

Über ethische Grundlagen der Demokratie

Nicht gerade in der wissenschaftlichen Literatur, aber in der politischen Publizistik, erst recht im journalistischen und nachfolgend auch im in den Verbänden üblichen Sprachgebrauch, also in der öffentlichen Rhetorik unserer westlichen Gesellschaft, ist der Ausdruck „Demokratie“ und vielleicht mehr noch das Adjektiv „demokratisch“ moralisch positiv aufgeladen, und zwar in solchem Maße, dass hier ein profaner Wert höchsten humanen Ranges gemeint zu sein scheint. Das ist, wie man vermuten darf, eine Folge jener amerikanischen Kreuzzugsmentalität aus dem Zweiten Weltkrieg – Eisenhower sprach von „Crusade“ –, welche die humanitären Ziele der Teilnahme am Krieg mit dem Gedanken verband, dass in der Einrichtung der Demokratie der wahre Garant für Durchsetzung und Wahrung eben jener humanitären Ziele zu erblicken sei. Einrichtung und Durchsetzung der Demokratie wurden, wo nicht zu Kriegszielen, so jedenfalls zu Zielen der amerikanischen und auch der westlich-alliierten Nachkriegspolitik, und das gerade auch gegenüber Deutschland.

Die damals propagierte „re-education“ ist offenbar höchst erfolgreich gewesen, sofern aus ihr der heutige Sprachgebrauch des Begriffes „Demokratie“ hervorgegangen ist. Mehr als das: Der Ausdruck steht unter bestimmten Gebrauchsnormen, die mit der Qualität von Tabus seine Verwendung einschränken. Die *political correctness* unserer Tage hat sich seiner bemächtigt. Erstaunlicherweise sind die inhaltlichen Festlegungen hier unpräzise, vage und weder klar noch distinkt. Die vorzugsweise moralisierende Verwendung des Begriffes hat bewirkt, dass das Emotionale in ihm vorherrscht,

und da dies sich gleichsam an sich selbst steigert und rationale Kontrolle überspielt, wirkt das Ergebnis im Sinne sozialer Pession.

Verkrampfung statt Klarheit? Dem ist durch einen rationalen Diskurs entgegenzuwirken, der auf inhaltliche Klärung abzielt. Seltsamerweise, nämlich im Gegensatz zur herrschenden Emotionalität des Sprachgebrauchs, gehört gerade dies auch zu den Forderungen des moralisierenden Demokratieverständnisses, dass es rational zugehen, dass humane Vernunft herrschen soll. Man darf daher annehmen, dass es eine Chance für Aufklärung über die Inhalte gibt, wo sie nötig ist. Freilich mag es Schwierigkeiten der Akzeptanz geben, wenn diese Aufklärung differenziert, nämlich den Begriff der politischen Struktur von

kontrovers

dem der moralisch-humanen Wertvorstellung unterscheidet, ja sogar abscheidet, wenn damit also die naive Unmittelbarkeit ihrer Verbindung aufgegeben werden muss. Allerdings ist die Naivität, mit welcher diese Unmittelbarkeit wahrgenommen, behauptet oder vertreten wird, eine solche, die sich erst eingestellt hat, nachdem die zeitgenössische Rhetorik das Feld besetzt hat und die ursprüngliche Beschränktheit des Demokratiebegriffes hat vergessen lassen. Nicht zuletzt war diese emotionale Begriffserweiterung erfolgreich, weil unter dem NS-Regime oder überhaupt unter den autoritären Vorstellungen, die in den dreißiger Jahren nicht nur in Deutschland herrschten, der Demokratiebegriff schon als wertbestimmt verstanden wurde, freilich in einem extrem negativen Sinne: „Demokratisch“ war zu einem bösen Schimpfwort geworden; erst so wurde es

als Wort der Sieger ein normativ auszeichnendes.

Genau dadurch aber, durch die ins Extrem geführte Moralisierung, wird der Begriff der Demokratie und des Demokratischen zu einem solchen, der den politischen Sinn seines ursprünglichen Inhalts sozusagen moralisch zudeckt. Die Folge ist, dass in der Vorstellung des überzeugten Sprechers die Unterschiedlichkeit der Bereiche von Moral und Politik und der entsprechenden Maßstäbe des Handelns verwischt wird. Das ist gerade bedenklich, wenn ein sehr bestimmter Begriff vom „Demokratischen“ vertreten wird, der nicht unterscheidet, sondern moralisierend ins Gesellschaftliche und Vorpolitische ausgreift.

Vor solcher moralischen Kritik muss man die Institutionen in Schutz nehmen, die gar nicht „demokratisch“ existieren können, wie zum Beispiel Familie oder Kirche, aber man wird die innenpolitische Wirkung dieser Kritik angesichts entgegenstehender Evidenzen nicht hoch ansetzen müssen. Jedoch kann im außenpolitischen Verhältnis die Moralisierung, wenn man sie denn tatsächlich normativ im Verhältnis zu anderen Staaten, Kulturen, Gesellschaften zur Geltung bringen will, geradezu katastrophale Folgen haben. Freilich tritt gewöhnlich die Forderung an andere Staaten und Gesellschaften, sich „demokratisch“ zu verfassen, als notwendige Folgerung aus der strikt moralisch verstandenen Forderung nach Verwirklichung der Menschenrechte auf. Aber da kann der erfolgreich zur Demokratie umgezogene Deutsche die Erfahrung machen, dass ihm als kulturelle Besonderheit, vielleicht gar als eurozentrische Arroganz zugerechnet wird, was er als moralisches Universale verinnerlicht hat. Er wird sich daher grundsätzlich über die Demokratie, ihren politischen Sinn und ihre ethische Begrün-

dung orientieren müssen, wenn er politisch richtig, und das heißt hier: mit universell verständlicher Pragmatik, agieren und operieren will. Es kann dann sein, dass der moralische Anspruch zurückgenommen werden muss, um den politischen durchzusetzen, was wiederum deshalb notwendig ist, weil erst auf dieser Grundlage auch der moralische Anspruch eine reale Chance hat.

Es fragt sich freilich, wie es mit der Legitimität dieses Anspruches steht, wenn er im außenpolitischen Verhältnis als maßgeblich eingesetzt wird. Kann er tatsächlich mit gutem Gewissen gegenüber Gesellschaften erhoben werden, welche ein anderes Verständnis des Politischen, damit auch der „Demokratie“ (die man hier wirklich in Anführungszeichen setzen muss) und deren humanitärer Bedeutung haben, das man jedenfalls nicht *a limine* als unzulänglich, als falsch oder mit moralisierendem Pathos als „undemokratisch“ abqualifizieren kann? Es ist dann nötig, einen allgemeinen Begriff des Demokratischen und seiner ethischen Relevanz zu entwickeln (oder, wie man vielleicht besser sagen sollte: zu erinnern), der gegen die verwischende Tendenz der Moralisierung nun differenzierend den ursprünglichen Sinn des „Demokratischen“ herausstellt. Zu dessen Durchsetzung, wenn man diese denn will und womöglich global will, ist eine solche Klärung unentbehrlich. Dabei kommt es weniger auf die logische Abgrenzung – die formale „Definition“ – an als auf die Vergewisserung des Bedeutungskerns, der in den Abwandlungen des Begriffs festzuhalten ist. Dazu dient vorzüglich die geschichtliche Erinnerung.

Diese Erinnerung kann nicht umhin, bei den griechischen Denkern anzufangen, denen wir den Begriff verdanken. Klassischer Zeuge ist vor allem Aristoteles, bei dem die Demokratie als eine „Verfassung“ einge-

führt wird, und das heißt im griechischen Verständnis als Weise, wie in einem Staatswesen die politische Herrschaftsausübung geregelt ist. Die Demokratie wird der Herrschaft des einen, der Monarchie, und der Herrschaft mehrerer – Reicher oder auch durch Tradition Berufener, also Oligarchie oder Aristokratie – als die Herrschaft der „vielen“, nämlich aller Bürger, gegenübergestellt. Es herrscht dann die Mehrheit, die meisten, die übrigens gleichzeitig die Armen sind. Das Mehrheitsprinzip ist damit im Ansatz gegeben.

Platon hielt solche Demokratie für eine Verfallsform des Staates. Für ihn kommt es im politischen Leben auf die Gerechtigkeit an. Aber diese kennt nach ihm nur angemessen, wer wissenschaftlich die „Idee“ erkennt, und dazu bedarf es der professionellen Kenntnis, welche nicht die Menge hat, sondern nur die Philosophen. Es ist konsequent, dass diese dann herrschen sollen als die berufenen Fachleute für Gerechtigkeit.

Bekanntlich ist Aristoteles hingegen der Meinung, dass es keine Fachleute für Gerechtigkeit gibt. Politisches Handeln ist keine besondere „Kunst“, und was man dazu braucht, ist nicht Wissen – es sei denn, es handle sich um „Sachentscheidungen“ –, sondern „Bürgertugend“ und Übereinstimmung mit dem Ethos und den Lebenszielen der verfassten Gemeinschaft, der man angehört. Dann jedoch ist Demokratie zunächst einmal „möglich“. Aber Aristoteles ist darüber hinaus der Meinung, dass die „vielen“ in ihrer Summe mehr an Einsicht und Urteilskraft aufbringen als ein Einzelner, dass ihr Urteil sich auf Dauer bewährt, wie das zum Beispiel bei Kunstwerken der Fall ist, die mit der Zeit von allen anerkannt werden. Selbstverständlich sieht Aristoteles, dass in der Demokratie die Gefahr besteht, dass der

herrschende Demos sich von „Demagogen“ überreden und zu Beschlüssen verleiten lässt, die nicht mehr mit der Gerechtigkeit vereinbar sind, zumal wenn sich die Mehrheit der Beschließenden über Ansprüche der Minderheit hinweg- oder wenn sie gar gerechte Gesetze außer Kraft setzt um irgendwelcher Interessen willen. Aristoteles redet deshalb von mehreren Arten von Demokratie, je nachdem wie sich der Demos zu Recht und Gesetz verhält. Wo es zu einem rücksichtslosen Durchsetzen der Mehrheit, womöglich unter demagogischer Führung, kommt, will Aristoteles nicht mehr von einer „Verfassung“ im eigentlichen Sinne reden. Zum wohl verfassten Gemeinwesen gehört eben, dass es stabile und gesicherte „gerechte“ Gesetze gibt, an denen nicht durch jeweilige oder gar zufällige Mehrheiten gerüttelt wird. Aristoteles sagt das mit gebührender Klarheit, und es scheint, dass er das Bestehen solcher Gesetze, überhaupt einer rechtlichen Ordnung und eines Ethos, für vorgegeben hält und voraussetzt.

„Bei Aristoteles ist politisches Handeln keine besondere Kunst, und was man dazu braucht ist Bürgertugend und Übereinstimmung mit dem Ethos der verfassten Gemeinschaft.“

Wir würden in der rechtlichen Ordnung nicht eine Vorgabe, sondern eine Aufgabe der Verfassung selbst sehen wollen, nämlich die gesetzgeberische Sicherung des Verfassungsrahmens, der nicht beliebig zur Disposition jeweiliger Mehrheitsentscheide steht. Das gilt aber nicht nur für die Demokratie, auch die anderen aristotelischen

Verfassungen sind auf gerechte Gesetze angewiesen und durch Willkür gefährdet, die sie ausschalten müssen. Was die Demokratie unterscheidet, ist nicht Gerechtigkeit, sondern die aktive Beteiligung aller Bürger am politischen Prozess.

Wer ist nun Bürger? Selbstverständlich kann das nur sein, wer der Polis angehört, die als Gemeinschaft besteht, und es ist vorausgesetzt, dass er zu dieser bereits durch Geburt gehört. Aber die Geburt muss „frei“ sein und ein „freies“ Leben begründen – womöglich sind „Banausen“, nämlich Handwerker und Besitzlose, vom Bürgerrecht ausgeschlossen, ebenso bloße „Einwohner“, die *Metöken*, und ausgeschlossen sind selbstverständlich Frauen. Vorausgesetzt ist ebenso selbstverständlich Mündigkeit, auch Wehrfähigkeit, womöglich aber auch ein Mindesteinkommen; ein Census wird „demokratisch“ keineswegs ausgeschlossen.

Die zweite Frage ist die nach der Organisation der „Herrschaft“, bei der es Ämter oder Funktionen zu verteilen gilt. Wenn es keine „Fachleute“ gibt, liegt es nahe, die Amtsträger sozusagen beliebig auszuwählen, da alle Bürger gleichermaßen beteiligt werden sollen. Wo fachliche Anforderungen bestehen, wie etwa beim Strategen, wird man auf erwiesene Fähigkeiten achten, aber im Übrigen ist prinzipiell jeder qualifiziert. Das gilt insbesondere für das Richteramt, wobei man wissen muss, dass es sich jeweils um eine große Zahl (oft mehrere Hundert) „Richter“ handelte, die nur über einen Antrag mit Ja oder Nein zu entscheiden hatten. Ein solches Amt wie auch die eigentlich politischen Ämter kann man durch Wahl besetzen, aber ebensowohl, angesichts der Gleichheit der Bürger, durch das Los zuteilen. Für die „großen“ Entscheidungen ist dann die Volksversammlung zuständig. In-

sofern ist die Demokratie bei Wahlen und Grundentscheidungen „direkt“, aber die Ausübung der Herrschaft geschieht in Abwechslung: Jeder soll zeitweise herrschen, zeitweise beherrscht werden, sodass ein Gleichgewicht von Herrschen und Beherrschtwerden entsteht. Gleichheit oder Gleichgesetzlichkeit ist die Grundregel, die *Isonomie*.

Das hebt die Gefährdung durch „Demagogie“ noch nicht auf und garantiert nicht Gerechtigkeit. Aber die Demokratie gibt ihren Bürgern mit der Teilhabe an der politischen Selbstbestimmung der Polis ein Mehr an Freiheit. Es fragt sich dann, ob man eine platonische Gerechtigkeit vorziehen soll, bei welcher der Bürger nur den Wissenden zu gehorchen hat, oder lieber für die Freiheit optiert. Als Gewährleistung von Freiheit wird die Demokratie dann auch dem Einzelnen „gerecht“: Sie nimmt ihn als politisches Subjekt ernst, und damit erkennt sie ihn auch als moralisches Subjekt eigenen Rechtes an. Dieser Freiheit des Subjekts entspricht es, dass die Gesetze regieren und es nicht einer „Weisheit der Herrschenden“ unterworfen wird.

Ersichtlich sind in dieser aristotelischen Version „Demokratie“ und „demokratisch“ nicht moralische Begriffe, welche nämlich die moralische Differenz von Gut und Böse explizieren. Als politische Begriffe bezeichnen sie jedoch Verfassung und Verfahren, welche Handlungsbedingungen schaffen und somit beträchtliche moralische Implikationen haben. Daher gehört bei Aristoteles die Politik zur praktischen Philosophie, deren Kernstück die Ethik ist, und dieser gegenüber ist die Politik sogar in umfassenderem Sinne „praktisch“: Sie schafft Bedingungen für das „gute Leben“, wie sie der Einzelne nicht schaffen kann. Erst in der politischen Gemeinschaft gibt es die Möglich-

keit zu mancherlei „Tugenden“, die den Mitmenschen wesentlich betreffen, und vor allem zu einem Leben, das der täglichen Not enthoben ist und sich der Wissenschaft und der Betrachtung des Göttlichen, der Theorie widmen kann, eine höchste Möglichkeit des „guten Lebens“ und des Glücks.

Das sind freilich Aussagen, die für jede „gute“ Verfassung zutreffen. Dass in dieser Hinsicht die Demokratie vor anderen Verfassungen den Vorzug verdient, lässt sich schwerlich sagen. Ihr Vorzug besteht einfach darin, dass „mehr“ Menschen beteiligt, eine größere Zahl als Subjekte anerkannt sind: Bis zu dieser Aussage wird man bei Aristoteles gehen dürfen, auch wenn das eher eine moderne Sicht ist.

Für die moderne Staatstheorie ist der grundlegende Begriff nicht „Herrschaft“, sondern „Souveränität“. Demokratie geht vom Gedanken der Volkssouveränität aus oder schließt ihn notwendig ein. Alle Gewalt geht vom Volke aus: Das heißt aber nicht notwendig, dass das Volk sie ständig ausübt oder auch sich nur als Volk äußert. Moderne Demokratie kennt zwar das Plebiszit, aber das ist weder eine notwendige noch notwendig eine empfehlenswerte Einrichtung. Vielmehr ist im modernen Flächenstaat mit großen Volkszahlen die Teilnahme der Bürger am politischen Prozess regelmäßig durch ein Repräsentationssystem zu gewährleisten.

Zur freiheitlichen Demokratie gehört in der Moderne die Gewaltenteilung als wesentliches Merkmal. Der deutlichste Unterschied zur antiken Demokratie besteht wohl in der Verselbstständigung der Judikatur. Der Richter, auch wenn er gewählt wird, ist stets ein „Rechtscundiger“, unabhängig in der Ausübung seines Amtes, aber zugleich strikt an das Gesetz gebunden. So wird die Will-

kür eingeschränkt und Rechtssicherheit gewährleistet. Das ist eine entscheidende Einrichtung für die Ausübung der Freiheit.

Wenn die Demokratie als freiheitliche nicht ohne den „Rechtsstaat“ zu denken ist, so ist dieser nicht von sich aus an die Demokratie gebunden. Demokratisch ist, dass die Gesetzgebung durch die gewählten Repräsentationsorgane vorgenommen wird. Sie sind dazu durch die Wahlen legitimiert, aber es bedarf eines einvernehmlich geregelten Verfahrens, wenn sie verpflichtend beschließen sollen, und eigentlich ist es dies Verfahren, das die Gesetzgebung jeweils legitimiert. Ebenso wird dann die Regierung, bei der die Exekutivgewalt steht, ermächtigt und legitimiert durch das Verfahren ihrer Bestellung. Dazu sind die demokratischen Repräsentativorgane berufen, welche die Souveränität wahrnehmen. Die Regierung muss dementsprechend abberufbar sein, sie muss einer siegreichen Opposition Platz machen, wenn die Wahlen für sie verloren gehen. Mit geringen Varianten ist das bei demokratisch verfassten Staaten ganz ähnlich.

Es ist klar, dass ein so organisierter politischer Prozess nur dann zur Stabilisierung der staatlich verfassten Gemeinschaft führt, wenn die Verfassung als eine feste Rahmenordnung verstanden wird, die nicht zur Disposition gestellt werden darf. Die Verfassung gibt das Organisationsschema für die demokratischen Organe und bestimmt das Verfahren zu ihrer Bestellung. Sie bestimmt auch ihre Funktionsweise. Vor allem legt sie fest, wer der Souverän ist und wie er tätig wird. Tatsächlich wird der Souverän oder das Volk politisch aktiv über die Organisation von Parteien, die auf der Basis des Konsenses über die gegebene Verfassung miteinander in ein Konkurrenzverhältnis treten. Sie konkurrieren, wie es heißt, um die

„Macht“, was bedeutet: Mehrheit der Stimmen in den Entscheidungsorganen und Möglichkeit der Besetzung der Ämter und Funktionen im Staat. Der politische Prozess bekommt so Züge des Agonalen, was schon in der griechischen Demokratie in hohem Maße der Fall war. Modern sehen wir (im Sinne von Schumpeter) darin die Gesetze der Marktökonomie wirksam, für welche ja auch das Konkurrenzverhältnis das entscheidende Strukturmoment ist. Freilich ist es natürlich nicht nur in Demokratien der Fall, dass um die Macht konkurriert wird. Aber Demokratien sind schwerlich denkbar ohne Parteikonkurrenzen und deren Regelung durch die Verfassung. Charakteristisch ist dann in unserer Demokratie, dass von den Parteien verlangt wird, auch sich selbst demokratisch zu verfassen und intern nach demokratischen Regeln zu verfahren, wenn sie als demokratische und die Verfassung mittragende Kräfte anerkannt werden wollen.

„Die Forderung nach Demokratisierung aller Lebensbereiche, die es kulturevolutionär gegeben hat, setzt einen moralisch transformierten Demokratiebegriff voraus, wie ihn die zeitgenössische Rhetorik bietet.“

Es lässt sich von da aus die Forderung begreifen, dass auch andere Institutionen, in denen sich gesellschaftliches Leben mit politischer Wirksamkeit organisiert, ebenso nach demokratischen Regeln aufgebaut sein und verfahren sollen. Das soll zum Beispiel für Berufsverbände gelten, für Gewerkschaften, ja auch für Vereine und schließ-

lich überhaupt für Personenverbände mit öffentlicher Bedeutung, auch wenn sie nicht politisch, sondern durch Sachaufgaben bestimmt sind. Das ist natürlich gerade bei von Sachaufgaben bestimmten Institutionen, nicht zuletzt auch bei Schulen und Hochschulen, von der Sache her gar nicht zu rechtfertigen, die ja den „Experten“ verlangt. Die demokratische Gleichheit beruht aber darauf, dass es eben nicht um fachmännisches Urteil geht, sondern die pragmatische Urteilskraft des Bürgers gefragt ist. Die Forderung nach „Demokratisierung aller Lebensbereiche“, die es kulturevolutionär gegeben hat, begründet sich auch nicht von daher, sondern setzt einen moralisch transformierten Demokratiebegriff voraus, wie ihn die zeitgenössische Rhetorik bietet. Wo dieser ansetzt, ist nun zu prüfen. Zunächst ist ja „demokratisch“ nur ein Verfahren rein politischer Natur und „Demokratie“ keineswegs eine von sich aus moralische Größe.

Entscheidend ist für die moderne Auffassung die Antwort auf die Frage, wer „Bürger“ sein soll. Selbstverständlich wird die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen als historisch kontingente Bedingung vorausgesetzt, aber die Einschränkungen des Bürgerrechts werden weitgehend aufgehoben. Man kennt die Diskussion darüber, ob das *ius sanguinis* (die Abstammung) oder das *ius soli* (etwa: territoriale Zugehörigkeit) anzuwenden sei. Jedoch die Kontroverse entsteht nur, weil man als wesentliche, also nicht-kontingente Bedingung ansieht, dass Bürger „der Mensch“ ist ohne weitere Unterscheidung, wobei nur eine Altersgrenze zugelassen ist. Sofern er überhaupt einen Willen äußern kann, soll jeder in der staatlichen Gemeinschaft, der er kontingent zugehört, auch „Bürger“ sein mit politischen Teilhaberechten, so dem Recht, bei Wahlen von Re-

präsentanten mitzuwirken, dem Recht, sich politisch zu informieren und zu äußern und sich mit anderen zusammenzuschließen.

Wie in der Antike gewährleistet die Demokratie die Freiheit der Bürger. Aber es fragt sich, ob die Freiheit dem Menschen durch die Anerkennung *als Bürger* erst gewährt wird (so ist es in der Antike) oder ob ihm *als Menschen* diese Anerkennung durch die staatlich verfasste Gemeinschaft *geschuldet ist*. Wenn die Demokratie als solche, kraft ihrer Struktur, die Anerkennung der Bürger als politischer und damit auch als sittlicher Subjekte mit sich bringt, so impliziert das unter modernen, postrevolutionären Bedingungen ihre Anerkennung als Subjekte der Menschenrechte.

Die Menschenrechte sind heute weltweit als sittliche Grundlage eines menschheitlichen Miteinanders anerkannt, und zwar sowohl als soziale Anspruchsrechte, wie sie schon die spanische Kolonialethik des sechzehnten Jahrhunderts erkannt hat, als auch als politische Freiheitsrechte, welche die Französische Revolution im Sinne von Abwehrrechten gegen den Staat durchgesetzt hat; und schließlich als soziale Partizipationsrechte, die das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert entwickelt haben. Man mag nun die bekannten Menschenrechtskataloge kritisch betrachten oder die Insistenz auf Bedingungen kultureller, religiöser oder politischer Art, die man in der Diskussion außerhalb der westlichen Welt nicht selten findet, für evasiv halten: Schon das verbale Festhalten an „Menschenrechten“ zeigt die prinzipielle Anerkennung. Die Frage ist, ob die faktische Beziehung der modernen Demokratie zum Menschenrechtsgedanken nur kontingent-historisch sei (was schon viel wäre) oder als eine notwendige, zum „Begriff“ gehörige zu betrachten ist.

Die Antwort wird sein müssen: Unter den geschichtlichen Umständen unserer Epoche müssen wir die Demokratie in ihrer modernen Gestalt als die einzige politische Form ansehen, in welcher die Menschenrechte politisch-rechtlich wirksam gewährleistet werden können. Aber es ist nicht so, dass die Demokratie erst durch die Anerkennung der Menschenrechte ermöglicht wird, und daher ist es auch nicht zwingend so, dass die Einrichtung einer Demokratie schon als solche die Sicherung der Menschenrechte bedeuten würde. Es ist umgekehrt wie beim Verhältnis zum Rechtsstaat: Ohne diesen können wir die freiheitliche Demokratie nicht stabil denken, aber auch nichtdemokratische Verfassungen können den Rechtsstaat sichern, man denke an den aufgeklärten Absolutismus.

„Es ist nicht so, dass die Demokratie erst durch die Anerkennung der Menschenrechte ermöglicht wird.“

Gerade im Gegensatz zu diesem sind die Menschenrechte als politische Freiheitsrechte erstritten worden, und als individuelle Abwehrrechte sind sie geeignet, den Zugriff des Staates zu beschränken, den Einzelnen und seinen Lebensbereich zu schützen und einen Bereich abzugrenzen, der auch der demokratischen Mehrheitsentscheidung, überhaupt dem politischen Prozess entzogen ist. In erster Linie ist hier an die religiöse Freiheit des Gewissens zu denken, an das der demokratische Staat nicht rühren darf. Aber auch andere Bereiche individueller Selbstbestimmung, vor allem private, müssen frei bleiben, es muss private Interessen geben, private Lebens-

planung, auch wenn individueller Freiheit jene Grenzen gezogen werden müssen, durch deren Beachtung sie mit der Freiheit aller vereinbar ist. Wenn und weil es der Sinn der Demokratie ist, eine Ordnung der Freiheit zu sein, so hat sie hier ihre ethischen Grundlagen, und zwar so, dass sie diese nicht bestimmt, sondern voraussetzt. Der bekannte Satz, dass die freiheitliche Demokratie ihre Grundlage nicht garantieren kann, bringt das zum Ausdruck. Es ist der Preis der Freiheit, dass sie eben nicht das unerschütterbar feste Fundament sein kann, sie wäre nicht mehr die Freiheit. Und doch beruht auf ihr der ethische Sinn der Demokratie.

Es mag nun sein, dass der Staat diese Grundlage nicht garantieren kann, aber doch kann er etwas für sie tun. Die freiheitliche und rechtsstaatliche Demokratie enthält ja diese Grundlage, bewahrt und schützt sie und hält sie durch Erziehung und Bildung präsent. Darüber hinaus kann der Staat jene Institutionen schützen und stärken, die ihrerseits die humanen Fundamentalwerte inhaltlich tragen wie Religion und Kirche. Das ethische Fundament der Demokratie muss, allgemein gesprochen, gesichert sein im gesellschaftlich bestimmenden Ethos, wozu im Westen wesentlich Religion und Kirche gehören. Vom Ethos aus ist die staatliche Stabilisierung zu erwarten, nicht umgekehrt. Doch ist zugleich klar, dass der freiheitliche Staat wesentlich zur Stabilisierung des Ethos beitragen kann, das er wirksam enthält. Dabei spielt wiederum ein Faktor eine wichtige Rolle, der bisher von uns still vorausgesetzt wurde: die Identität der Gesellschaft, welche sich im Staat verfasst.

Die staatlich verfasste Gesellschaft ist die Nation. So lässt sich mit einem vorläufigen Begriff sagen, der sicher ergänzt und differenziert werden muss, aber für unsere

Zwecke hinreicht. Denn es kommt darauf an, die Spannung zwischen der geschichtlichen und traditionellen Identität der Gesellschaft, der wir angehören, einerseits und der Verfassungsstruktur andererseits zu sehen, die wir um der Freiheit, der Anerkennung der Menschenwürde und der Sicherung des Rechtes willen bejahen und fordern.

Diese Struktur ist ja ein Allgemeines, das der Konkretion in einem bestimmten Gesellschaftskörper bedarf. Ethisch ist es grundlegend wichtig, dass nur im Hinblick auf die jeweilige konkrete Gesellschaft von Gemeinwohl und überhaupt von Gütern geredet werden kann, die konkret sein müssen. Die konkrete Gemeinschaft ist es, in welche der Mensch hineingeboren und in der er erzogen wird, in welcher er Anerkennung erfährt, Ansprüche an sich gerichtet findet und seinerseits Anerkennung spendet und Ansprüche geltend macht, sodass er in ihr seine sittliche Existenz als selbstständiges Subjekt unter selbstständigen Subjekten gewinnen kann. Und selbstverständlich ist diese Gemeinschaft zugleich Ort der Kultur in der vollen Breite dessen, was man unter diesen Begriff fassen kann, daher auch konkrete Eröffnung von Daseinschancen und von Möglichkeiten zu immer neuen Lebensentwürfen.

Als staatlich verfasste, die sich unter den Völkern behauptet und ihre eigene Kultur pflegt, heißt diese Gemeinschaft „Nation“. „Volk“ und „Heimat“, „Vaterland“ und in gewissem Sinne sogar „Nation“ sind Größen, welche uns geschichtlich gegeben, aber nicht gemacht und insoweit „naturwüchsig“ sind. Als humane, personale Gegebenheiten in unserem nahen Umkreis sind sie ethisch stärker als der allgemeine Gedanke einer Verfassungsstruktur. Die personale Gemeinschaft kann man lieben, man kann

für sie Opfer bringen. Das liegt dem Gedanken einer Verfassung voraus. Der Patriotismus, der in diesem Sinne bei den Römern „pietas“ hieß, ist eine sozusagen unmittelbare Tugend.

Das ist aber noch lange nicht ein „Nationalismus“, der die Nation als höchsten Wert und Maßstab für die Wertung auch des Mitmenschen ansieht. Umgekehrt gibt es berechtigten Stolz auf die Nation, weil diese sich gerade durch universalistische Ideen geschichtlich ausgezeichnet hat. Das gilt sicher für die USA, es gilt für Frankreich, das als Nation die Stände aufgehoben und die Menschenrechte proklamiert hat. Geschichtlich wirklich, nämlich Verfassung einer realen politischen Einheit, konnte die universalistisch konzipierte Demokratie nur als nationale werden. Erfolgreich ist sie, wenn die Nation sie als zu ihrem Leben gehörig aufnimmt, wenn die Nation als solche demokratisch wird.

In der deutschen politiktheoretischen Diskussion ist das von einigen Beobachtern erkannt worden, die den Patriotismus in einer geschichtlichen Lage festhalten wollten, in der die Unmittelbarkeit der Nation angesichts des nationalen Traumas nicht mehr vollziehbar schien. Man hat den Begriff des „Verfassungspatriotismus“ eingeführt: Nicht schon in ihrer „Naturwüchsigkeit“, sondern erst in der durch die demokratische Verfassung gegebenen sittlichen Qualität, also in der universalistischen Zuordnung zu Menschenwürde und Menschenrecht, soll die Nation zum Gemeinwohl und gar zur Opferbereitschaft verpflichten können. Das hat nicht viel Zustimmung, auch manchen Spott und Unverständnis gefunden, obwohl die Intention deutlich und bejahenswert war. Es ging darum, das latente

oder verschüttete Wertpotenzial jener geschichtlichen Gemeinschaft, der wir schicksalhaft angehören und die unvermeidlich unsere Existenz auch sittlich bestimmt, in eine Epoche hinüberzuführen, deren Situation global und deren sittlicher Horizont universalistisch ist; und umgekehrt ging es um die Konkretion dieses Universellen unter den Bedingungen, die unübergebar die politisch-moralische Existenz im nationalen Rahmen festhalten. Dass dies immer noch gilt, zeigt die Erfahrung der jüngsten Geschichte Europas, aber auch der Konflikte entfernter Völker.

„Geschichtlich wirklich
konnte die universalistisch
konzipierte Demokratie nur
als nationale werden.“

Im Zweifelsfalle ist der konkrete Gedanke der Nation ethisch stärker als der universalistische der Demokratie. Es ist deshalb wichtig, das demokratische Prinzip in das ethische Bewusstsein der Nation einzubinden und von der nationalen Demokratie zu einer demokratischen Nation zu kommen. Gerade das ist auch die geeignete Voraussetzung für eine globale politisch-moralische Aktion, die ja nicht anders als auf universalistischer Grundlage Chancen hat. Das Ziel ist, die besonderen partikularen Größen, die Völker und Kulturen in ihrer Eigenart freizugeben und in ihnen Freiheit zu sichern. Das ist dann ein menschengemäßes und legitimes Ziel einer Politik, welche die Verbreitung der Demokratie zu befördern wünscht.

Wolfgang Kluxen