Melanie Werner

budrich
academic press

# Klassische Theorien Sozialer Arbeit und soziale Bewegungen

## Eine wissenssoziologische Verhältnisbestimmung anhand der Begriffsverwendung von „Volk“ und „Nation“

Melanie Werner
Klassische Theorien Sozialer Arbeit und soziale Bewegungen

Melanie Werner

# Klassische Theorien Sozialer Arbeit und soziale Bewegungen

## Eine wissenssoziologische Verhältnisbestimmung anhand der Begriffsverwendung von „Volk“ und „Nation“

Budrich Academic Press
Opladen • Berlin • Toronto 2023

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

Zgl.: Leuphana Universität Lüneburg, Dissertation, 2022

© 2023 Dieses Werk ist bei der Budrich Academic Press GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0): https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
Diese Lizenz erlaubt die Verbreitung, Speicherung, Vervielfältigung und Bearbeitung unter Angabe der UrheberInnen, Rechte, Änderungen und verwendeten Lizenz.
www.budrich-academic-press.de

Die Verwendung von Materialien Dritter in diesem Buch bedeutet nicht, dass diese ebenfalls der genannten Creative-Commons-Lizenz unterliegen. Steht das verwendete Material nicht unter der genannten Creative-Commons-Lizenz und ist die betreffende Handlung gesetzlich nicht gestattet, ist die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers für die Weiterverwendung einzuholen. In dem vorliegenden Werk verwendete Marken, Unternehmensnamen, allgemein beschreibende Bezeichnungen etc. dürfen nicht frei genutzt werden. Die Rechte des jeweiligen Rechteinhabers müssen beachtet werden, und die Nutzung unterliegt den Regeln des Markenrechts, auch ohne gesonderten Hinweis.

Dieses Buch steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit (https://doi.org/10.3224/96665070).
Eine kostenpflichtige Druckversion kann über den Verlag bezogen werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

ISBN 978-3-96665-070-0 (Paperback)
eISBN 978-3-96665-925-3 (PDF)
DOI 10.3224/96665070

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, Kleinmachnow – www.lehfeldtgraphic.de
Typographisches Lektorat: Anja Borkam, Jena – kontakt@lektorat-borkam.de
Druck: Books on Demand GmbH, Norderstedt
Printed in Europe

# Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis ..... 11

1 Einleitung ..... 13

2 Auf dem Weg zur modernen Gesellschaft ..... 19

2.1 Die mittelalterliche Integrationsgesellschaft ..... 20
2.2 Der Übergang zur modernen Inklusionsgesellschaft ..... 23
2.3 Die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft ..... 26

3 Soziale Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit als Kommunikationssysteme ..... 34

3.1 Soziale Bewegungen ..... 35
3.1.1 Die Arbeiter*innenbewegung ..... 44
3.1.2 Die bürgerliche Frauenbewegung ..... 56
3.1.3 Die Jugendbewegung ..... 70
3.2 Theorien der Sozialen Arbeit ..... 84
3.2.1 Alice Salomon ..... 96
3.2.2 Herman Nohl ..... 98
3.2.3 Carl Mennicke ..... 101
3.3 Zum Verhältnis von klassischen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen aus einer theoretischen Perspektive ..... 104

4 Analytisches Vorgehen ..... 106

4.1 Textkorpura als Kommunnikationssysteme ..... 107
4.2 Die Suche nach einem Scharnierbegriff ..... 109
4.3 Reduktion des Textkorpus auf einen Kernkorpus ..... 110
4.4 Qualitative Inhaltsanalyse ..... 110

5 Zur historischen Semantik von „Volk“ und „Nation“ ..... 113

5.1 Vormoderne Vorstellungen von „Volk“ und „Nation“ ..... 113

5.2 Die Nation als demokratische Nation – die Französische Revolution ... 114
5.3 Das Volk als Kulturgemeinschaft – Romantik, Klassik und ihre Folgen ... 117
5.4 Die Konstruktion einer „deutschen Geschichte“ ... 120
5.4.1 Die Germanen als „Urvolk“ der Deutschen ... 121
5.4.2 Das deutsche Mittelalter ... 122
5.4.3 Martin Luther als antirömischer Nationalheld ... 123
5.4.4 Weimar ... 123
5.4.5 Faust ... 124
5.5 Die „deutsche Doppelrevolution“ ... 125
5.5.1 Zwischen Freiheit und Deutschtümelei – die deutsche Nationalbewegung ... 125
5.5.2 Die Wirtschaftsnation ... 129
5.6 Die Gründung eines deutschen Nationalstaats ... 131
5.6.1 Die Kulturkritik der Jahrhundertwende ... 137
5.6.2 Der Verteidigungskrieg der Nationen – der Erste Weltkrieg ... 140
5.6.3 Die Weimarer Republik ... 141

6 Rekonstruktion der Systemsemantik und der metaphorischen Konzepte von „Volk“ und „Nation“ ... 144

6.1 „Für den Sozialismus als Weltbewegung sind Nation und Staat Uebergangserscheinungen, für uns Sozialisten, die wir in diesen Jahrzehnten leben müssen, sind sie leider die realsten Realitäten“ – „Volk“ und „Nation“ in der Arbeiter*innenbewegung ... 144
6.1.1 Volk und Nation als Gegenstand einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung ... 146
6.1.2 Der Begriff der Nation in der Arbeiter*innenbewegung ... 152
6.1.3 Dimensionen von „Nation“ ... 156
6.1.4 Die gegenwärtige bürgerliche Nation und die zukünftige sozialistische Nation ... 162
6.1.5 Quellenverzeichnis ... 175
6.2 „Wir Frauen wollen ein Vaterland haben, in demselben wahren Sinne, in dem es der Mann hat!“ – „Volk“ und „Nation“ in der Frauenbewegung ... 179

6.2.1 Das Volk als Realität ... 180
6.2.2 Legitimierung der Emanzipation durch Geschichte ... 181
6.2.3 Das Kulturvolk ... 198
6.2.4 Das demokratische Volk ... 205
6.2.5 Quellenverzeichnis ... 210
6.3 „Bei dem Wandervogel sei das Deutschtum nicht ein hohler Wortschatz, sondern es sei erlebt“ – „Volk“ und „Nation“ in der Jugendbewegung ... 218
6.3.1 Das Ursprungsvolk ... 219
6.3.2 Die Verschiedenheit der Völker ... 224
6.3.3 Das Territorialvolk ... 226
6.3.4 Das deutsche Volk ... 227
6.3.5 Das Volk als Ziel ... 228
6.3.6 Das Ganze und seine Teile ... 237
6.3.7 Interkulturelles Lernen ... 238
6.3.8 Distanzierung ... 239
6.3.9 Quellenverzeichnis ... 241
6.4 „Gerade das erst heißt ja Schicksal Volk, daß man sich seine Umgebung und seine Genossen nicht aussuchen kann“ – „Volk“ und „Nation“ im Theorieansatz Carl Mennickes ... 251
6.4.1 „Volk“ als soziale Lebensform ... 255
6.4.2 Der Übergang zur Moderne und die Entstehung von Nationen ... 262
6.4.3 Die Entstehung von Nationen ... 268
6.4.4 Das Nationalbewusstsein ... 269
6.4.5 Quellenverzeichnis ... 274
6.5 „Ein Volk muß arbeiten, wenn es leben will“ – „Volk“ und „Nation“ im Theorieansatz von Alice Salomon ... 276
6.5.1 Das Volk als Wirtschaftsgemeinschaft ... 277
6.5.2 Kulturelle Semantik: Das Volk als Volksgemeinschaft ... 283
6.5.3 Volk als Ziel von Wohlfahrtspflege ... 291
6.5.4 Die demokratische Ordnung ... 296
6.5.5 Quellenverzeichnis ... 299
6.6 „So dringt von unten eine neue Einheit in unserem Volk empor“ – „Volk“ und „Nation“ im Theorieansatz Herman Nohls ... 304

6.6.1 Das Volk und der Volksgeist ... 305
6.6.2 Das deutsche Kulturvolk ... 309
6.6.3 Die Geburt des „deutschen Kulturvolkes“ durch die „deutsche Bewegung“ ... 311
6.6.4 Die „geistige Not“ – Kritik an den Folgen der Aufklärung ... 314
6.6.5 Die „soziale Not“ – Kritik an den Folgen der Industrialisierung ... 318
6.6.6 Die „sittliche Not“ – Kritik an den Folgen von Demokratisierung ... 322
6.6.7 Quellenverzeichnis ... 327

7 Vergleich der Systeme ... 330

7.1 Die Frauenbewegung als Teil des Hilfesystems beobachten – zum Verhältnis von Alice Salomons Theorie zur Frauenbewegung ... 330
7.2 Die Pädagogik und die Bewegung zur Kulturkritik – Zum Verhältnis von Herman Nohls Theorie zur Jugendbewegung ... 341
7.3 Überwindung oder Festigung der Nation? – Zum Verhältnis von Mennickes Theorie zur Arbeiter*innenbewegung ... 352

8 Zum Verhältnis von klassischen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen ... 364

8.1 Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu frühen Theorien Sozialer Arbeit anhand ihrer metaphorischen Konzepte ... 364
8.1.1 Kontingenzöffnende und kontingenzschließende Systeme ... 366
8.1.2 Integrationsorientierte und inklusionsorientierte Systeme ... 372
8.1.3 Zusammenfassende Verhältnisbestimmung anhand der metaphorischen Konzepte ... 378
8.2 Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu frühen Theorien Sozialer Arbeit anhand der semantischen Felder ... 382
8.2.1 Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu Theorien Sozialer Arbeit anhand ihrer Kernsemantik ... 383
8.2.2 Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu Theorien Sozialer Arbeit anhand ihrer Randsemantik ... 385

9 Soziale Bewegungen in der Geschichtsschreibung Sozialer Arbeit ..... 388

10 Literaturverzeichnis ..... 393

11 Das Kleingedruckte: zu den Risiken und Nebenwirkungen einer Promotion ..... 417

# Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Vorgehen....18
Abbildung 2: Stratifikatorische Ständegesellschaft....21
Abbildung 3: Ausdifferenzierung von Funktionssystemen im Übergang zur Moderne....25
Abbildung 4: Die moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft....26
Abbildung 5: Theoretische Verhältnisbestimmung von klassischen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen....105
Abbildung 6: Semantische Felder in der Arbeiter*innenbewegung....146
Abbildung 7: Semantische Felder in der Frauenbewegung....180
Abbildung 8: Semantische Felder der Jugendbewegung....219
Abbildung 9: Semantische Felder im Theorieansatz Mennickes....255
Abbildung 10: Semantische Felder im Theorieansatz Salomons....276
Abbildung 11: Semantische Felder im Theorieansatz Nohls....305
Abbildung 12: Semantische Felder in der Frauenbewegung und bei Salomon....331
Abbildung 13: Hilfesystem als Schnittmenge zwischen Frauenbewegung und Salomon....339
Abbildung 14: Themenschnittpunkte von Salomon und der Frauenbewegung....340
Abbildung 15: Semantische Felder in der Jugendbewegung und bei Nohl....342
Abbildung 16: Semantische Felder in der Arbeiter*innenbewegung und bei Mennicke....353
Abbildung 17: Gemeinschaft als Scharnier zwischen Arbeiter*innenbewegung und Mennicke....361
Abbildung 18: Kontingenzöffnende und kontingenzschließende Systeme....368
Abbildung 19: Inklusionsorientierte und integrationsorientierte Systeme....378
Abbildung 20: Verhältnisbestimmung anhand der metaphorischen Konzepte von „Volk“ und „Nation“....379
Abbildung 21: Anschlüsse zwischen Systemen....382
Abbildung 22: Verhältnisbestimmung anhand der Kernsemantik....384
Abbildung 23: Verhältnisbestimmung anhand der Randsemantik....386

# 1 Einleitung

Wenn Soziale Arbeit in ihre Vergangenheit blickt, dann beobachtet sie besonders häufig soziale Bewegungen. Soziale Arbeit sei ohne soziale Bewegungen kaum denkbar (Wagner 2009), weil diese „geradezu konstitutiv für ihre Entstehung und Profilierung“ seien (Franke-Meyer/Kuhlmann 2018: 1) und „ihre moderne Konstitution äußerst heterogenen historischen Bewegungen“ verdanke (Kleve 2007: 130). Das Verhältnis von Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen wird als „highly relevant“ angesehen (Kessl et al. 2020: 24), in welchem Verhältnis beides miteinander steht, ist jedoch umstritten: So können soziale Bewegungen sowohl Impulse für eine kritisch-reflexive Soziale Arbeit geben (Diebäcker/Hofer 2021) als auch eine „ordnende Funktion“ in Zeiten von Desorientierung übernehmen (Wendt 2008: 7). Soziale Bewegungen werden als starke Bündnispartner Sozialer Arbeit benannt (Seithe 2014), umgekehrt sei Soziale Arbeit für diese aber nur ein „schwacher Bündnispartner“ (Diebäcker/Hofer 2021). Soziale Bewegungen sind der Sozialen Arbeit vorgelagert, wenn sie soziale Probleme thematisieren, die Soziale Arbeit dann bearbeitet (Kunstreich 2014; Maurer 2012; Roth 2021), sie sind ihr nachgelagert, wenn sie „Erkenntnisse aus ihrer Praxis in politische Forderungen verwandeln und so in die Bewegung(en) zurücktragen“ (Dierkes 2020: 10). Zwischen sozialen Bewegungen und und Sozialer Arbeit bestehe eine „mehr oder weniger große, stets spannungsreichen Distanz“ (Roth 2021: 11), eine grundsätzliche Differenz“ (Diebäcker/Hofer 2021: 34), manchmal aber seien sie deckungsgleich (Penke 2009).

„Grundsätzlich gilt“, so fasst es Wiebke Dierkes zusammen: „Soziale Arbeit steht in einer spannungsreichen und produktiven Beziehung zu sozialen Bewegungen (Dierkes 2020: 9). Um diese Beziehung soll es in dieser Arbeit gehen.

Die Arbeit blickt dabei auf den Zeitraum, in dem Soziale Arbeit und soziale Bewegungen auseinanderdriften (vgl. hierzu beispielsweise Wagner/Wenzel 2009: 28): das Kaiserreich und die Weimarer Republik. Durch dieses Auseinanderdriften entsteht ein Zwischenraum, der im Folgenden vermessen werden soll. Damit reiht sich die Arbeit ein in eine Vielzahl von Veröffentlichungen, in denen Soziale Arbeit und soziale Bewegungen historisch beleuchtet werden. Geschichtstheoretisch lassen sich diese Arbeiten nach der Art und Weise unterscheiden, wie sie auf Vergangenheit zugreifen: als Erinnerung oder als Historiographie (Werner 2022).

Das *Erinnern* nimmt seinen Ausgangspunkt in einem gegenwärtigen Sinnbedürfnis. Die Vergangenheit interessiert nicht „an sich“, sondern in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Die eigene Geschichte zu erzählen, stiftet Identität und Orientierung. Das Erinnern ist, ebenso wie das Vergessen, eine Funktion des systemeigenen Gedächtnis (Buskotte 2006: 117; Esposito 2019d, 2018)

und Soziale Arbeit werde ich in dieser Arbeit als ein solches System betrachten (Kleve 2007; Weber/Hillebrandt 1999; vgl. hierzu auch Kapitel 3). Das Erinnern dient der Orientierung, das Vergessen ist notwendig, um die Hinwendung zu Neuem zu ermöglichen (Esposito 2018: 324). In der Sozialen Arbeit werden Erinnerungen besonders in Lehrbücher zur Geschichte der Sozialen Arbeit aufbewahrt, beschrieben und lebendig gehalten (Amthor 2016; Hammerschmidt/Weber/Seidenstücker 2017; Hering/Münchmeier 2015; Kuhlmann 2008; Wendt 2008). Ein Lehrbuch zur Geschichte der Sozialen Arbeit ist ein Buch aus der Sozialen Arbeit für die Soziale Arbeit, mithin also eine Selbstbeschreibung. Es beschreibt ihr Gewordensein und soll Verständnis wecken für das, was gegenwärtig unter „Sozialer Arbeit" verstanden wird. Geschichte soll Studierende der Sozialen Arbeit dabei unterstützen, eine Berufsidentität zu entwickeln (Assmann 2018b; Kuhlmann 2011; Amthor 2016).

Da es nicht möglich ist, an alles zu erinnern, was in der Sozialen Arbeit in den letzten Jahren, Jahrzehnten oder Jahrhunderten von verschiedenen Menschen an verschiedenen Orten getan, gesagt oder geschrieben wurde, muss jede Geschichte der Sozialen Arbeit eine Auswahl treffen (grundlegend zum Geschichtsverständnis dieser Arbeit vgl. Buskotte 2006). Es ist die Geschichtsschreibende, die aus den Spuren, die in die Vergangenheit weisen, einige auswählt, sie in eine chronologische Reihenfolge bringt und sie so zu einer lehr- und lernbaren Geschichte gerinnen lässt. Damit ist Geschichtsschreibung nicht nur selektiv, sondern auch kontingent (Schäfer 2020; Rüsen 2002), d.h. immer auch anders möglich. So schreiben beispielsweise Hammerschmitdt et al. (2017) eine Organisationsgeschichte, Amthor (2016) eine Professionalisierungsgeschichte, Sabine Hering und Richard Münchmeier (2015) setzen die Lage der Adressat:innen in den Mittelpunkt und Wolf Rainer Wendt eröffnet in seiner zweibändigen Geschichte der Sozialen Arbeit eine internationale Perspektive (Wendt 2008). Für diese Geschichten werden jeweils andere Erinnerungen ausgewählt, dennoch lassen sich über die unterschiedlichen Lehrbücher Punkte erkennen, an denen sich alle Bücher kreuzen. Zu diesen „Knotenpunkten des Erinnerns" gehören soziale Bewegungen (vgl. hierzu auch Roth 2021: 11), die häufig mit Klassiker:innen in Verbindung gebracht werden. Ins kanonische Zentrum (Assmann 2018b) rückt dabei die Verbindung zwischen der bürgerlichen Jugendbewegung und Hermann Nohl, der ersten bürgerlichen Frauenbewegung und Alice Salomon sowie der Arbeiter*innenbewegung und Carl Mennicke (zur Konstruktion von Klassiker:innen vgl. auch Dollinger 2012a).

Bereits der „Großvater der Sozialpädagogik" (Lambers 2016: 141), Herman Nohl, hat eine enge Verbindung zwischen Sozialpädagogik und Jugendbewegung postuliert (Nohl 1933/1935). Die von ihm geprägte geisteswissenschaftliche Sozialpädagogik wurde wichtiger Bezugspunkt der Erziehungswissenschaften (Winkler 1997: 154) und beeinflusste die sozialpädagogische Theorieentwicklung (Sandermann/Neumann 2018a: 61ff.).

Die Bedeutung der bürgerlichen Frauenbewegung für die Professionalisierung Sozialer Arbeit hat Christian Sachße (2003) programmatisch unter dem Titel „Mütterlichkeit als Beruf“ gestellt. Bürgerliche Frauen trugen aber nicht nur zur Professionalisierung Sozialer Arbeit bei (Wagner 2009), sondern entwickelten häufig auch eigene Theorieansätze. Exemplarisch hierfür steht der wohlfahrtspflegerische Ansatz Alice Salomons, der bis heute bedürfnisorientierte und systemische Ansätze beeinflusst (Staub-Bernasconi 2018; Röh 2013).

Die Arbeiter*innenbewegung stand der Wohlfahrtspflege zunächst ablehnend gegenüber, entwickelte aber sehr früh eigene sozialpädagogische Konzepte (Uhlig 2006). Spätestens mit der Beteiligung an der politischen Macht in der Weimarer Republik war die Arbeiter*innenbewegung auch wohlfahrtspflegerisch aktiv. Beginnend mit den frühen Ansätzen von Carl Mennicke und Siegfried Bernfeld bauen viele Theorien Sozialer Arbeit bis heute auf einer „Version marxistischer Kapitalismus- und Modernitätskritik“ (Sandermann/ Neumann 2018a: 96) auf.

Die Verbindungen zwischen den hier genannten Bewegungen und Klassiker*innen begründen drei Traditionslinien: die geisteswissenschaftlich geprägte Sozialpädagogik, die wohlfahrtspflegerische Sozialarbeit (vgl. hierzu auch Böhnisch 2016: 50) und schließlich eine sozialwissenschaftlich ausgerichtete Soziale Arbeit (Böhnisch 2022: 9). Diese Traditionslinien mündeten – so zumindest die Erzählung – in dem, was wir heute unter Sozialer Arbeit verstehen.

Das Verhältnis zwischen den Theorieansätzen Salomons, Nohls und Mennickes sowie der ersten bürgerlichen Frauenbewegung, der Jugendbewegung und der Arbeiter*innenbewegung stehen im Zentrum dieser Arbeit. An diese wird in der Sozialen Arbeit häufig erinnert. Das Gedächtnis zielt aber nicht auf Genauigkeit, sondern auf Anpassung. Das, was war, muss zu dem, was ist, in Deckung gebracht werden (Esposito 2018; Buskotte 2006: 117). Deshalb wird beim Erinnern ausgelassen, verzerrt und weichgezeichnet (Assmann 2018a; Buskotte 2006). Für das Erinnern an soziale Bewegungen lässt sich dies an einigen Beispielen illustrieren.

Da rechte Bewegungen nicht zum Selbstverständnis einer „Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession“ passen, werden diese selten in ihrer Bedeutung für Soziale Arbeit thematisiert (so beispielsweise in Franke-Meyer/Kuhlmann 2018; vgl. hierzu auch Dierkes 2016; Leggewie 2017; Honneth 2003). Man darf unterstellen, dass die nationale Bewegung des 19. Jahrhunderts, die nationalsozialistische Bewegung der Weimarer Republik, Pegida und die Identitäre Bewegung nicht gemeint sind, wenn soziale Bewegungen als Ursprünge der Sozialen Arbeit bezeichnet (Kleve 2007: 130; Staub-Bernasconi 1995: 58) oder als Bündnispartner (Seithe 2014) empfohlen werden. Auch nichtpassende Positionen in „guten“ Bewegungen werden eher ausgeblendet, etwa eugeni-

sche (Kappeler 2000) Positionen in der ersten Frauenbewegung oder völkische Positionen in der Jugendbewegung (Harms 2021; Niemeyer 2013).

Eine Soziale Arbeit, die damit hadert, staatstragend geworden zu sein (vgl. hierzu beispielsweise Bouvrne-De Bie et al. 2020), braucht zu ihrer Selbstvergewisserung soziale Bewegungen (Kade 1999). Soziale Bewegungen können so zum Reflexionsspiegel Sozialer Arbeit werden (so beispielsweise Böhnisch 2014), weil sie zeigen, was Soziale Arbeit nicht ist, aber gerne wäre: widerspenstig, statt angepasst, frei, statt in ein sozialrechtliches Korsett gepresst. Diese Kontrastierung von dem, was ist, mit dem, was sein könnte, gibt dem Zweifel eine Richtung und kann das Handeln orientieren. Soziale Bewegungen werden dann häufig als Auflehnung der Unterdrückten gegen ihre Unterdrücker romantisiert (so beispielsweise Szynka 2018: 14). Soziale Bewegungen sind aber in weiten Teilen ein bürgerliches Projekt, ein Privileg der ohnehin Privilegierten (Werner 2019; Dierkes 2016). Soziale Bewegungen stehen auch nicht außerhalb der Gesellschaft, sondern sind Teil gesellschaftlicher Ordnungen (Werner 2019; Maurer 2006), sie durchlaufen selbst einen gesellschaftlichen Anerkennungsprozess (Honneth 2003).

Ein solch erinnernder Vergangenheitsbezug, der mit dem Ziel erfolgt, der Gegenwart Sinn zu verleihen, findet sich indes nicht nur in Lehrbüchern, sondern immer dann, wenn suggeriert wird, Geschichte habe mit einer gewissen Zwangsläufigkeit in eine Gegenwart geführt, die nun genau mit dieser Geschichte legitimiert wird (Esposito 2018: 13). Theorien der Sozialen Arbeit werden beispielsweise häufig historisch dargestellt und damit ontologisiert (Sandermann/Neumann 2018a: 206). Häufig werden in dieser historischen Herleitung soziale Bewegungen bemüht (Röh 2013; Staub-Bernasconi 2018, 2019; Böhnisch 2016), deren Darstellungen dann ebenfalls dem gegenwärtigen Sinnbedürfnis angepasst wird (vgl. Niemeyer 2015; für die Geschichtswissenschaften ähnlich auch Harms 2021).

Von diesem Erinnern ist die *Historiographie* Sozialer Arbeit zu unterscheiden, die die Vergangenheit Sozialer Arbeit rekonstruiert. Die Historiographie erkennt die Standortgebundenheit, Perspektivität und Konflikthaftigkeit jeder Bezugnahme auf die Vergangenheit an, legt jedoch keine identifikatorische Lesart nahe (Erll 2017: 22). Sie birgt Texte, Bilder und Gegenstände aus den Archiven, bringt sie zum Sprechen und formt aus ihnen erzählbare Vergangenheiten. Dadurch wird die Vergangenheit komplexer, differenzierter und widersprüchlicher (vgl. hierzu auch Esposito 2018: 204). Die Historiographie Sozialer Arbeit hat sich intensiv mit sozialen Bewegungen, ihren Klassiker:innen und der Verbindung zwischen beiden auseinandergesetzt und zu einer differenzierteren Sichtweise beigetragen (Maurer 2006; Lau 2019, 2020; Braches-Chyrek 2013; Niemeyer 2015; Harms 2021). Diese Arbeiten orientieren sich aber meist an qualitativen Forschungsparadigmen, sind damit gezwungen, sehr kleine Textmengen auszuwerten und bekommen das Verhältnis zwischen so-

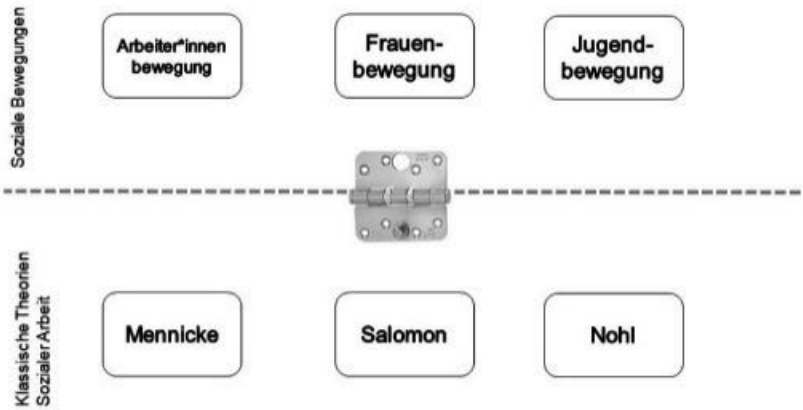
zialen Bewegungen und (Theorien) Sozialer Arbeit und dem Zwischenraum nur ausschnittsweise in den Blick.

Diese Arbeit versteht sich ebenfalls als Historiographie Sozialer Arbeit, zoomt sich aber aus dem Nahbereich heraus und versucht aus einer Vogelperspektive den Raum zwischen sozialen Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit zu beschreiben. Sie wählt hierzu einen theoretischen Beobachtungsstandpunkt, der in maximale Distanz zum Gegenstand geht: die Systemtheorie nach Niklas Luhmann (2018a, 2018b). Soziale Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit kommen dann als Kommunikationssysteme in den Blick. Diese Kommunikationssysteme werde ich zunächst historisch kontextualisieren (Kapitel 2) und theoretisch umreißen (Kapitel 3), um sie dann empirisch anhand ihrer systemeigenen Semantik zu beschreiben (Kapitel 6). Im Anschluss an die Historische Semantik (Luhmann 1993, 2015), die wissenssoziologische Metaphernanalyse (Maasen/Weingart 2000) und die Begriffsgeschichten (Brunner/Conze/Koselleck 2004; Koselleck 2010) gehe ich davon aus, dass sich diese Semantik anhand eines einzigen Begriffs rekonstruieren lässt, wenn dieser ausreichend kommunikative Anschlussstellen aufweist und offen genug ist, um unterschiedliche Sinnzuweisungen zuzulassen. Da ich diesen Begriff nutze, um soziale Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit miteinander ins Verhältnis zu setzen, nenne ich diesen Begriff „Scharnierbegriff". Das System versucht, solch einen bedeutungsoffenen Scharnierbegriff in sein Vokabular und seine Logik zu integrieren. Um einen solchen Begriff aufzuspüren, seinen Sinn zu rekonstruieren und zur Semantik zu verdichten, kombiniere ich quantitative und qualitative Verfahren, die bereits in der „digital History" (Koller 2016) erprobt wurden. Mit dem Ziel, verallgemeinernde Aussagen, ein „abstraktes Modell" (Moretti 2016: 110) zum Verhältnis von klassischen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen zu generieren, werte ich einen recht großen Textkorpus aus. Ich rekonstruiere also über die Frage, was unter dem Scharnierbegriff jeweils verstanden wird, wie im System gesprochen wird. Als Nebenprodukt dieser Rekonstruktionsleistung kristallisiert sich das metaphorische Konzept des Scharnierbegriffs heraus – beides werde ich für den Vergleich nutzbar machen (Kapitel 4). Abbildung 1 stellt dieses Vorgehen dar.

Als „Scharnierbegriff" habe ich das Begriffspaar „Volk" und „Nation" ausgewählt, weil es sich erstens forschungsmethodisch eignet (Kapitel 4), zweitens eine besondere Nähe zur Fragestellung aufweist (Kapitel 5) und drittens Verzerrungen des Erinnerns greifbar machen kann. Wenn ich im Folgenden die Begriffe „Volk" und „Nation" analytisch nutze, so lässt sich dagegen einwenden, dass diese Begriffe seit dem Nationalsozialismus nicht neutral zu verwenden seien. Wie ich in Kapitel 5 zeigen werde, hat sich die Bedeutung von Volk und Nation in den letzten 250 Jahren stetig gewandelt. Die Begriffe können ein schöpferisch-demokratisches als auch essentialistisch-zerstörerisches Potential entfalten. Sich mit diesen Begriffsverschiebungen analytisch auseinanderzusetzen ist wichtig, um seine zerstörerische Auslegung in gesellschaft-

lichen Diskursen erkennen und dieser widersprechen zu können. Die Begriffsverwendung von „Volk“ und „Nation“ in klassischen Theorien Sozialer Arbeit und sozialen Bewegungen zeigt darüber hinaus, wo und wie diese anschlussfähig für menschenverachtendes Gedankengut wurden. Dies kritisch zu reflektieren betrachte ich als einen wichtigen Beitrag zu einer reflexiven Sozialen Arbeit.

Abbildung 1: Vorgehen




Quelle: Eigene Darstellung

# 2 Auf dem Weg zur modernen Gesellschaft

Soziale Arbeit, soziale Bewegungen und Ideen von „Volk“ und „Nation“ sind Ausdruck einer Gesellschaft, die sich von einer mittelalterlichen Integrationsgesellschaft zu einer modernen Inklusionsgesellschaft wandelt. Diesen Übergang werde ich im Folgenden zunächst nachzeichnen, um dann die moderne funktional ausdifferenzierte Gesellschaft zu beschreiben. In dieser chronologischen Darstellung kann der Eindruck entstehen, dass eine Gesellschaftsform die andere mit einer gewissen Zwangsläufigkeit abgelöst habe. Dieses Bild kann aber erst aus einer gegenwärtigen Beobachtung der Vergangenheit entstehen, da kommunikative Anschlüsse bereits selektiert wurden. In der vergangenen Gegenwart waren jedoch immer auch andere Anschlüsse möglich, die Zukunft noch offen. Gesellschaft oder Geschichte hätten sich auch anders entwickeln können. Die grundsätzliche Kontingenz von Vergangenheit ist publizistisch in der kontrafaktischen Geschichte aufgegriffen worden, welche die Frage stellt, wie sich Geschichte entwickelt hätte, wenn ein einziges historisches Ereignis nicht oder anders stattgefunden hätte (Jordan 2018; beispielhaft etwa Harris 2017).

Die Beschreibung einer Gesellschaftsform, die historisch vor der Entstehung von sozialen Bewegungen und Sozialer Arbeit anzusiedeln ist, ist aus fünf Gründen hilfreich:

Erstens hat die Entwicklung von Sozialer Arbeit und sozialen Bewegungen eine Vorgeschichte. Auch Ideen von „Volk“ und „Nation“ entstehen nicht mit, sondern bereits vor der Moderne. Die Beschreibung des Übergangs ist also für das hier entwickelte Verständnis von Sozialer Arbeit, sozialen Bewegungen und von „Volk“ und „Nation“ wichtig.

Zweitens unterscheidet Luhmann Gesellschaften anhand ihrer primären Differenzierungsform, was beinhaltet, das alte Formen weiter existieren, aber nicht mehr gesellschaftsbestimmend sind. Gerade dieses Fortbestehen alter Differenzierungsformen, beispielsweise die in Deutschland noch lange wirkmächtige Unterscheidung nach Herkunft, wird Ansatzpunkt sozialer Bewegungen.

Drittens verlaufen Modernisierungsprozesse nicht synchron: Für Deutschland lässt sich beispielsweise eine Beharrung des politischen Systems beobachten, was der Verselbständigung von Wirtschaft, Wissenschaft und Recht hinterherhinkt. Denn während die Moderne die politische Gleichheit aller zulässt und Ungleichheiten nicht mehr legitimiert werden können, lässt die Demokratisierung auf sich warten. Beides begründet die Entstehung von demokratischen und nationalen Bewegungen.

Diese demokratischen und nationalen Bewegungen sind zunächst nach vorwärts gerichtete Bewegungen, die den Fortschritt vorantreiben möchten. Komplementär hierzu entwickelt sich aber viertens unter den Vorzeichen von Ro-

mantik und Kulturkritik eine romantisierende Vorstellung der mittelalterlichen Ständegesellschaft als Gegenentwurf zu einer Gegenwart, die als zu rational, entfremdet und zu schnell erlebt wird (vgl. hierzu auch Nolte 2000; Hein 1984: 23). Soziale Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit nehmen auf diesen romantisierten Gegenentwurf Bezug.

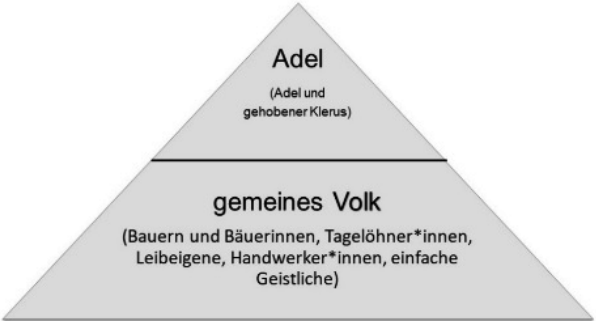
Schließlich und fünftens ist die Beschreibung des Übergangs auch auf einer methodischen Ebene relevant: Denn im Spätmittelalter differenziert sich die bis dahin religiös determinierte Semantik aus. Begriffe werden demokratisiert, sie können nun von unterschiedlichen Gruppen mit anderem Sinn hinterlegt werden. Die Rekonstruktion von Begriffssemantiken, wie sie methodisch in Kapitel 5 beschrieben wird, wird erst jetzt möglich.

Ich werde also zunächst die mittelalterliche Ständegesellschaft (vgl. Kapitel 2.1) und ihren Übergang zu einer modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft beschreiben (Kapitel 2.2). Darauf aufbauend stelle ich dann in Kapitel 2.3 die moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft in ihrer Bedeutung für die Entstehung der Ideen von Volk und Nation, für soziale Bewegungen und Soziale Arbeit dar.

## 2.1 Die mittelalterliche Integrationsgesellschaft

Die Geschichtswissenschaft hat die mittelalterliche Gesellschaft als „Ständegesellschaft“ beschrieben, jeder Stand spiegelt dabei den sozialen Status der in ihnen vertretenen Gruppen wider. In den unteren Ständen sind die Tagelöhner*innen und Leibeigenen vertreten, im mittleren Segment die freien Bauern und Bürger, schließlich in der oberen Schicht der Adel und Klerus. An der Spitze steht der Kaiser, der gleichzeitig höchster Repräsentant Gottes auf Erden ist. Je niedriger der Status eines Standes, desto mehr Menschen gehören ihm an. Optisch entsteht durch diese Verteilung ein Dreieck, welches als „Ständepyramide“ bekannt geworden ist. Luhmann vereinfacht nun diese Ständegesellschaft, indem er sie auf ihre grundlegende Differenz reduziert: Adel und das gemeine Volk (Luhmann 2018a: 608).

Abbildung 2: Stratifikatorische Ständegesellschaft




Quelle: Eigene Darstellung

Nun kommt es aus einer systemtheoretischen Sichtweise nicht auf die Menschen an, die diesen Schichten angehören, sondern auf Kommunikation. Anders ausgedrückt: Die Ungleichheit zwischen den Schichten und die Gleichheit innerhalb eines Standes muss kommunikativ hergestellt werden. Dies geschieht vor allem dadurch, dass der Adel sich gegenüber dem „einfachen Volk" abgrenzt. Das einfache Volk ist der „unmarked space" (ebd.: 703), der dazu dient, dass der Adel seine Eigenart herausarbeiten kann. Dieses einfache Volk muss sich an Notwendigkeiten orientieren, es ist gezwungen zu arbeiten, um zu überleben. Das Leben lässt dem Volk nicht die nötigen Freiheiten, eine eigene Kommunikation in Abgrenzung zur Kommunikation der Oberschicht zu entwickeln. Die Abwesenheit von Freiheit bezeichnet Luhmann als „Integration" (Luhmann 2018a: 631). Das einfache Volk ist also im besonders hohen Maße integriert, während der Adel größere Freiheiten hat. Er kann es sich erlauben, selektiv zu sein, denn er ist weitgehend von Arbeit befreit. Aufgrund dieser Wahlmöglichkeiten kann die Aristokratie einen eigenen Geschmack entwickeln, einen eigenen Stil, Dichtung und andere Kunstformen (Schlögl 2011) und stellt damit eine sichtbare Distanz zum Volk her. Als Anwesenheitsgesellschaft, also als eine Gesellschaft, die noch nicht primär über schriftliche Medien kommuniziert, müssen diese Rangunterschiede in der täglichen Kommunikation immer wieder hergestellt werden. Kommunikation orientiert sich hierfür an der Standesehre:

> Man wird zur Schicht, indem man andere Kommunikation überhaupt verweigert oder in einer Art und Weise verkehrt, die Erwartungen enttäuscht und Ehrerbietung vermissen lässt, die man selbst für sich in Anspruch nimmt. (ebd.: 56f.)

Die Standesehre gibt vor, wie innerhalb eines Standes kommuniziert und gehandelt wird – nämlich standesgemäß. Durch diese Standeskommunikation werden Menschen ein- und ausgeschlossen, gesellschaftliche Segregation wird damit kommunikativ immer wieder neu hergestellt (ebd.).

Diese Segregation kann über Jahrhunderte aufrechterhalten werden, weil man in einen Stand hineingeboren wird. Soziale Mobilität ist den Menschen im Mittelalter weitgehend unbekannt und wird durch die Endogamie, die die Heirat nur innerhalb der Schicht erlaubt, verstärkt (Baraldi 2019b: 67). Für diese Diskriminierungspraxis findet sich in der Bibel selbst keine Begründung, sie wird erst durch die Kirche legitimiert (Schlögl 2011). Es ist Thomas von Aquin, der diese Ständeordnung als „göttlich" bezeichnet (Aquin 2008 [1266]). In der Gesamtschau ergibt sich aus einer religiösen Perspektive eine harmonische Gesellschaft, weil die Unterschiede der Stände zu einem ausgeglichenen Ganzen führen (Weber/Hillebrandt 1999: 78ff.). Damit sind auch die Armen und Ausgestoßenen integraler Bestandteil der Gesellschaft. Hilfe funktioniert nach der Logik der Religion; die Almosenlehre weist den Armen eine Funktion in der Gesellschaft zu: Sie erhalten Almosen und beten im Gegenzug für das Seelenheil der Spender*innen. Bedürftigkeit wird nicht überprüft – die Kutte eines Bettelordens reicht aus, um Almosen zu empfangen (ebd.). Nicht nur die Armen haben ihren festen Platz – jedem Menschen wird eine eindeutige Position zugewiesen, mit dem eindeutige Verhaltenserwartungen einhergehen. Außerdem füllt jeder Mensch nur eine Rolle aus: etwa als Bäuerin, als Tagelöhner, Bäcker, Seidenspinnerin, Zofe oder Gutsherr. Rollenzuweisungen sind eindeutige und unhinterfragbare Wahrheiten. Die Schichtgrenzen decken sich mit den Grenzen zwischen Menschen (Kneer/Nassehi 2000: 157).

Freiheit ist in der mittelalterlichen Ständegesellschaft stark begrenzt, Menschen bleiben auf ihren Stand bezogen. Auch deshalb kann diese Gesellschaftsform als „Integrationsgesellschaft" bezeichnet werden. Probleme der Identitätsfindung sind im Mittelalter nicht bekannt.

> Die Gesellschaft und ihre innergesellschaftlichen Grenzen waren es also selbst, die den Boden für eine stabile, an konkreten Rollen und Erfordernissen ausgerichtete Identität ermöglichten: Der Bauer identifizierte sich unreflektiert und alternativlos über seinen Stand […]. (ebd.: 158)

Diese Integrationsgesellschaft muss bestimmte Funktionen erfüllen, um ihr gesellschaftliches Fortbestehen zu sichern: die Produktion, der Austausch und der Konsum von Gütern, die Versorgung der Kranken, die Gestaltung des Zusammenlebens, das Aufziehen und Einsozialisieren der nachkommenden Generation. Diese Funktionen werden lebensweltlich integrativ durch die „Haushalte" bereitgestellt: Der Gutshof ist nicht nur eine Wirtschaftsgemeinschaft, sondern sorgt auch für Erziehung, Ausbildung, Spiritualität und die Versorgung im Krankheitsfall seiner Angehörigen.

In der (hoch-)mittelalterlichen Anwesenheitsgesellschaft kann Kommunikation nur sehr bedingt variieren, denn die Deutungshoheit liegt bei der Kirche, die bestimmt, was das Sag- und in weiten Teilen auch das Denkbare ist (Anderson 2016: 12). Damit bleibt die mittelalterliche Gesellschaft überschaubar, Komplexität wird reduziert (Luhmann 2018a: 761).

Diese Überschaubarkeit spiegelt sich auch in der Zeitvorstellung wider: Die mittelalterliche Ständegesellschaft ist auf Dauer ausgelegt, jahrhundertelang ändert sich der Alltag der Menschen wenig und ist geprägt durch die Regelmäßigkeit der alltäglichen Verrichtungen, die mit den Jahreszeiten wiederkehren. Das eigene Leben wird so sein wie das Leben der Eltern und der Urgroßeltern. Es gibt noch keine Idee davon, dass die Vergangenheit, die „Geschichte", anders gewesen sein könnte als die Gegenwart (Nowotny 1993; Rosa 2014). Auch die Vision einer Zukunft kann sich nicht entfalten: Das Jüngste Gericht, die Erscheinung Jesu auf Erden, wird nicht in eine Zukunft projiziert, sondern jederzeit erwartet. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nahezu deckungsgleich. Eine Idee von Zeit, die wie ein Fluss vorüberzieht, ist unbekannt, man ist *in* der Zeit, sie ist kein vorübergehender Strom, sondern ein See. Zeit ist noch kein Wert, der sich anhäufen lässt und der einen wettbewerblichen Vorteil verspricht.

Das Mittelalter als Kontrastfolie zur Moderne, so lässt sich zusammenfassen, ist geprägt durch die Gleichheit innerhalb der Stände und Ungleichheit zwischen den Ständen. Es verweist jeden Menschen auf seinen Platz innerhalb einer göttlichen und unhinterfragbaren Ordnung. Was bedeutet dies für die zentralen Gegenstände dieser Arbeit? Weil die Gesellschaft noch keine Idee von einer Zukunft hat, die anders sein könnte als die Gegenwart, können keine sozialen Bewegungen entstehen. Für Machtbewegungen, die sich an Gleichheit ausrichtet, oder Sozialarbeit, die sich auf soziale Probleme bezieht, fehlt der Referenzpunkt. Die Menschen sind integrativ in ihren Schichten eingebunden, Identität ist keine Frage des Mittelalters. Folglich braucht es keine Kulturbewegungen oder Sozialpädagogik, die bei der Herstellung von Identität unterstützen (ausführlich hierzu Kapitel 3). Bald schon gerät die Beschaulichkeit des Mittelalters ins Wanken.

## 2.2 Der Übergang zur modernen Inklusionsgesellschaft

Auf seinem Weg nach Indien entdeckt Christoph Kolumbus zufällig einen neuen Kontinent. Damit verändern sich nicht nur die geographischen, sondern auch die Vorstellungen von menschlichen Lebensformen. Die indigene Bevölkerung, die sich weder der christlichen noch der islamischen Welt zuordnen lässt, wird zur Kontrastfolie der „alten Welt". Die alte Welt wird zum „wir", die neue Welt zum „sie".

Der folgende Kolonialismus weicht die Ständeordnung auf: Die neuen Kolonien versprechen allen Abenteuerlustigen Ruhm und Wohlstand, unabhängig von einer adligen Herkunft. Die Entdeckung Amerikas bestätigt die Erkenntnisse der Wissenschaft. Die Deutungshoheit der Kirche bekommt Risse.

Nicht nur die neuen Kolonien, auch neue Verkehrswege tragen zur Entwicklung eines Fernhandels bei, der politische und territoriale Grenzen ignoriert. Spezialisierte Märkte, etwa für Tuch, Gewürze oder Kunst, entstehen und diese Märkte orientieren sich am Konsum, nicht mehr an den Schichten. In Manufakturen können Konsumgüter jetzt nicht nur individuell, sondern auch in Massen hergestellt werden. All dies trägt dazu bei, dass Geld zunehmend den Code von „Ehre/Unehre" ersetzt und schichtenübergreifend funktioniert. Im Gegensatz zur Ehre lässt sich Geld anhäufen und kann so zum „symbolischen Kommunikationsmedium" der Moderne aufsteigen (Schlögl 2011), zum Medium also, dass die Annahme von Kommunikation wahrscheinlicher macht (Corsi 2019b). Es kann nun reiche Bürgerliche und verarmte Adelige geben – die Schichten beginnen damit porös zu werden. Auf einer lebenspraktischen Ebene – und dies ist später für die Entstehung der Frauenbewegung bedeutsam – bedeutet die Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems die Trennung von unbezahlter Haus- und außerhäuslicher Lohnarbeit (Hervé 2001b: 11).

Ehrkonflikte werden nun zunehmend verrechtlicht, Handel in Form von Verträgen abgewickelt, was die Ausdifferenzierung des Rechts als eigenständiges System begünstigt.

Auch die Wissenschaft setzt die Ehrkommunikation zunehmend außer Kraft. Sie bildet einen Raum, in dem sich sachbezogene Diskussion von ehrbeleidigendem Streit unterscheiden lässt (Schlögl 2011: 58).

Dynastien, lange Zeit die einzig denkbare Staatsform, beginnen absolutistische Strukturen auszubilden. Der absolutistische Staat ist zwar noch religiös gebunden, bildet aber einen eigenen Verwaltungsapparat heraus, der Macht in einem einzigen Zentrum lokalisiert und über loyale Beamte dezentralisiert. Für diesen Beamtenstatus ist ein Adelstitel keine Voraussetzung mehr. Dies sichert den Machterhalt der absolutistischen Staaten, weil es die Austauschbarkeit von Dokumenten und Menschen garantiert (Anderson 2016: 55), zur Beschleunigung von Entscheidungsprozessen führt (Rosa 2014: 55) und zur Ausdifferenzierung eines eigenständigen politischen Systems beiträgt.

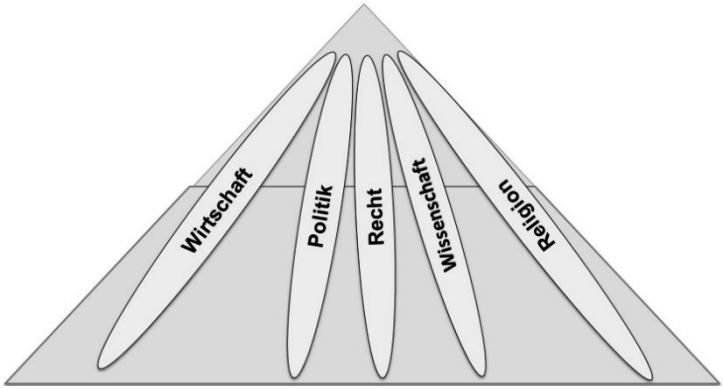
Auch Hilfe beginnt sich von Religion zu lösen: In Folge von Missernten und Pest ist die Bevölkerung dezimiert und dringend auf Arbeitskräfte angewiesen. Betteln wird nun zur Gefährdung der öffentlichen Ordnung und verächtlich. Die Hilfesemantik kippt von der Almosensemantik zur Sündensemantik. Erste Kriterien für „Bedürftigkeit" werden in städtischen Bettelordnungen festgelegt. Die Reformation verändert nicht nur die Sichtweise auf Arbeit, sondern auch auf Armut, die nun als veränderbarer Zustand angesehen wird. Damit kommt der Erziehungsgedanke in die Hilfe, Erziehung soll die „innere Not" bekämpfen. Hilfe beginnt sich also langsam von Religion zu lösen, ist aber noch nicht eigenständig, sondern an Politik und Erziehung gebunden.

Mit der Erfindung des Buchdrucks 1440 beginnt die Umwandlung der Welt von einer Anwesenheits- zu einer Schriftgesellschaft. Aber noch bleibt schrift-

liche Kommunikation auf eine kleine, lateinisch-schreibende Elite begrenzt. Erst mit der Ablösung des Lateinischen durch die Volkssprachen und die Entstehung des Printkapitalismus setzt sich Schrift als Kommunikationsmedium durch (Anderson 2016). Geradezu symbolisch für diesen Prozess steht Martin Luther, der mit dem Anspruch, jeder solle die Bibel lesen können, das Latein entthront (vgl. hierzu auch Kapitel 5.4.3). Um die Bibel für das Volk zu übersetzen, braucht es eine Sprache, die von Holstein bis Bayern verstanden wird. Luther vereinheitlicht die deutschen Dialekte zum Hochdeutschen. Damit wird der vormals elitäre Leser*innenkreis fundamental ausgeweitet. Nur: Wer die Bibel lesen kann, der kann auch Pamphlete oder Flugblätter lesen – damit wird auch die Entstehung von sozialen Bewegungen ermöglicht. Politik und Religion können Wissen nun nicht mehr steuern, der Printkapitalismus entscheidet nach wirtschaftlichen Erwägungen, welche Texte den Druck lohnen. Auch dadurch gewinnt Wissenschaft an Eigenständigkeit.

Mehr und mehr gerät die Gesamtgesellschaft in den Inklusionssog der Funktionssysteme. Was wichtig ist, wird dort entschieden und jedes Funktionssystem regelt selbst, welche Themen es aufgrund welcher Regel kommuniziert und welche Positionen es damit Personen verleiht. (Luhmann 2018a: 738f.)

Abbildung 3: Ausdifferenzierung von Funktionssystemen im Übergang zur Moderne




Quelle: Eigene Darstellung

Durch die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme löst sich die Gesellschaft von der Vorherrschaft der Religion – sie verliert ihre Spitze. „Einzelne Funktionen lösen sich aus den Ständen und werden eigenständig. Säkularisierung erscheint unter diesem Aspekt nicht so sehr als das Gottloswerden der Gesellschaft, sondern als Unabhängigkeit der anderen Subsysteme von der Religion“ (Walz 2004: 59). Weil Religion ihren Einfluss auf andere Funktionssysteme

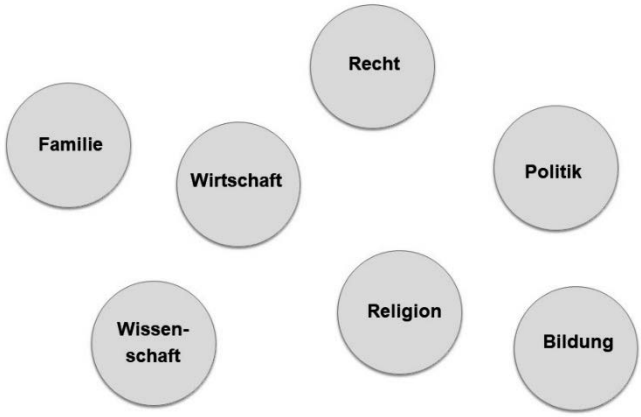
verliert, ist nunmehr viel mehr denk- und sagbar. Dinge können grundsätzlich in Frage gestellt, anders und neu diskutiert werden.

Die Gesellschaft braucht die Schichten nicht mehr, um ihre Funktionen zu erfüllen. Die undurchlässige Schichtengesellschaft zerfällt in verschiedene Funktionssysteme: Sie wandelt sich von einer Gesellschaft, die gesellschaftliche Funktionen integrativ in Ständen bereitstellt, zu einer Gesellschaft, in der Teilhabe die Differenzierung nach Herkunft nicht mehr erfordert. Die Stände verlieren allmählich ihre Legitimation und Orientierungsfunktion. Zunehmend muss jede*r selbst – und zwar rational – entscheiden, wie man sich verhalten will. Diese Zumutung der Rationalität nimmt den Namen „Aufklärung“ an (Luhmann 2018a: 741).

## 2.3 Die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft

Die stratifizierte Gesellschaft zerfällt in einzelne Funktionssysteme, die den gesellschaftlichen Fortbestand regeln. Die wichtigsten sind Politik, Wissenschaft, Erziehung, Recht, Familie, Religion, Medizin und Kunst (Baraldi 2019b: 68).

Abbildung 4: Die moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft




Quelle: Eigene Darstellung

Religion ist nur noch ein System unter vielen, sie hat immer noch gesellschaftliche Bedeutung, verliert aber ihre Steuerungsfunktion für andere Funktionssysteme. Sie kann beispielsweise der Wissenschaft nicht mehr vorschreiben, wie sie zu forschen und zu lehren hat, sie kann die Entwicklung von weltlichen

Schulen und die Idee einer „Volksbildung“ nicht verhindern, sie muss hinnehmen, dass sich Politik für anti-religiöse Kräfte öffnet. Jedes System erfüllt nur noch eine Funktion für die Gesellschaft: Die Wirtschaft ist nur noch für das Wirtschaften zuständig und muss sich nicht um Politik kümmern, die Wissenschaft betreibt nur noch Wissenschaft und überlässt das Erziehen dem Erziehungssystem. Die Politik macht Politik und darf das Rechtssystem nicht in Frage stellen.

Funktionen werden damit monopolisiert, denn sie können von keinem anderen System übernommen werden. Dies macht die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft besonders leistungsstark: Im Politiksystem kann mehr, besser und schneller politisch kommuniziert werden als auf einem Fürstenhof, moderne Wissenschaft kann mehr und vor allem einfacher Erkenntnisse hervorbringen als die mittelalterlichen Universitäten oder Klöster, und die Wirtschaft mit ihren modernen Unternehmen kann mehr herstellen und verkaufen als ein mittelalterlicher Handwerksbetrieb. Weil die moderne Gesellschaft leistungsstärker wird, wird sie auch ein Stück weit „besser“ (Luhmann 2018a: 793). Sie wird insgesamt wohlhabender (Grebing 1985: 88) und spätestens im Kaiserreich fangen auch die Arbeiter*innen an, von diesem Wohlstand zu profitieren: Der Lebensstandard steigt deutlich (Hohorst/Kocka/Ritter 1975: 95), die medizinische Versorgung wird besser (ebd.: 142), die Ausbildungszeiten länger (ebd.: 143).

Die Kommunikation in den Funktionssystemen folgt einer systemeigenen Logik (Berghaus 2011), einem Leitwert, an dem es seine Kommunikation orientiert: Im Wissenschaftssystem orientiert sich die Kommunikation beispielsweise an der Wahrheit, in der Wirtschaft am Eigentum und im Recht an Gerechtigkeit (Esposito 2019a). Den Leitwert transferiert das System in eine Differenz, mit der es seine Umwelt beobachtet und die systemeigene Kommunikation organisiert. Diese beobachtungsleitende Differenz der Funktionssysteme nennt Luhmann „Codes“, sie filtern Information (Esposito 2018). Auf Grundlage des Codes entwickeln Funktionssysteme Programme, die den Code konkretisieren. Die Programme geben Auskunft darüber, was beispielsweise im Wissenschaftssystem unter „wahr/unwahr“ im konkreten Fall verstanden werden soll. Solche Programme sind beispielsweise Theorien und Formeln in der Wissenschaft oder Gesetze und Verfahren im Rechtssystem. Programme weichen die strenge Binarität des Codes auf, denn sie können auch systemfremde Kriterien berücksichtigen (Esposito 2019c). So kann beispielsweise eine wissenschaftliche Theorie Elemente des Religionssystems beinhalten, Forschungsmethoden können sich an Erfordernissen der Politik orientieren. Während der Code gleich bleibt, können sich Programme verändern (ebd.).

Codes und Programme vereinfachen also die Zuordnung von Kommunikation zu bestimmten Funktionssystemen: Die Frustration über die Missernte ist eine Kommunikation des Wirtschaftssystems, der Fluch über die Untätigkeit

der Obrigkeit eine politische Kommunikation und das Gebet, das die Hoffnung auf Besserung enthält, dem Religionssystem zuzuordnen.

Teilhabe verläuft in der Moderne nicht mehr über Schichten, sondern über Funktionssysteme. Individuen müssen sich kommunikativ in Funktionssysteme einbringen können. Diese Funktionssysteme funktionieren prinzipiell für alle gleich: Das moderne Bildungssystem kennt nur noch die Lernenden und Lehrenden und wird blind für religiöse Unterschiede, im Wirtschaftssystem bringt ein Adelstitel keinen Vorteil mehr und Politik funktioniert auch, wenn eine Frau ein Land regiert. Eine bestimmte Herkunft ist für die Teilhabe in Funktionssystemen nicht mehr erforderlich (Luhmann 2018a: 735), „Ehre" kein Kriterium mehr, um erfolgreich in Funktionssystemen zu kommunizieren. Qualifikation, Talent und Eignung treten an ihre Stelle, beides wird verzeitlicht und im Lebenslauf aufgelöst (Rosa 2014: 342).

Funktionssysteme adressieren Individuen nicht als Bauer oder Bäuerin, als Protestant*in oder als Adlige*n, sondern differenzieren Teilnahmebedingungen aus, die scheinbar für alle gleichermaßen gelten (Hellmann 1996: 53ff.; Luhmann 2018a: 735), dennoch „bleibt der Zugang mehr oder weniger schichtabhängig" (Buskotte 2006: 92). Die Ausdifferenzierung von Funktionssystemen lässt sich an spezialisierten Rollen beobachten (Stichweh 1988: 261; Mayrhofer 2009: 3; Luhmann 2018a: 771). Menschen werden in ihrer jeweiligen Rolle – mal als Kläger*in, mal als Schüler*in, als Konsument*in und mal Steuerzahler*in – adressiert. Diese Rollen sind komplementär und asymmetrisch (Luhmann 2018a: 749), so findet sich die Anwält*in und die Angeklagte, die Politiker*in und die Wähler*in, die Sportler*in und die Fans. Funktionssysteme unterscheiden also zwischen Leistungsrollen und Publikumsrollen (Stichweh 1988), wobei die Leistungsrollen häufig als Beruf ausgeübt werden. Die Publikumsrolle wird nun generalisiert, sie wird unabhängig von Herkunft gedacht und sie wird universalistisch behandelt: Die Schule sollte alle Schüler*innen gleichbehandeln, das Rechtssystem alle Angeklagten und das Wissenschaftssystem alle Studierenden. Der Bevölkerung wird Zugang zu dieser Publikumsrolle versprochen (ebd.) und das Brechen dieses Versprechens wird legitimationsbedürftig (Luhmann 2018a: 626).

Die Rollenausübung ist fremdbestimmt, denn die Rollen sind vorgegeben (Hellmann 1996: 53ff.). Die verschiedenen Rollen erfordern ein Wissen darüber, welche Kommunikation in den jeweiligen Systemen erwartet wird. Die einzelnen Systeme setzen ihre eigenen Rollenerwartungen absolut, sie berücksichtigen die Rollen anderer Funktionssysteme nicht (Luhmann 2018a: 748, 2018b: 572). Die Rollenerwartungen, die an das Individuum gestellt werden, sind in der Moderne hochkomplex. Der Mensch wird zum freien Wanderer zwischen den Funktionssystemen (Beck 2006: 10), zu einer „Person", die unterschiedliche Rollen managen muss (Luhmann 2018b: 570). Mit dem Begriff „Person" grenzt sich Luhmann von humanistischen Vorstellungen des Menschen als Einheit oder Ganzheit und macht damit darauf aufmerksam, dass ein

Individuum in jedem System etwas anderes ist, aber als Einheit vorgestellt wird (Luhmann 2018a: 621). Vormoderne Grenzziehungen waren auch Grenzziehungen zwischen Menschen, in der Moderne verlaufen diese Grenzziehungen zwischen Funktionssystemen, damit zwischen Rollen und „durch die Person hindurch". Je besser eine Person unterschiedliche funktionsspezifische Rollen zu spielen vermag, je besser sie diese zu einer Person vereinigt, desto eher können Bedürfnisse und Wünsche artikuliert und erfüllt werden.

Die sogenannten „symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien", etwa Macht, Eigentum und Geld, wissenschaftliche Wahrheit und Reputation oder bestimmte Werte erleichtern den Zugang zu Funktionssystemen, sie motivieren dazu, eine Kommunikation eher anzunehmen (Corsi 2019b: 191). Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien waren auch schon in der vormodernen Gesellschaft relevant, werden nun aber noch stärker generalisiert, sie funktionieren weitgehend autonom.

Die Gesellschaft hat damit ihre grundlegende Differenzierungsform geändert: Sie hat sich von einer Gesellschaft, die Personen integrativ über Schichten inkludiert, zu einer Gesellschaft gewandelt, die ihr Fortbestehen über die Inklusion in Funktionssystemen sichert. Die Gesellschaft braucht die Ungleichheit der Stände nicht mehr, sie kann auf die Ordnung verzichten, die diese Ungleichheit legitimiert (Luhmann 2018a: 620). „Demokratie" ist das neue politische Ordnungsprinzip, das der modernen Gesellschaft entspricht. Wenn die Gesellschaft Ungleichheit weder faktisch noch legitimatorisch benötigt, wie kommt es dann, dass Ungleichheiten dennoch fortbestehen?

Eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft bedeutet nicht, dass Segmentierung oder Stratifizierung „ersatzlos gestrichen" werden, sondern dass dies das primäre, dominante Ordnungsmuster der Gesellschaft ist, segmentäre und stratifizierende Gesellschaftsformen bestehen jedoch weiter fort. Die Verteilung der Kommunikationsmedien, der Zugang zu Funktionssystemen und bestimmten Rollen innerhalb dieser Funktionssysteme bleiben erstens zunächst schichtabhängig. Im Laufe des 19. Jahrhunderts verschiebt sich die Differenz von „Adel/Volk" hin zu sozialer Klasse, was die Willkür und Konstruktivität dieser Ungleichheit mehr ins Zentrum rückt (ebd.: 773).

Zweitens ist es Inklusion eigen, dass sie immer auch Exklusion hervorbringt. Inklusion gibt es nur, wenn Exklusion möglich ist. „Erst die Existenz nicht integrierbarer Personen oder Gruppen lässt soziale Kohäsion sichtbar werden" (ebd.: 620). Exklusion kann sich nur auf einzelne Funktionssysteme, nicht auf „die Gesellschaft" beziehen, weil es keinen Platz außerhalb von Gesellschaft geben kann. Auch eine Exklusion aus allen Funktionssystemen ist nicht möglich, weil dies den sozialen Tod bedeuten würde. Der Ausschluss aus einem System birgt aber die Gefahr, auch aus anderen Funktionssystemen ausgeschlossen oder im Zugang behindert zu werden: Wer beispielsweise keine Arbeit hat, wird schlechter eine Wohnung finden, ist medizinisch schlechter versorgt und hat weniger Zugang zu Bildung. Wer im Zugang zu einem Funk-

tionssystem behindert wird, kommt häufig in anderen nur in der Publikumsrolle, nicht in der Leistungsrolle vor (Corsi 2019a; Kleve 2007).

Der Exklusionsbereich ist dabei nicht zu verwechseln mit Marginalisierung, denn der Exklusionsbereich ist gekennzeichnet durch die Abwesenheit von Reziprozitätserwartungen (Luhmann 2018a: 622). Im Exklusionsbereich finden sich Menschen wieder, von denen man „gar nichts mehr erwartet". Hier kommen die von Exklusion Bedrohten häufig nur in der Publikumsrolle vor, etwa als Patient*in, als Zögling oder als Angeklagte*r. Inklusion bedeutet die Teilhabe am Kommunikationsvorgang, wichtig ist, dass „in der Kommunikation Menschen bezeichnet, also für relevant gehalten werden" (Luhmann 1994 zit. n. Weber/Hillebrandt 1999: 213). Wessen Kommunikation nicht für relevant gehalten wird, wird nur noch als Körper wahrgenommen (Corsi 2019a; Luhmann 2018a: 632). Im Exklusionsbereich fehlt die Zeittaktung der Funktionssysteme, Zeithorizonte werden kurzfristig (ebd.: 633).

Diese Exklusion erfolgt durch die Codes der Funktionssysteme, insbesondere aber durch ihre Programme. Funktionssysteme behandeln zwar einerseits den Zugang für alle als Normalfall (ebd.: 844), andererseits nehmen die Programme keine Rücksicht auf individuelle oder milieuspezifische Kommunikationsmuster. Sie sind für die einen eher anschlussfähig als für andere. Die Teilhabe an einem Funktionssystem ist an bestimmte Anforderungen geknüpft, dies verlangt die „hochkomplexe Ausbildung bestimmter Kenntnisse, Fähigkeiten und Verhaltensweisen" (Hellmann 1996: 54).

Denn die Annahme von Kommunikation kann durch symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien erhöht werden. Zu diesen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien gehören, neben Geld und Macht, auch Werte. Die Werte der Arbeiter*innen sind aber häufig nicht die „richtigen Werte", um die Annahme von Kommunikation zu erleichtern. Diese Ungleichheit in der Annahme von Kommunikation verstärkt sich durch die „Reflexivität" dieser Medien: Wer hat, dem wird gegeben. Mit Geld lässt sich Geld vermehren, mit Macht Macht etc. Die zentralen Konflikte der Gesellschaft machen sich an der ungleichen Verteilung dieser Kommunikationsmedien, an ihrer „diabolischen Wirkung" (Kern 2008: 26), fest.

Darüber hinaus sind zwar Funktionssysteme prinzipiell für alle gleich, nicht aber ihre Organisationen, in denen Entscheidungen getroffen werden. Über Organisationen kann ein System nach außen kommunizieren, sie sind die Akteure der Funktionssysteme. Organisationen sind wählerisch, „sie schließen alle aus mit Ausnahme der hochselektiv ausgewählten Mitglieder" (Luhmann 2018a: 844). Organisationen verwalten die „Diskriminierungskompetenz" (Mayrhofer 2009: 4) der Systeme. So können bürgerliche Frauen im Analysezeitraum zwar über Politik sprechen, und ihre Kommunikation ist dann auch eindeutig dem Politiksystem zuzuordnen, sie können aber keiner politischen Vereinigung beitreten. Sie dürfen über wissenschaftliche Veröffentlichungen in Lesekreisen diskutieren, der Zugang zu Universitäten bleibt ihnen aber ver-

sperrt. Sozialdemokrat*innen dürfen zwar in staatlichen Betrieben arbeiten, aber der Staat verweigert ihnen die Verbeamtung, sie dürfen weder Lokführer noch Postbeamte werden (Abendroth 1997).

Schließlich sind „krasse Unterschiede der Lebenschancen" ein „Nebenprodukt des rationalen Operierens der Funktionssysteme" (Luhmann 2018a: 774). Denn je leistungsfähiger die Funktionssysteme werden, je mehr sie sich von der gesamtgesellschaftlichen Kommunikation lösen, desto blinder werden sie für Folgeprobleme, die aus dieser Hochleistung resultieren (ebd.: 800). Folgeprobleme des Wirtschaftens sind beispielsweise Umweltverschmutzung und Armut, Folgeprobleme von Politik können Krieg und Vertreibung sein. Da die Gesellschaft ihre Spitze verloren hat, gibt es keine Instanz mehr, die für solche Probleme zuständig wäre (ebd.: 802): Die Wissenschaft interessiert sich für Umweltverschmutzung nur, wenn sie hierzu Forschung betreibt, Menschenrechtsverletzungen werden nur dann im Rechtssystem virulent, wenn es eine Kläger*in gibt, soziale Ungleichheit interessiert die Politik nur dann, wenn es um Machterhalt geht. Es gibt keine Zentralinstanz mehr, die für diese Probleme zuständig ist. „Die Gesellschaft selbst kann nicht handeln" (ebd.).

Der möglichen Gleichheit aller Menschen steht eine faktisch fortbestehende Ungleichheit entgegen (ebd.: 630). Teilhaberechte werden zur grundlegenden Konfliktlinie moderner Gesellschaften. Die Differenz zwischen möglicher Gleichheit und faktischer Ungleichheit entzieht der alten Ständeordnung zunehmend ihre Legitimation. Ungleichheit – und dies ist der fundamentale Unterschied zur stratifizierten Gesellschaft – ist nun nicht mehr die einzig denkbare Ordnung, sie erscheint vor dem Hintergrund der potentiellen Gleichheit als Ungerechtigkeit. Weil die Gleichheit im Moment nicht eingelöst werden kann, wird sie verzeitlicht: Wenn die Welt nicht jetzt besser sein kann, dann doch in der Zukunft (ebd.: 626). Über den Weg dorthin wird freilich gestritten, und soziale Bewegungen, Parteien, Kirchen und Wissenschaftler*innen entwickeln hierzu sehr unterschiedliche Ideen.

Die Moderne befreit den Menschen aus den Zwängen der Ständegesellschaft. Die moderne Gesellschaft erfordert Freiheit, die den Menschen von den Normen seiner primären Lebenswelt löst. Inklusion setzt damit Desintegration in einem bestimmten Maß voraus. Wer zu sehr in einem Sozialsystem verhaftet ist, wird in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft weniger erfolgreich sein (Mayrhofer 2009: 4). Die Funktionssysteme bieten jedoch keine Identität mehr: „Steuerzahler*in", Schüler*in oder „Patient*in" sind Rollen, keine Identifikationsfolien, die im Leben Orientierung bieten.

Deshalb tritt die neue Freiheit janusköpfig auf: Sie ist zum einen das Versprechen der Moderne, den Menschen von den Vorgaben von Religion, Familie und Nachbarschaft zu befreien. Sie eröffnet die Möglichkeit, auch anders handeln, anders denken und kommunizieren zu können (vgl. hierzu auch Esposito 2018: 212). Dies bedeutet aber auch, dass jede Entscheidung das Risiko mit sich bringt, dass eine andere Entscheidung sinnvoller gewesen wäre (Beck

2006). Durch die Loslösung von Primärbindungen werden diese Entscheidungen verstärkt dem Individuum aufgebürdet. Semantisch spiegelt sich dies in der Individualitätsrhetorik vom „Subjekt“ oder der „Autonomie“ wider (Kneer/Nassehi 2000: 162). Diese Rhetorik bringt aber noch keine neue Ordnung mit sich, sie beinhaltet zudem eine Paradoxie: So wird der Mensch auf der einen Seite zum Individuum unter Individuen, er soll nun gleichzeitig sowohl einzigartig als auch gleichartig sein. Er ist ein Abziehbild der Menschheit, aber dieses Abziehbild darf keinem anderen gleichen. Die Herausforderung zum Individuum der Menschheit oder zum menschlichen Individuum zu werden, bleibt eine individuelle Herausforderung. Auf der anderen Seite ist die Rollenausübung in den Funktionssystemen nur dann erfolgreich, wenn es den Menschen gelingt, Integrität und Identität herzustellen (Hellmann 1996). In diesem Punkt überschneiden sich Freiheit und Gleichheit: Um an Funktionssystemen teilzunehmen, muss der Mensch frei sein, diese Freiheit erschwert aber seine Integrität, die wiederum Voraussetzung für die Teilnahme an Funktionssystemen ist. Inklusion und Identität bleiben aufeinander bezogen (Luhmann 2018a: 1037).

Der Mensch ist mehr als die Summe der Rollen, die er in den Funktionssystemen spielt. Als „Integrationsinstanz par excellence“ wird klassischerweise die Familie genannt (Baraldi 2019a), damit verbunden wird meist die Klage über ihren Bedeutungsrückgang. An ihre Stelle treten Freundschaften, sie ersetzen die Solidarität der Schichten und die Anonymität der Funktionssysteme, indem sie lebensweltliche Beziehungen stiften. Dennoch: Die Bürde, zu einer „ganzen Person“ zu werden, trägt der Mensch selbst. Freiheit bedeutet dann immer auch die Last, mit dieser Freiheit umzugehen.

Wer ist man, wenn man immer auch jemand anders sein kann? Die Gesellschaft gibt zunehmend weniger Antworten auf diese Frage, sie integriert den Menschen nicht mehr als Menschen, sondern nur noch als Personen, die ihre Identität durch Selbstreflexion selbst herstellen (Kneer/Nassehi 2000: 160). Religion ist nur noch ein Funktionssystem unter vielen, verliert ihre Verbindlichkeit und kann nur noch bedingt Sinn stiften. Die Werte in der Moderne sind nicht mehr allein an Religion gebunden, sondern werden vielfältiger.

Unter diesen Werten wird Nationalismus als Ersatzvorstellung für Religion besonders bedeutsam (Luhmann 2018a: 743). Mit dem Bedeutungsverlust der Religion geht nicht nur Orientierung verloren, sondern auch Hoffnung. Das Gefühl, dass „alles Ständische verdampft“ (Marx/Engels 2014 [1848]) und den Menschen der Boden unter den Füßen weggezogen wird, erhöht sich noch einmal durch die permanente Beschleunigung der Gesamtgesellschaft: Im Zuge von Industrialisierung werden Arbeitsprozesse extrem beschleunigt. Im Kapitalismus wird Zeit ein Wettbewerbsvorteil. Spätestens zum Ende des 19. Jahrhunderts, mit dem zweiten Industrialisierungsschub, wird die ganze Gesellschaft in einen unvergleichlichen Beschleunigungssog gezogen. Denn die Beschleunigung in einem System setzt andere Systeme unter Druck, sich eben-

falls zu beschleunigen: Technische Entwicklungen der Wissenschaft üben beispielsweise Druck auf die Wirtschaft aus, diese zu vermarkten, die Vermarktung erfordert eine Infrastruktur, die zunehmend die Politik zur Verfügung stellen muss. Politik ist wiederum auf Kredite der Wirtschaft angewiesen (Rosa 2014).

Mit der Beschleunigung der Gesamtgesellschaft entstehen Synchronisationsprobleme (Nassehi 2011). Denn diese Gesellschaft funktioniert nur, wenn Familienzeiten mit Arbeitszeiten, Lieferzeiten mit Verkaufszeiten, religiöse Feiertage und Arbeitstage, politische Entscheidungen mit gesellschaftlichen Notwendigkeiten getaktet werden. Durch diesen permanenten Synchronisationsdruck gerät die Gegenwart zum kurzfristigen Entscheidungsraum (ebd.), sie scheint zu schrumpfen. Die Menschen geraten in Stress, „Neurasthenie" wird Ende des 19. Jahrhundert der zeitgenössische Ausdruck einer beschleunigten Gesellschaft (Dudek 1997: 55; Bruch 1989: 137). Zunehmend wird das Unbehagen an dieser Beschleunigung der Gesellschaft zum Thema. „Auf dem laut lärmenden Basar der Gegenwartskritik", schreibt der Kulturhistoriker Peter Borscheid, „gehört das Mäkeln am Leben auf der Überholspur zum guten Ton" (Borscheid 2004). Vor diesem Hintergrund entsteht die Kulturkritik der Jahrhundertwende, die mit dem „rasanten Modernisierungsprozess im 19. Jahrhundert zusammenhängt" (Schreiber 2014: 20). Sehnsucht nach Gemeinschaft, häufig gepaart mit einer konservativen Orientierung an der alten Ständegesellschaft, wird Ausdruck dieser Kulturkritik (Dollinger 2010).

Zusammenfassend lässt sich die moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft durch folgende Punkte charakterisieren:

Auf der Sachdimension lässt sich die moderne Gesellschaft als eine *Inklusionsgesellschaft* bezeichnen, eine Gesellschaft also, in der Teilhabe nicht mehr an Stand gebunden ist, sondern für alle gleich über Funktionssysteme geregelt wird.

Auf der Sozialdimension ist diese Gesellschaft als desintegrierte Gesellschaft zu bezeichnen. Wer zu sehr an seine lebensweltlichen Kontexte gebunden ist, sozial und räumlich nicht mobil ist, dem ist die Teilhabe an Gesellschaft erschwert. Die Inklusionsgesellschaft führt also zum *Verlust von Integration*. Die Herstellung von Identität wird eine der großen Herausforderungen für den Menschen in der modernen Gesellschaft.

Auf der Zeitdimension nimmt die *Komplexität* dieser Gesellschaft zu, sie beginnt sich zu beschleunigen, die Zukunft wird offen und kontingent. Als Folge dieser Ausdifferenzierung entstehen unbeabsichtigte *Nebenfolgen*, beispielsweise soziale Ungleichheit und Umweltzerstörung.

Soziale Arbeit und soziale Bewegungen, so die These dieser Arbeit, sind spezifische Antworten auf diese Umbrüche der modernen Gesellschaft.

# 3 Soziale Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit als Kommunikationssysteme

Soziale Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit betrachte ich aus einer systemtheoretischen Perspektive als Kommunikationssysteme. Was ist darunter zu verstehen? Der erste Teil des Begriffs verweist darauf, dass es sich um *Kommunikation* handelt. Es geht also nicht um Menschen und ihre Motive, sondern um das, was in Theorien der Sozialen Arbeit und in sozialen Bewegungen kommuniziert wird (Kerbs/Reulecke 1998a: 12). Denn soziale Bewegungen existieren auch noch, wenn einzelne Menschen die Bewegung verlassen. Zudem ist es nicht der Protest an sich, der für Irritation sorgt, sondern die Kommunikation über den Protest (Großbölting 2004; Werner 2019).

Der zweite Teil des Begriffs Kommunikations*system* verweist darauf, dass die Kommunikation innerhalb der Arbeiter*innen-, Frauen- und Jugendbewegung aneinander anschließt. Denn jede Kommunikation bezieht sich auf eine vorangegangene und eröffnet Anschlussmöglichkeiten für folgende. Ein Wort entfaltet seine Bedeutung durch andere Wörter, die ihm voran- und nachgestellt werden und so einen Satz bilden. Ein Satz wird durch vorangehende Sätze bedeutsam und bildet Anschlussmöglichkeiten für nachfolgende Sätze. Wie ein Ton erst durch vorangegangene und folgende Töne zur Melodie wird, so entfaltet auch Kommunikation erst durch vorangegangene und nachfolgende Kommunikation Sinn (Buskotte 2006: 109). Diese Kommunikation bildet durch Wiederholungen Strukturen aus, eine Gewohnheit des Sprechens: Bestimmte Anschlusskommunikation wird wahrscheinlicher als andere. Es ist dann zwar noch alles sagbar, aber die Wahrscheinlichkeit, dass eine der vorangehenden Kommunikation passende gewählt wird, ist groß. Beispielsweise ist es zwar prinzipiell möglich, dass die Frauenbewegung über Kochrezepte kommuniziert, aufgrund der vorausgegangenen Kommunikation jedoch unwahrscheinlich. Die Kommunikation eines Systems schließt einerseits aneinander an, andererseits selektieren Erwartungen Anschlusskommunikation, das System beginnt sich selbstreferentiell zu schließen.

Durch Wiederholungen, Systematisierung und zum Teil auch Dogmatisierung (Luhmann 1993: 51) bilden sich relativ zeitstabile Strukturen aus, die Kommunikation erwartbar machen und das Sagbare limitieren. Diese Erwartungen beziehen sich nicht nur auf Inhalte und Themen, sondern auch auf die Art und Weise, wie gesprochen wird.

Eine Gewohnheit des Sprechens bildet sich nicht nur auf der Ebene von Begriffen aus, sondern im Kommunikationssystem insgesamt: Durch Wiederholung werden Bedeutungen erwartbar (Koselleck 2002: 40), es bilden sich bestimmte „Sinntypen“ heraus, eine systemeigene Semantik.

Semantiken sind also nicht bloß bestimmte erfolgreiche Begriffe, sondern Typisierung von Wissen sowie das Ensemble von Sinnverarbeitungsregeln (also z.B. unterschiedliche Deutungsmuster und Themen), die in verschiedenen sozialen Kontexten benutzt werden können. (Staehli 2012: 215)

Semantik ist „generalisierter, relativ situationsabhängig verfügbarer Sinn" (Luhmann 1993: 19), ein „Denk- und Vorstellungsschemata" (Großbölting 2004: 307), ein Bedeutungsmuster (Luhmann 1993). Ich gehe davon aus, dass in allen hier analysierten Kommunikationssystemen anders kommuniziert wird, dass sich die Systeme semantisch voneinander unterscheiden lassen. Dennoch ist diese Semantik nicht losgelöst von ihrer Umwelt, sie muss gesamtgesellschaftlich anschlussfähig bleiben.

Soziale Bewegungen und Soziale Arbeit betrachte ich im Folgenden als Kommunikationssysteme, die durch ihre systemeigene Semantik charakterisiert sind.

## 3.1 Soziale Bewegungen

Der Bewegungsforscher Joachim Raschke unterscheidet Bewegungen nach ihrer grundlegenden Zielintention (Raschke 1985: 110): Während Machtbewegungen nach staatlich-politischem Einfluss streben, versuchen die sogenannten Kulturbewegungen die Gesellschaft durch „Änderung des Individuums und der sozialen Beziehungen" (ebd.: 112) zu beeinflussen. Typische Machtbewegungen sind beispielsweise die Arbeiter*innenbewegung, die zweite Frauenbewegung, globalisierungskritische Bewegungen wie „Fridays for Future" oder die Bewegung für Geflüchtete und illegalisierte Menschen. Typische Kulturbewegungen sind die lebensweltreformerischen Bewegungen um die Jahrhundertwende, die Hippies oder die Bewegung für nachhaltigen Konsum. Machtbewegungen setzen an gesellschaftlichen Strukturen an, Kulturbewegungen setzen auf die Entwicklung neuer Lebensweisen, die dann auf die Gesamtgesellschaft zurückwirken sollen (Kerbs/Reulecke 1998a: 11; Nassehi 2020: 135; Raschke 1985).

Die Arbeiter*innenbewegung ist in diesem Sinne eine klassische Machtbewegung, die Jugendbewegung eine Kulturbewegung (Selheim 2013: 94). Die bürgerliche Frauenbewegung wird in der Literatur häufig als Machtbewegung bezeichnet (Raschke 1985: 109ff.) und besonders in der Sozialen Arbeit als Bewegung beschrieben, die sich gegen (patriarchale) Strukturen zu Wehr setzt (Feustel 2020; Böhnisch 2014: 31; Wagner/Wenzel 2009). Es gibt aber einige Hinweise darauf, dass sich die erste bürgerliche Frauenbewegung selbst eher als Kulturbewegung aufgefasst hat. Sie ist, so wird sich im Laufe der Analyse zeigen, eine Bewegung, die sich genau an der Schnittstelle zwischen Macht- und Kulturbewegung befindet (Lange 1927d). Die Einteilung sozialer Bewe-

gungen in Macht- und Kulturbewegung ist analytisch hilfreich, jedoch nicht trennscharf und weist Überschneidungen auf, sodass der Terminus der „primären Macht- und/oder Kulturorientierung“ (Raschke 1985: 111; vgl. hierzu auch Roth 2021: 15) passender ist.

Machtbewegungen sind Folge einer Inklusionsgesellschaft, die das Versprechen von Gleichheit nicht einhält:

> Alles Denken der sozialen Bewegungen nimmt seinen Ausgang von den großen Ideen der Aufklärungsphilosophie. Zum ersten Mal in der Weltgeschichte hat die Aufklärung das Bild einer befreiten Menschheit entworfen. Was der Aufklärung eine Hoffnung war, das ward der sozialen Bewegung zum noch unerfüllten und doch erfüllbaren Programm. (Hofmann/Abendroth 1974: 8)

Sie entstehen, weil Ungleichheit als Ungerechtigkeit erlebt wird und machen genau dies zum Thema. Typische Protestformen sind Demonstrationen oder Streiks. Kulturbewegungen sind Antwort auf die Freisetzung des Individuums in der modernen Gesellschaft, die Chance und Bürde zugleich sein kann, denn die Aufgabe, Identität herzustellen, liegt nun beim Individuum allein. Kulturbewegungen bieten hier einen Ausweg, durch kleine, überschaubare Gemeinschaften stiften sie Orientierung in der Frage, wer man ist und wie man zu leben hat. In der Kommunikation spielen Kleidung und Symbole eine große Rolle, Kommunikation also, in der sich Lebensstil repräsentiert und die Komplexität reduziert. Die Unterscheidung von Macht- und Kulturbewegung spiegelt die Diskussion um „Umverteilung“ oder „Anerkennung“ wider (Fraser/Honneth 2003) oder die Trennung von Sozialarbeit als Inklusionsinstanz und Sozialpädagogik als Integrationsinstanz.

Kulturbewegungen und Machtbewegungen richten ihre Kommunikation an einem Leitwert aus (Kern 2008: 179; Ahlemeyer 1995: 218ff.). Kulturbewegungen kritisieren den Werteverlust in der modernen Gesellschaft. Es ist naheliegend, dass der Leitwert von Machtbewegungen „Gleichheit“ ist (Holzer 2012; Weber/Hillebrandt 1999: 105), für Kulturbewegungen „(er-)Leben“ (Klönne 1984: 100; Ahlemeyer 1995: 218; für neue soziale Bewegungen geradezu paradigmatisch Redecker 2020).

Der Leitwert sagt nichts über die politische Ausrichtung der Bewegung aus: Progressive Bewegungen akzeptieren die neue gesellschaftliche Ordnung, kritisieren aber, dass diese Ordnung gesellschaftlich nicht eingelöst wird. Konservative Bewegungen äußern ein Unwohlsein mit einer Gesellschaft, die keine Spitze mehr kennt und für die Wertepluralismus konstitutiv ist. Konservative Bewegungen orientieren sich häufig an einheitsstiftenden Werten wie „Religion“ oder „Nation“. „Soziale Ordnung ist die andere Seite der Kontingenz, die andere Seite der Beliebigkeit“ (Kneer/Nassehi 2000: 14).

Ob es sich bei einer Macht- oder Kulturbewegung um eine progressive oder eine konservative Bewegung handelt, wird erst durch die Auslegung der Diffe-

renz ersichtlich, unter der eine Bewegung ihre Umwelt beobachtet und Kommunikation organisiert.

Während der Leitwert bewegungsübergreifend gilt, variiert die beobachtungsleitende Differenz von Bewegung zu Bewegung: So bezieht die Arbeiter*innenbewegung den Leitwert „Gleichheit“ auf die Differenz von Arbeit und Kapital bzw. „Arbeiterklasse/Bürgertum“, die Frauenbewegung auf die Differenz der Geschlechter (Schüler 2004). Kulturbewegungen wie die Jugendbewegung transferieren den Wert Leben ebenfalls in einer beobachtungsleitenden Differenz, die für die Jugendbewegung „echt/unecht“ zu sein scheint (Hein 1984; Schlumm 1984; Autsch 2000: 34; in der Selbstbeschreibung beispielsweise Vincent 1913; Hermann 1913). Programme spezifizieren, was unter der Leitdifferenz genau zu verstehen ist. Programme der Bewegungen können beispielsweise Manifeste, Gründungsmythen oder Satzungen sein. Soziale Bewegungen bestehen aus Kommunikation. Kommunikation bedeutet dabei nicht zwangsläufig Sprache. Um als Kommunikation zu gelten, ist lediglich wichtig, dass mit einem Ereignis etwas mitgeteilt wird und dies auch als Mitteilung verstanden wird. Ein Stöhnen, weil das Essen nicht reicht, Wut, weil Arbeit ausbeutet, ein gelangweiltes Gesicht – all das kann Kommunikation sein. Auch Gewalt ist Kommunikation, sie ist, weil „sie das Fürchten lehrt, ein kommunikatives Ereignis ersten Ranges“ (Luhmann 2018a: 797).

Innerhalb der Bewegungskommunikation lassen sich zwei Formen der Kommunikation beobachten, die spezifisch für dieses System sind: die Mobilisierungskommunikation und die Protestkommunikation:

Nach Ahlemeyer (1995: 88ff.) liegt das spezifische der Mobilisierungskommunikation darin, dass an einen Sinnvorschlag eine Handlungsaufforderung gekoppelt wird, und es liegt nahe, dass es sich bei diesem Sinnvorschlag um „Solidarität“ handelt. Solidarität appelliert an den Einzelnen, sich an einem Kommunikationssystem aufgrund des Leitwertes zu beteiligen, sie erhöht die Annahme von Kommunikation (Corsi 2019c). Solidarität fordert dazu auf, sich für die Bewegung einzusetzen, auch wenn dies zunächst mit Nachteilen verbunden ist. Solidarität kann in Anlehnung an Ahlemeyer (1995: 88) als „mitlaufende Handlungsaufforderung“ der Bewegung bezeichnet werden.

Soziale Bewegungen zielen darauf, andere Systeme zu irritieren, dazu weichen sie von herkömmlichen Kommunikationsformen ab. Diese abweichende Kommunikation bezeichne ich als „Protestkommunikation“ (zur Abgrenzung von Protest und Bewegung vgl. Wagner 2009).

Um andere Systeme zu irritieren, folgt diese Kommunikation häufig der Logik der adressierten Systeme: Mit Boykotten soll das Wirtschaftssystem irritiert werden, mit einer Demonstration wird meistens das Politiksystem adressiert, das Gleiche gilt für (Massen-)Petitionen. Weil dem Politiksystem unterstellt wird, die Gesellschaft als Ganzes steuern zu können, wird es von sozialen Bewegungen besonders häufig angesprochen.

Protestkommunikation erschöpft sich nicht in klassischen Protestformen wie der Demonstration oder dem Streik. Um als Protestkommunikation zu gelten, ist nicht die Form wichtig, sondern ihre Wirkung: Sie muss entweder auf die Irritation anderer Systeme zielen oder diese unbeabsichtigt bewirken, also als Protest wahrgenommen werden. So war die Protestkommunikation der bürgerlichen Frauenbewegung die Petition, diese konnte jedoch viel weniger Wirkung entfalten als die Berufstätigkeit der bürgerlichen Frau. Wenn eine Frau aus „gutem Hause" um die Wende zum 20. Jahrhundert einen Beruf ergriff oder eine Universität besuchte, dann konnte die Kommunikation über dieses Ereignis irritieren (Hervé 2001b: 27). Es ist also zwischen intendierter und nicht-intendierter Protestkommunikation zu unterscheiden.

Um zu irritieren, sind soziale Bewegungen besonders auf (Massen-)Medien angewiesen (Wagner 2009; Luhmann 2018a: 862), dies gilt besonders für neue soziale Bewegungen, ist aber auch für alte soziale Bewegungen nicht von der Hand zu weisen: Ohne mediale Verbreitung bleibt ein Streik oder eine Demonstration ein lokales Ereignis. Da soziale Bewegungen auf mediale Berichterstattung angewiesen sind, schaffen sie Bilder, die sich hierfür besonders eignen (Schankweiler 2019). Man denke beispielsweise an die englischen Suffragetten, die sich weiß kleideten, damit sie auf schwarz-weißen Bildern besonders deutlich hervortraten. Auf einer Demonstration kommuniziert die Masse der Körper, das Gleiche gilt für den Massenstreik.

Auch Kulturbewegungen kommunizieren über Bilder: Sie schaffen Gegenbilder zur kritisierten Gesellschaft, hier sind beispielsweise die Freikörperkultur oder die Hippie-Bewegung zu nennen. Aber auch Gemeinschaft kann über Bilder in Szene gesetzt werden.

Neben dieser Kommunikation in Bildern ist „Gleichzeitigkeit" geeignet, andere Systeme zu irritieren: Gleichzeitigkeit ist eine unwahrscheinliche Form der Kommunikation und diese Unwahrscheinlichkeit wirkt irritierend. Normalerweise schließt sich Kommunikation an Kommunikation, sie ist nicht steuerbar, sie evoluiert planlos in der Zeit. Wenn Menschen gleichzeitig auf die Straße strömen, gleichzeitig die Arbeit verweigern, gleichzeitig einen Spruch skandieren oder gleichzeitig ein Lied singen, dann ist dies eine unwahrscheinliche Kommunikation, die genau deswegen Macht entfalten kann. Diese Gleichzeitigkeit ist organisierbar, sie entfaltet aber eine besondere Kraft, wenn sie als spontane Kommunikationsform entsteht.

In einer sinnvollen Kommunikation kann normalerweise nur eine Person gleichzeitig sprechen. Die gleichzeitige Kommunikation vieler Personen erweckt den Eindruck, es handle sich bei der Kommunikation um eine einzige, machtvolle Person.

Lieder werden meist nicht diskutiert, sie laden nicht zum Widerspruch ein (Ahlemeyer 1995: 147). Komplexität wird damit reduziert. Sie sind deshalb besonders in Kulturbewegungen verbreitet. Lieder vereinfachen die Welt und stiften Gemeinschaft. Aber auch Machtbewegungen nutzen diese Kommunika-

tionsform, um Mitglieder zu binden, „Klassenbewußtsein“ herzustellen und für den „Kampf“ zu motivieren (Dithmar 1993; Lammel 2002; Grebing 1985: 31). Der Unterschied zu Kulturbewegungen ist darin zu sehen, dass die Arbeitergesangs- und Sportvereine ihre Betätigung immer auch mit politischen Zielen verknüpften.

Unter „Bewegungskommunikation“ verstehe ich im Folgenden also die unterschiedlichen Kommunikationsarten der Bewegung: Die Mobilisierungskommunikation, die Protestkommunikation und die „normale Kommunikation“, die nicht auf die Irritation anderer Systeme zielt, sondern der Kommunikation untereinander oder der Selbstbeschreibung dient. Zum Kommunikationssystem wird diese Bewegungskommunikation, weil Kommunikation an Kommunikation anschließt und sich zu schließen beginnt.

Als autopoietisches System grenzt sich die Kommunikation sozialer Bewegung von anderer Kommunikation ab. Es bilden sich Erwartungsstrukturen aus, die die Kommunikation steuern. Konflikte können diese Selektionskriterien verstärken und verfeinern (Fuchs 2012: 91).

Diese Konflikte stärken die Selektion von Anschlüssen, weil sie deutlich machen, welche Kommunikation nicht zur Bewegung als Kommunikationssystem gehören soll.

Am Kommunikationssystem „soziale Bewegung“ kann sich jede*r beteiligen. Niemand kann daran gehindert werden, an einer Demonstration teilzunehmen, Lagerfeuerromantik zu zelebrieren oder in einen Hungerstreik zu treten. Ganz anders verhält es sich mit den Organisationen der Bewegungen: Die Organisationen der Bewegungen selektieren über Mitgliedschaft. Über ihre Organisationen sind Bewegungen in der Lage, nach außen zu kommunizieren. Sie zeichnen sich „verantwortlich im Sinne des Presserechts“ und entbinden den Einzelnen vom Rechtfertigungsdruck. Aus diesem Grund werden Bewegungen häufig und fälschlicherweise mit ihren Organisationen gleichgesetzt (Roth 2021: 13), es wird dann beispielsweise unterstellt, dass Organisationen die Bewegung steuern könnten. Die Bewegungsorganisationen machen die Bewegung leistungsstärker, sie können im Gegensatz zur Bewegung effizient arbeiten. Organisationen stellen den Protest auf Dauer (Ahlemeyer 1995: 130; Hellmann 1996). Mit zunehmender Bürokratisierung der Organisationen und deren Gleichsetzung mit Bewegungskommunikation verliert die Bewegung jedoch für die Masse als Träger der Bewegung an Attraktivität (Wolff 2011; Kollantai 1986 [1974]: 196).

Machtbewegungen, die sich an Ungleichheit entzünden, inkludieren die Menschen nicht „ganz“, sondern so wie jedes andere System nur als Bewegungsteilnehmer*in. Die Teilnehmer*innen der Machtbewegung nehmen an ihr als Personen, nicht als Menschen teil und diese Rolle unterscheidet sich von anderen Rollen, beispielsweise des Familienvaters oder der Arbeitnehmerin.

Wie Funktionssysteme sind auch Machtbewegungen blind für andere Systeme. Sie interessieren sich im Gegensatz zu Kulturbewegungen weniger da-

für, was ihre Teilnehmer*innen zu Hause machen oder welchen Beruf sie ausüben. Sie reagieren weniger empfindlich, wenn das Verhalten ihrer Teilnehmer*innen und Sympathisant*innen in anderen Systemen dem Selbstverständnis der Bewegung widerspricht. Machtbewegungen unterstellen zwar die Erwartung, dass man mit den Zielen der Bewegung übereinstimmt, man wird dies voraussetzen, aber nicht überprüfen. Durch diese Erwartungsunterstellung wird Komplexität reduziert und das System gestärkt.

Ganz anderes stellt sich die Inklusion in Kulturbewegungen dar, die antreten, den Menschen „ganz" zu integrieren. So beschreiben die Wandervögel beispielsweise selbst, dass die „Jugendbewegung in die Familie dringt" (Vincent 1913: 231). Kulturbewegungen möchten Identität stiften und diese Identität ist rollenübergreifend. Es wird erwartet, dass sich das Bewegungsmitglied in allen Lebensbereichen der Bewegungsidee entsprechend verhält, der „Geist" der Bewegung soll über die Person in alle Lebensbereiche dringen. Dieser Anspruch der Kulturbewegungen ist nur konsequent, denn sie antworten auf den Verlust von Integration, auf die Schwierigkeit, Identität herzustellen, auf die Notwendigkeit, zwischen Funktionssystemen mit ihren unterschiedlichen Rollenerwartungen hin und her zu wechseln und nirgendwo mehr „ganz" zu sein.

Unabhängig davon, ob soziale Bewegungen Menschen „ganz" oder in ihren Rollen inkludieren, sind sie doch auf die Beteiligung von Personen angewiesen und konkurrieren hierbei mit anderen Systemen. Die Teilnahme an sozialen Bewegungen ist voraussetzungsvoll, denn das Organisieren einer Demonstration oder die Organisation eines Zeltlagers setzt Ressourcen voraus, die die Funktionssysteme zur Verfügung stellen: Wer eine Petition schreiben möchte, sollte sich mit der Logik des Politiksystems auskennen, wer Lohnforderungen stellen will und hierzu einen Streik organisiert, muss wissen, wie Wirtschaft funktioniert. Auch Personen, die in sozialen Bewegungen aktiv sind, müssen also zwischen Funktionssystemen wechseln, sie müssen dazu frei sein, und diese Freiheit ist, ebenso wie die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, in der Gesellschaft ungleich verteilt. Je freier eine Person ist, desto einfacher fällt es ihr, zwischen Systemen zu wechseln. Damit sinken Synchronisationsanforderungen, die Zeitressourcen binden (Nassehi 2011: 115). Zeit ist also in oberen Schichten eher vorhanden als in unteren, gerade sie ist jedoch eine Voraussetzung für die Beteiligung an sozialen Bewegungen (Kern 2008). Denn die soziale Bewegung ist ein weiteres System mit weiteren Rollenanforderungen, auch sie erfordert zeitliche Koordination, der Synchronisationsdruck wird also durch die Teilnahme an einer sozialen Bewegung erhöht. Es verwundert deshalb nicht, dass Menschen, die von vielfältiger Exklusion bedroht sind, eher nicht an sozialen Bewegungen beteiligt sind. Dass soziale Bewegungen Zeit in besonderem Maße fordern, lässt sich auch daran ablesen, dass sich sowohl die proletarische Jugend- als auch die proletarische Frauenbewegung viel später gründen als die entsprechenden bürgerlichen Bewegungen: Sie können sich erst formieren, als das Wirtschaftssystem die Zeit

der Arbeiter*innen nicht mehr vollständig absorbiert und erste Formen der „freien Zeit“ erkämpft werden (Evers/Nowotny 1987: 149).

Darüber hinaus binden soziale Bewegungen ihre Mitglieder über Freundschaften. Systemtheoretisch betrachtet sind Freundschaften „personenbezogene Sozialsysteme“ (Ahlemeyer 1995), die „Commitments“ erzeugen. Commitments stellen eine besonders Form der Bindung dar, in denen „Sozialsysteme zunächst die Personen invariant setzen und damit Erwartungen an das Verhalten, den Körper, an das psychische System sowie an Einstellungen anschließen“ (ebd.: 143; Luhmann 2018a: 850). Soziale Bewegungen beobachten die Gesellschaft anhand ihrer gesellschaftlichen Folgen (Luhmann 2018a: 852ff.; Kern 2008: 178). Sie sind also Beobachtungen zweiter Ordnung. Aus dieser Beobachtungsposition heraus können sie Folgen des Operierens beobachten, für welche die Systeme selbst blind sind. Sie beobachten ein Problem und machen dieses zum Thema, von der „Definitionsmacht sozialer Bewegungen“ spricht Susanne Maurer (Maurer 2012; Wagner 2009; Nassehi 2020: 81ff.; Kunstreich 2014: 63; Staub-Bernasconi 2012: 275). Die Problemdefinition sozialer Bewegung kann nicht „objektiv“ sein (Roth 2021: 19), sondern bleibt eine Konstruktion der Bewegung, die dieses Problem auswählt, benennt und damit „vergesellschaftet“ – denn das Problem wird erst dann gesellschaftlich relevant, wenn es kommuniziert wird. Bewegungen konstruieren Themen. Es lassen sich latente und manifeste Themen unterscheiden (Luhmann 1991; Hellmann 1996: 1999): Das kommunizierte Thema muss nicht mit dem Thema übereinstimmen, das eigentlich das Unbehagen auslöst. Ein latentes Thema kann hinter dem kommunizierten Thema versteckt werden, weil es beispielsweise zu riskant wäre, das Thema selbst zu äußern. Gerade bei Bewegungen, die verboten oder von Verboten bedroht sind, ist die Differenz von manifesten und latenten Themen bedeutsam. Manifeste und latente Themen ermöglichen es aber auch, den Anschluss an gesamtgesellschaftliche Kommunikation nicht zu verlieren. Die bürgerliche Frauenbewegung wurde beispielsweise nicht müde, immer wieder zu betonen, dass es sich bei ihren Bestrebungen nicht um die „Gleichmacherei“ von Männern und Frauen handle (Lange 1927c; Schüler 2004). Mit diesem Narrativ blieb die Frauenbewegung gesamtgesellschaftlich anschlussfähig, ohne ihr Thema aufgeben zu müssen.

Aus den Themen leiten soziale Bewegungen Ziele ab, die jedoch vage bleiben müssen, damit sie sowohl Erfolge als auch Misserfolge zulassen: Ist sich eine Bewegung beispielsweise über „Emanzipation“ als Ziel einig, so bleibt doch offen, wann Emanzipation genau erreicht sein soll (vgl. hierzu auch Roth 2021: 15). Themen und Ziele sozialer Bewegungen beziehen sich häufig auf die zunehmende Komplexität moderner Gesellschaften. Mit der zunehmenden Kontingenz und Beschleunigung der Gesamtgesellschaft geht Sicherheit verloren. Diese Unsicherheiten werden als Gefahr erlebt. Soziale Bewegungen, so die Lesart von Nowotny und Evers, sind daran beteiligt, Gefahr in Risiko umzuwandeln und damit Handlungssicherheit und Autonomie wiederherzustellen

(Evers/Nowotny 1987). Systemtheoretisch gesprochen kann man auch sagen: Soziale Bewegungen verwandeln die Publikumsrolle in eine Leistungsrolle. Die sowohl in der bürgerlichen Frauenbewegung als auch in der Arbeiter*innenbewegung entstehenden Konsumvereine sind hierfür ein gutes Beispiel. Man wird von der Konsument*in (Publikumsrolle) zur Produzent*in (Leistungsrolle). Das Gleiche gilt für andere Selbsthilfeformen wie Versicherungsgemeinschaften oder Genossenschaften (Stichweh 1988: 286). Des Weiteren schaffen soziale Bewegungen „sekundäre Leistungsrollen", die „eine Art aktivistischer Alternative zu einem reinen Publikumsstatus" darstellen (ebd.: 281). Sekundäre Leistungsrollen sind Amateurrollen, die sich an den Leistungsrollen orientieren, etwa Breitensport, Chormusik oder Selbsthilfeinitiativen. Sie benötigen aber ebenfalls eine Komplementärrolle, so entwickeln sich beispielsweise auch in Selbsthilfegruppen eher organisatorische (Leistungs-)Rollen und komplementäre Teilnehmer*innenrollen. Soziale Bewegungen setzen voraus, dass die Welt als gestaltbar begriffen wird. Es ist zu vermuten, dass der Protestantismus mit seiner Idee des „Tatchristentums" als Wert für soziale Bewegungen eher kompatibel ist als der Katholizismus, der sich mehr am Erhalt von Gesellschaft orientiert als an seinen Veränderungen.

Soziale Bewegungen beobachten also ihre Umwelt unter einer bestimmten Differenz. Bei dieser Beobachtung stellen soziale Bewegungen einen Unterschied zwischen sich und der Umwelt fest: Die Bewegung begreift sich selbst als etwas anderes als ihre Umwelt, als unterschieden von allem, was nicht Bewegung ist. Dadurch kann das System sich selbst beschreiben und das Unterschiedene in sich selbst hineinkopieren (Akerstrøm Andersen 2003). Nicht nur der Feind bekommt mit dieser Beobachtung ein Gesicht, sondern auch die Bewegung selbst (Hellmann 1996: 196). Aus diesen Selbstbeschreibungen können Theorien hervorgehen (Stichweh 2006: 6), beispielsweise Marxismus, Feminismus und Gendertheorie, Gruppen- und Erlebnispädagogik. Umgekehrt ist es auch möglich, dass Theorien zur Selbstbeschreibung beitragen, indem sie die Kommunikation nach außen abgrenzen. Ob die Theorie oder die Selbstbeschreibung zuerst dagewesen ist, lässt sich nicht beantworten, wichtig ist jedoch, dass beide dazu beitragen, die Kommunikation auf Dauer zu stellen.

Zwischen Selbstbeschreibung und Protestkommunikation besteht ein Unterschied in Bezug auf ihre Komplexität. Während Protestkommunikation auf die Reduktion von Komplexität angewiesen ist, können Selbstbeschreibungen den Status von Theorien annehmen und damit höchst komplex werden. Soziale Bewegungen müssen nun Theorie und Bewegungskommunikation zueinander anschlussfähig halten, was kein einfaches Unterfangen ist: Denn eine Theorie passt nicht auf ein Plakat. Soziale Bewegungen versuchen, die Theorie durch Schulungen der Bewegungsmitglieder, durch Handreichungen, in denen die Theorie in einfacher Sprache vermittelt werden soll, zur Bewegungskommunikation anschlussfähig zu halten. Aber die Gefahr besteht, dass ein Teil der