

LOTHAR ROOS

## Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit

### Formale Prinzipien und materiale Gehalte in der Demokratie

Ob man es bei der Demokratie mit einer bloßen »Formsache« oder auch mit bestimmten materialen Gehalten einer politisch-gesellschaftlichen Ordnung zu tun hat, stellt wohl eine der umstrittensten Fragen der demokratischen Theorie dar. *H. Kelsen* nennt es einen »offenen Mißbrauch der Terminologie, das Wort Demokratie, das . . . eine bestimmte *Methode der Erzeugung der sozialen Ordnung* darstellt, für einen *Inhalt* dieser sozialen Ordnung zu gebrauchen, der mit ihrer Erzeugungsmethode in keinem Wesenszusammenhang steht«<sup>1</sup>. Sucht man die demokratische Methode näher zu bestimmen, so reduziert sie sich in ihrer extremsten Fassung auf das Mehrheitsprinzip. So definiert etwa *J. Bryce* die Demokratie schlicht als jene Herrschaftsform, »bei der der Wille der Mehrheit der Aktivbürger herrscht«<sup>2</sup>. Solches Demokratie-Denken übergeht zunächst jene »Crux der politischen Willensbildung in der Demokratie«<sup>3</sup>, wie sich nämlich die Entscheidungskompetenz der Mehrheit mit dem demokratischen Ideal der Herrschaft des Volkes als der Genossenschaft *aller* Freien und Gleichen vereinbaren läßt. Darüber hinaus muß es sich die Gegenfrage gefallen lassen, ob der Mehrheitswille unabhängig davon zum politischen Gesetz erhoben werden soll, wie »verbrecherisch oder dumm auch das sein mag, was das demokratische Verfahren in einem gegebenen historischen System sich zu erreichen bemüht«<sup>4</sup>. *J. A. Schumpeter* ist der Ansicht, daß es »letzte Ideale und Interessen« gibt, »die auch der glühendste Demokrat über die Demokratie stellen wird«<sup>5</sup>. Auch für ihn ist demnach die Demokratie eine Methode; ihr Wert bleibt jedoch relativ, bezogen auf die Ergebnisse, die sie zeitigt. *Rousseau* kannte solche Bedenken noch nicht. Die *volonté générale* war ihm sakrosankt, eine »mythische Größe«, ein

<sup>1</sup> *H. Kelsen*, Vom Wesen und Wert der Demokratie, Tübingen <sup>2</sup>1929, 94.

<sup>2</sup> *J. Bryce*, Moderne Demokratien, Bd. I, München 1923, 22.

<sup>3</sup> *J. Messner*, Das Naturrecht, Innsbruck-Wien-München <sup>5</sup>1966, 828.

<sup>4</sup> *J. A. Schumpeter*, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern 1950, 384.

<sup>5</sup> Ebd.

»Ersatz für Gott«<sup>6</sup>. Ihr gegenüber steht der Bürger »in einem Gehorsamsanspruch von letztgültigem Charakter, gegen den kein Widerspruch, nicht einmal Kritik laut werden darf«<sup>7</sup>. *Vox populi vox Dei!* Inzwischen haben die meisten Demokraten aus der Geschichte etwas gelernt. Die »dezisionistisch-totalitäre Auffassung«<sup>8</sup> der Demokratie, der »demokratische Leviathan«<sup>9</sup>, das »Dogma von der ›juristischen Allmacht‹ des obersten staatlichen Gesetzgebers«<sup>10</sup> sind heute grundsätzlich überwunden, so meint es wenigstens *W. Kägi*. Mit dem Übergang vom »Gesetzesstaat zum Rechtsstaat«<sup>11</sup> hat aber die Demokratie aufgehört, eine bloße Methode zu sein. Denn die Gegenüberstellung von »Gesetzesstaat« und »Rechtsstaat« zeigt ja an, daß sich der Rechtsstaat eben nicht im Formalen, in der »Gesetzmäßigkeit der Verwaltung« erschöpft, vielmehr wird das Recht in einem materialen Sinn zum Maßstab der Gesetze. Der demokratische Rechtsstaat kann somit nicht mehr »als bloß formales und inhaltleeres System von Funktionsregeln«<sup>12</sup> interpretiert werden, in dem »der Maßstab des Rechts in völliger Inhaltlosigkeit der Verfügung des Gesetzgebers überantwortet«<sup>13</sup> wäre. Diese wenigen Hinweise dürften genügen, um die These verständlich zu machen, die im folgenden erläutert und begründet werden soll. Sie lautet: Im heutigen Demokratie-Verständnis bilden formale Prinzipien und materiale Gehalte eine wesenhafte Einheit, die um der Existenz der demokratischen Gesamtordnung willen nicht aufgelöst werden darf. Zugleich ist damit aber auch die in diesem Zusammenhang wohl wichtigste Frage zu stellen: Wie läßt sich eine solche inhaltliche »Auffüllung« der Demokratie mit dem Gedanken der freien Selbstbestimmung des Menschen und der daraus folgenden »Offenheit« des demokratischen Systems vereinbaren? Lassen sich formale Prinzipien und material-rechtsstaatliche Gehalte in der Demokratie so miteinander verbinden, daß die zwischen ihnen waltende Spannung nicht zu einer »formal-

<sup>6</sup> *A. Rich*, Glaube in politischer Entscheidung, Zürich-Stuttgart 1962, 168 (vgl. die bei *Rich* zitierten Belege aus *Rousseaus* »Contrat social«).

<sup>7</sup> *A. Rich*, a. a. O., 168.

<sup>8</sup> *W. Kägi*, Rechtsstaat und Demokratie, in: Demokratie und Rechtsstaat (Festgabe *Z. Giacometti*), Zürich 1953, 108.

<sup>9</sup> Ebd., 120.

<sup>10</sup> Ebd., 129.

<sup>11</sup> *A. Kaufmann*, Gesetz und Recht, in: Existenz und Ordnung (Festschrift *Eric Wolf*), Frankfurt/M. 1962, 396.

<sup>12</sup> *F. Klüber*, Die Sozialstaat-Klausel des Bonner Grundgesetzes und ihre gesellschaftspolitischen Konsequenzen, in: *JICS* 3 (1962), 169.

<sup>13</sup> *R. Henning*, Der Maßstab des Rechts im Rechtsdenken der Gegenwart, Münster 1961, 17.

demokratischen« Liquidation des Rechtsstaates oder zu einer nicht weniger gefährlichen »materialrechtsstaatlichen« Aufhebung der Freiheitlichen Demokratie führt?

## I.

(1) Eine leidenschaftliche Kritik unserer These findet sich bei *Th. Geiger*<sup>14</sup>. Da das von ihm konzipierte Demokratie-Verständnis als repräsentativ für eine zumindest propagandistisch nicht unbedeutende Gruppe in der heutigen Gesellschaft anzusehen ist<sup>15</sup>, kommt der Auseinandersetzung mit seiner »Demokratie ohne Dogma« eine durchaus aktuelle Bedeutung zu.

Nach *Th. Geiger*, der sich selbst als Vertreter einer »kritischen Aufklärung« und des »Wertnihilismus«<sup>16</sup> ausweist, beruht die »ältere, bürgerliche Demokratie ... auf politischer Wertgemeinschaft«<sup>17</sup>. »Die Demokratie war die politische *Form* der Gesellschaft, über den *Inhalt* der Demokratie, die Gesellschaftsordnung im demokratischen Staat, herrschte kein ernster Streit«<sup>18</sup>. Inzwischen hat jedoch die Demokratie die »gemeinsame Wertgrundlage«<sup>19</sup> verloren und soll sie auch nicht mehr erstreben, sie ist »eben diejenige politische Form . . ., unter der allein nach dem Eintreten des Wertschismas ein Zusammenleben ohne Vergewaltigung möglich«<sup>20</sup> ist. Es geht auch nicht an, die Demokratie selbst als »kämpfende Demokratie«<sup>21</sup>, »als einen Wert, ein höchstes Gut«<sup>22</sup> zu erklären. Dieser Versuch endet »in der Demokratie Robespierres: das Tribunal entscheidet, wer im Besitz der Bürgertugenden sei – und wer es nicht ist, von dem befreit der Henker die Demokratie der Tugendhaften«<sup>23</sup>.

Wie kann aber eine Demokratie im Zeichen des Wertnihilismus bestehen? – *Th. Geiger* antwortet:

<sup>14</sup> *Th. Geiger*, Demokratie ohne Dogma. Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit, München <sup>2</sup>1964.

<sup>15</sup> *Geigers* Werk ist sicher nicht zufällig im Szczesny-Verlag erschienen!

<sup>16</sup> *Th. Geiger*, a. a. O., 361.

<sup>17</sup> Ebd., 354

<sup>18</sup> Ebd., 355.

<sup>19</sup> Ebd., 354.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd., 357.

<sup>22</sup> Ebd., 356.

<sup>23</sup> Ebd., 357.

»Die Massendemokratie der gesellschaftlichen Antagonismen kann fortbestehen, wenn kritische Aufklärung dem kollektiven Kultus der Werte ein Ende macht. Und nur dann. Nach wie vor werden gegensätzliche Interessenfronten um Durchsetzung ihrer Wünsche streiten und kämpfen. Aber nicht um Wertgestaltung der Gesellschaft. Der Interessenstreit wird durch die Rücksicht auf die gesellschaftliche Interdependenz, durch den Trieb der Selbsterhaltung, gemäßigt sein«<sup>24</sup>.

Somit wird für ihn Demokratie . . .

»von den bisher ausgedachten und erprobten politischen Formen diejenige, die den unvermeidlichen von der Gesamtheit gegenüber dem einzelnen ausgeübten Zwang, den Druck der gesellschaftlichen Interdependenz, für alle im Durchschnitt verhältnismäßig am erträglichsten macht. Dies ist das beste, was man von irgendeiner politischen Lebensform sagen kann«<sup>25</sup>.

Politik ist für *Th. Geiger* Kampf um die Macht. Er will die »Stimmungsdemokratie einer wertbesessenen Gesellschaft«<sup>26</sup> als Heuchelei entlarven:

»Andere werden mich hartgekochter Machtphilosophie zeihen . . . Kann man aber blind dafür bleiben, daß nicht Ideen, sondern handfeste Mächte die Geschicke der Menschen lenken . . . ?«<sup>27</sup>.

Die Demokratie ist jene Methode, die diesen Machtkampf noch am erträglichsten gestaltet. Darin liegt ihr einziger Wert, mit sonstigen Werten hat sie nichts zu tun. »Sie ist ein *Modus vivendi* der untereinander Uneinigen. Nichts, wofür man Fahnen schwingt und Halleluja singt«<sup>28</sup>.

(2) Eine kritische Auseinandersetzung mit *Th. Geigers* Thesen wird mit ihm im weltanschaulichen Pluralismus ein »Existential« der modernen Demokratie sehen. Ob aber dieser Wertpluralismus zu einer solchen Desintegration führt, daß diese Gesellschaft, wie etwa *G. Gundlach* in einem bei ihm sonst seltenen Pessimismus feststellt, » . . . nur noch in der Furcht vor der Geißel der Inflation zur Einheit zusammengehalten wird«<sup>29</sup>, dürfte damit noch nicht bewiesen sein. Läßt sich eine Gesellschaft überhaupt auf der Basis der Angst und des bloßen Selbsterhal-

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd., 358.

<sup>26</sup> Ebd., 357.

<sup>27</sup> Ebd., 359.

<sup>28</sup> Ebd., 358.

<sup>29</sup> *G. Gundlach*, Die Aufgabe der katholischen Verbände, in: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Köln 1964, I, 422.

tungstriebes zusammenhalten? *P. Hartmann* weist wohl mit Recht darauf hin, daß das Fehlen eines »gesamtgesellschaftlichen Systeminteresses«, wenn nämlich in einer Gesellschaft »grundsätzliche Uneinigkeit sowohl über den Verteilungsschlüssel des Sozialprodukts als auch hinsichtlich der weltanschaulichen Grundlagen besteht«, in eine »Gefährdung des Systems« umschlägt: »Aus *gegensätzlichen* Systeminteressen entsteht zumeist auch ein totaler *politischer* Konflikt«<sup>30</sup>. Es erscheint nicht besonders angenehm, in dauernder Angst und unter dem Druck der »gesellschaftlichen Interdependenz« zu leben. Was läge näher, als daß eine Gruppe, sobald sie genügend Macht erlangt hat, sich dieser Angst und dieses Drucks entledigt und die Diktatur der Privilegierten (das kann auch die Mehrheit sein) auf Kosten der anderen errichtet? Wenn Demokratie nicht *mehr* meint als eine formale Apparatur, um den »Kampf aller gegen alle« nicht ausbrechen zu lassen, dann wäre dieser Effekt auf allen anderen Wegen bequemer und billiger zu erreichen als auf dem der demokratischen Staatsform. Gewiß würde *Th. Geiger* einwenden, im Falle einer Diktatur sei der »Druck der gesellschaftlichen Interdependenz« zwar für die herrschende Gruppe, aber eben nicht für *alle* »verhältnismäßig am erträglichsten«. Dem ist entgegenzuhalten: Eben dieses »für alle« ist nicht auf dem Boden des Wertnihilismus und des Selbsterhaltungstriebes zu gewinnen, sondern setzt zumindest das Ethos der »Goldenen Regel«<sup>31</sup> voraus. Erst wenn der Mensch in jedem anderen Menschen eine ihm unverfügbare, mit ursprünglichen Rechten ausgestattete Person sieht, kann er dieses »für alle« vollziehen und als verbindlich anerkennen. Mit dieser Einsicht ist aber die »Formaldemokratie« im Sinne des totalen Wertnihilismus ad absurdum geführt.

Ein zweites sei noch kurz angemerkt: *Th. Geiger* kämpft für die »Demokratie ohne Dogma«, gegen die »Stimmungsdemokratie einer wertbesessenen Gesellschaft«<sup>32</sup>. Er bezeichnet seinen »intellektuellen Humanismus« als »Fortgang der Menschwerdung«<sup>33</sup>. Der ideale Demokrat hat alle »Gefühle und Wollungen«<sup>34</sup> hinter sich gelassen und ist als

---

<sup>30</sup> *P. Hartmann*, Interessenpluralismus und politische Entscheidung, Heidelberg-Löwen 1965, 16 – im folgenden: Interessenpluralismus.

<sup>31</sup> Vgl. Mt 7, 12; Lk 6, 31; zur Literatur: *H. Reiner*, Die goldene Regel: Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung III (1948), 74–105.

<sup>32</sup> *Th. Geiger*, a. a. O., 357.

<sup>33</sup> Ebd., 361.

<sup>34</sup> Ebd., 360.

Mensch der »kritischen Aufklärung«<sup>35</sup> endlich zur Vernunft gekommen. Von Werten will er nichts wissen, er lebt sich selbst und seinen Trieben. Indem dies alle so tun, ist Gesellschaft möglich und sogar relativ am erträglichsten. – Ganz davon abgesehen, daß die so gezeichnete Anthropologie selbst auf einer Wertentscheidung beruht<sup>36</sup>, blickt aus dieser Konstruktion offensichtlich der rationalistische Homunculus der Aufklärung<sup>37</sup>, wobei zu dem überkommenen naiven Optimismus der zynische Nihilismus des »intellektuellen Humanismus« hinzugefügt wird. *Th. Geiger* scheint sich seiner Sache selbst auch nicht ganz sicher zu sein: »Es wird Zeit kosten, die Menschen zur Vernunft zu bringen, und der Erfolg wird nie vollständig werden«, aber, so meint er:

»Wenn es Hitler und anderen Diktatoren gelang, ihre Völker binnen kurzem des Denkens zu entwöhnen und durch hektische Werbung zu kollektiven Gefühlsausbrüchen aufzuhetzen, so sollte man meinen, daß das Gegenteil mit Geduld und vieler Mühe erreichbar sei«<sup>38</sup>.

Warum man das »meinen sollte«, wird nicht gesagt. Im Wertnihilismus das Heilmittel gegen Diktatoren zu sehen, ist nach allem Gesagten eine sehr gewagte These. Schließlich sind »Geduld« und »Mühe« wiederum »ethisch geladene« Begriffe. Wenn Demokratie solcher »Tugenden« bedarf, dann hat sie bereits aufgehört, bloße Formaldemokratie zu sein.

(3) Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von Formal- und Material-Demokratie erst von ihrer extremsten Position her diskutiert. Wesentlich weiter führen uns Überlegungen, wie sie – wiederum repräsentativ für viele – in einem Aufsatz von *E. W. Böckenförde* dargelegt sind<sup>39</sup>. Zunächst wird festgestellt, daß das »strukturelle Ethos der modernen Demokratie . . . wesentlich auf formale Werte bezogen« ist;

<sup>35</sup> Ebd., passim.

<sup>36</sup> *Th. Geiger* wehrt sich zwar mit Kräften gegen diese Konsequenz: »Der Wertnihilismus ist Ergebnis einer erkenntnistheoretischen Einsicht« (360), nicht die »Verbreitung einer . . . Glaubenslehre« (361). – Demnach wären alle, die nicht zur Bejahung des Wertnihilismus gelangen, erkenntnistheoretischer Einsichten unfähig. – Es erübrigt sich wohl, sich mit dieser These weiter auseinanderzusetzen.

<sup>37</sup> *Th. Geiger* sieht mit der Verwirklichung seiner Demokratie-Vorstellung die »zweite Phase der Aufklärung« heraufziehen, die endlich aus der »merkwürdigen Lage« befreien soll, »einen bis ins letzte durchgeklügelten Apparat durch abergläubische Seelen in Gang halten zu wollen, das Wohl und Wehe einer weltumspannenden Gesellschaftsorganisation in die Hände parochial beschränkter Kleinbürger zu legen« (a. a. O., 240).

<sup>38</sup> *Th. Geiger*, a. a. O., 359.

<sup>39</sup> *E. W. Böckenförde*, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: Hochland 50 (1957/58), 4–19; – im folgenden: Ethos der Demokratie.

»ein bestimmter Inhalt der Herrschaft, etwa Privateigentum, Berufsfreiheit, Schutz von Ehe und Familie ist damit noch keineswegs gegeben, sondern nur ermöglicht . . . ; an Inhalten steckt in der Demokratie jeweils nur das, was von den einzelnen und Gruppen, letztlich vom ganzen Volk, durch Gesinnung, Haltung und Einsicht hineingegeben wird«<sup>40</sup>.

Die formalen Elemente Freiheit, Gleichheit, Mehrheitsprinzip, die nach *Böckenförde* den »innersten Kern« der Demokratie ausmachen, lassen sich nicht wertneutral interpretieren, in ihnen verkörpert sich vielmehr das »ethische Fundament«<sup>41</sup> der Demokratie. Ihre Zusammenschau erfordert nämlich,

»daß jeder innerlich bereit ist, die Entscheidungen der Mehrheit, auch wenn er sie nicht billigt, um der Ordnung des Ganzen willen loyal zu akzeptieren, solange sie gelten. Andererseits kann eine solche Haltung nur zugemutet werden, wenn die jeweils herrschenden Gruppen sich nicht juristisch oder ideologisch absolut setzen, sondern auch dem Gegner die gleiche Chance der politischen Machtgewinnung ungeschmälert belassen«<sup>42</sup>.

Damit ist die materiale Rechtsstaatlichkeit der Demokratie begründet. Zwar liegen Demokratie und Rechtsstaat »an sich auf verschiedenen Ebenen und betreffen verschiedene Dinge: die Demokratie den Träger und die Form der staatlichen Herrschaft, der Rechtsstaat Inhalt und Umfang derselben«, aber

»in diesem Kernbereich allerdings, wo die Form notwendig über das »Formale« hinausgeht, wenn sie nicht nur ein Zwangssystem sein will, berühren sich beide: Wahlgleichheit, Vereins- und Versammlungsfreiheit, persönliche und politische Meinungsfreiheit einschließlich der Pressefreiheit sind von der Demokratie nicht zu trennen und bilden als die »demokratischen Grundrechte« die innere Grenze jeden Mehrheitswillens, einerlei ob sie von Verfassungen wegen geschützt sind oder nicht«<sup>43</sup>.

Zwar sind nach *E. W. Böckenförde* diese Grundrechte insofern formal, als sie »nicht bestimmte Inhalte der Herrschaft« garantieren, sondern nur »die gleiche Freiheit, solche Inhalte neu zu setzen oder bestehende zu erhalten«<sup>44</sup>, aber schon eine so verstandene formale Rechtsstaatlich-

---

<sup>40</sup> Ebd., 10.

<sup>41</sup> Ebd., 9.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd., 9 f.

keit zeigt, daß die moderne Demokratie »nicht lediglich eine wertneutrale Technik politischer Willensbildung« ist, sondern in den Prinzipien der demokratischen Freiheit und politischen Gleichheit ihre »eigene Wertgrundlage« hat, die sie gegen innere und äußere Feinde verteidigen muß<sup>45</sup>.

(4) Die »wertgebundene Formaldemokratie«, wie wir Böckenfördes Vorstellungen im Unterschied zur (angeblich) »wertneutralen Formaldemokratie« Geigers schlagwortartig kennzeichnen möchten, liegt sicher innerhalb des Rahmens unserer eingangs aufgestellten These. Zu fragen bleibt nur, ob damit die Beziehung zwischen Form und Inhalt der demokratischen Staatsordnung bereits erschöpfend erfaßt ist, oder ob sich noch mehr darüber aussagen läßt. Wir halten letzteres für möglich und notwendig.

Der Lösung Böckenfördes liegt, wie er selbst einräumt, ein ganz bestimmtes Demokratieverständnis zugrunde: das der klassischen, liberalen Demokratie Kontinentaleuropas. Ihr ist es selbstverständlich,

»daß der Mensch von Natur gut sei, geschaffen und fähig, die Gesetze seines Handelns sich selbst zu geben, und daß sich aus dem Wechselspiel der individuellen Interessen und Ziele von selbst eine innere Harmonie herstelle«<sup>46</sup>.

Die »geistigen Wurzeln« dieser Auffassung liegen »im neuzeitlichen Autonomiedenken und Individualismus sowie im optimistischen Menschenbild der Aufklärung«<sup>47</sup>. Kann aber dieses Menschenbild, so fragen wir mit *H. J. Spital*, Grundlage der *heutigen* Demokratie sein nach den »ungeheuerlichen Massenpsychosen und -hysterien, die wir erlebt haben«?<sup>48</sup> Auch ohne einem »ungeschichtlichen Weltverständnis«<sup>49</sup> zu verfallen, das den Ursprung der kontinentaleuropäischen Demokratie im »autonomen Denken im Sinne Rousseaus und Kants«<sup>50</sup> einfach ignoriert, kann man der Überzeugung sein, daß »die nur formelle Fassung des demokratischen Ethos«<sup>51</sup> nicht genügt. Die Väter des Bonner Grundgesetzes jedenfalls waren der Ansicht, daß es einen »Mindestinhalt« geben muß, »an den dieses Ethos zu binden ist«<sup>52</sup>. Das

---

<sup>45</sup> Ebd., 10.

<sup>46</sup> Ebd., 6 f.

<sup>47</sup> Ebd., 7.

<sup>48</sup> *H. J. Spital – E. W. Böckenförde*, Noch einmal: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: *Hochland* 50 (1957/58), 408 – im folgenden: *Demokratie*.

<sup>49</sup> *E. W. Böckenförde*, Ethos der Demokratie, 5.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> *H. J. Spital – E. W. Böckenförde*, *Demokratie*, 408 (Zitat von *Spital*).

<sup>52</sup> *H. J. Spital – E. W. Böckenförde*, *Demokratie*, 408 (Zitat von *Spital*).

neue deutsche Verfassungsrecht begnügt sich nicht damit, Freiheit, Gleichheit, Mehrheitsprinzip und Rechtsstaatlichkeit als formale Kriterien der Demokratie<sup>53</sup> zu sanktionieren, sondern hat »in erheblichem Umfange materielle Wertprinzipien der Gegenwart« in seinen Grundrechten »zu aktualisieren und zu normieren gesucht«<sup>54</sup>. Wenn darum *E. W. Böckenförde*, wie *A. Beckel* unterstellt, wirklich für ein »ausschließlich formales Ethos unserer Demokratie«<sup>55</sup> optiert, dann kann man ihn zu Recht in der »Gefahr einer ungeschichtlichen Betrachtung«<sup>56</sup> sehen.

Man muß allerdings, um der Position *Böckenfördes* gerecht zu werden, seinen spezifischen Ansatzpunkt genau beachten: Er will verhindern, daß man das formale Ethos der Demokratie als »Kernbestand des Gemeinwohls«<sup>57</sup> von einem »christlich-naturrechtlichen Staatsbild«<sup>58</sup> her »um der Verwirklichung absoluter Werte willen« in Frage stellt und eventuell »von innen her«<sup>59</sup> aushöhlt. – Dieses Anliegen ist unbedingt ernst zu nehmen<sup>60</sup>. Außerdem muß man sich klar darüber werden, auf welcher Ebene der Abstraktion *Böckenförde* argumentiert: Wenn er feststellt, mit dem formalen Charakter des demokratischen Ethos sei kein »bestimmter Inhalt der Herrschaft, etwa Privateigentum, Berufsfreiheit, Schutz von Ehe und Familie«<sup>61</sup>, gegeben, dann bewegt er sich offensichtlich nicht auf dem Boden einer beschreibenden politischen Soziologie. Denn *in Wirklichkeit* muß sich jeder existierende Staat entscheiden, was er von diesen und anderen »Inhalten der Herrschaft« hält und wie er sie demgemäß politisch gestaltet. Das setzt

<sup>53</sup> Vgl. *E. W. Böckenförde*, Ethos der Demokratie, 10.

<sup>54</sup> *U. Scheuner*, Der Verfassungsschutz im Bonner Grundgesetz, in: Um Recht und Gerechtigkeit (Festgabe *E. Kaufmann*), Stuttgart-Köln 1950, 321.

<sup>55</sup> *A. Beckel*, Die Demokratie, der Katholik und die Kirche, in: *Ordo Socialis* 5 (1957/58), 181.

<sup>56</sup> Ebd., 180.

<sup>57</sup> *E. W. Böckenförde*, Ethos der Demokratie, 10.

<sup>58</sup> Ebd., 5.

<sup>59</sup> Ebd., 6.

<sup>60</sup> Eine Demokratie, so könnte man *Böckenförde* interpretieren, die ihrem formalen Ethos im umschriebenen Sinne treu bleibt, aber sonst keine Werte verwirklicht, ist immer noch besser als eine Diktatur, die um bestimmter materieller Werte willen die formalen Prinzipien der Demokratie preisgibt. – Dieser Einsicht kommt u. E. allerdings wegen ihres Abstraktionsgrades nur geringe praktische Bedeutung zu: In concreto kann es ja gar keinen Staat geben, dessen Bürger sich lediglich über die formale Prozedur ihres Zusammenlebens einig sind (vgl. dazu die obige Darstellung, die sich an diese Anm. anschließt). Immerhin weist aber die ideale Konstruktion *Böckenfördes* auf eine bestimmte Gesinnung hin, die für die Existenz einer Demokratie sehr wichtig ist.

<sup>61</sup> *E. W. Böckenförde*, Ethos der Demokratie, 10.

voraus, daß sich das Staatsvolk über den Wert und die daraus erfließenden Gestaltgesetze jener Institutionen einig wird. Um nur eine der genannten Institutionen herauszugreifen: In jeder der existierenden »westlichen« Demokratien hat sich das Staatsvolk dafür entschieden, in einer bestimmten ethisch geprägten Gestalt von Ehe und Familie einen verpflichtenden Wert zu sehen. Somit erscheinen Demokratie und die Bejahung einer bestimmten, in der Menschenwürde begründeten Form der Ehe im »demokratischen« Bewußtsein notwendig miteinander verbunden. Dies ließe sich in ähnlicher Weise für andere materialen Werte aufweisen, etwa für das Recht auf Privateigentum<sup>62</sup>. Niemand kann beweisen, das Staatsvolk würde auch dann noch das »formale Ethos« der Demokratie bejahen und für sich als verbindlich ansehen, wenn diese faktisch in allen konkreten Demokratien realisierten materialen Werte entfielen<sup>63</sup>. Beschränkt man daher den Demokratie-Begriff auf das formal verstandene Ethos von Freiheit, Gleichheit, formale Rechtsstaatlichkeit und Mehrheitsprinzip, dann ist die so gewonnene Vorstellung die Abstraktion eines »Gedankendings«, nicht aber einer politischen Wirklichkeit<sup>64</sup>. Das politische Werturteil kann sich aber nicht auf eine gedankliche Konstruktion, auf einen Teilaspekt der gemeinten Sache stützen. Man kann zur Demokratie nicht Stellung nehmen, ohne zu berücksichtigen, was material dabei »herauskommt«, d. h. ohne einen materialen Gemeinwohl-Begriff als Maßstab zu besitzen<sup>65</sup>. Selbstverständlich ist hier nicht an eine »inhaltlich« umfassende absolute Wertethik<sup>66</sup> gedacht. Sie wäre »unter den Bedingungen der modernen Demokratie einfach nicht praktikabel«<sup>67</sup>. Aber zwischen dieser Position

<sup>62</sup> Wir wollen hier nicht die Frage diskutieren, inwieweit die Beseitigung des Rechtes auf Privateigentum mit dem »formalen Ethos« der Freiheit vereinbar wäre.

<sup>63</sup> Selbstverständlich kann man in einem Gedankenexperiment feststellen: Wenn es einen Staat gäbe, in dem in einem Augenblick keinerlei materiale Menschenswerte rechtlich verfaßt und gesichert wären, dann wäre es menschenwürdiger, auf der formal-ethischen Basis der Demokratie als anders die vorhandene »Hohlform« mit Inhalt zu füllen.

(Man könnte sich vielleicht eine bisher unbewohnte Insel »Utopia« vorstellen, die nun von Auswanderern besiedelt wird, die sich ihreseits erst noch über die Grundwerte einigen müssen, auf denen die staatlich-gesellschaftliche Ordnung beruhen soll.)

<sup>64</sup> Dies erweist schon die einfache Überlegung, daß »in Wirklichkeit« Freiheit und Gleichheit in einem auf der formalen Ebene der Begrifflichkeit gar nicht auszugleichenden Spannungsverhältnis stehen, wie wir später noch darlegen werden.

<sup>65</sup> Dieser Gemeinwohlbegriff muß, darin ist *E. W. Böckenförde* voll zuzustimmen, das »formale Ethos« der Demokratie, also die strikte Einhaltung der demokratischen Spielregeln, einschließen, ohne sich aber darin zu erschöpfen.

<sup>66</sup> *P. Hartmann*, *Interessenpluralismus*, 3.

<sup>67</sup> *Ebd.*

und der nur auf formale Werte begründeten Demokratie gibt es eine Zwischenlösung: Sie fügt der Einigung im Formalen die Übereinstimmung in bestimmten materialen Grundwerten hinzu. *H. Peters* drückt diesen Sachverhalt so aus:

»Nicht Wertneutralität kann dem Sinngehalt der Demokratie entsprechen, sondern nur die Ausrichtung der Freiheit und Gleichheit auf die Verwirklichung der Gerechtigkeit . . .«<sup>68</sup>.

»Betrachtet man *nur* Freiheit und Gleichheit« – so wieder *P. Hartmann* – »als axiomatische Grundlage der Demokratie«, dann wird eine »Wertbezogenheit im strengen Sinne« geleugnet, »zumindest solange man abstrakt diese Axiome dahin interpretiert, daß Freiheit mit jeglichem Zwang, also auch der Bindung durch vorgegebene Werte unvereinbar sei und Gleichheit auch *Gleichwertigkeit* aller sich als faktische Interessen manifestierenden Handlungszwecke bedeute«<sup>69</sup>. Darum schließt Demokratie »auch eine allgemeine *soziale* Orientierung am Wert der Gerechtigkeit«<sup>70</sup> ein. Erst in dieser

»Ausrichtung auf die allseitig zu verwirklichende Gerechtigkeit liegt dann auch die *metaempirische* Rechtfertigung für den sittlich zwingenden Charakter der . . . Verhaltensregeln der Demokratie«<sup>71</sup>.

Solange aber total umstritten bleibt, welche materialen Werte das Wort Demokratie anzielt, »sind alle Verhaltensregeln innerhalb des Systems hypothetisch«<sup>72</sup>.

(5) Wenn wir unsere bisherigen Überlegungen über das Verhältnis formaler Prinzipien und materialer Gehalte in der heutigen Demokratie nochmals überblicken, dann gilt es folgendes festzuhalten: Es genügt nicht, die moderne Demokratie »ausschließlich vom Gesetz ihres Anfangs«, von ihrer »liberalen Wurzel in Frankreich« her zu sehen und »die Entwicklung seither ganz außer Betracht«<sup>73</sup> zu lassen. Gerade hinsichtlich der Zuordnung von Form und Inhalt hat die kontinental-europäische Demokratie des 20. Jahrhunderts »wesentliche Einflüsse«<sup>74</sup> seitens der angelsächsischen demokratischen Tradition in sich aufgenommen. Sie hat aber auch aus ihrer eigenen Geschichte gelernt, daß man – so *K. Sontheimer* – gut daran tue, »formale und materiale Ele-

<sup>68</sup> *H. Peters*, Art. »Demokratie«, in: StL 2 Freiburg 1958, 564 – im folgenden: Demokratie.

<sup>69</sup> *P. Hartmann*, Interessenpluralismus, 21.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Ebd., 22.

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> *A. Beckel*, a. a. O., 180 (gegen *E. W. Böckenförde*).

<sup>74</sup> Ebd., 182.

mente im Begriff der Demokratie zu vereinigen«<sup>75</sup>. Nach der Erfahrung der Weimarer Republik und ihres Endes war die »erste Voraussetzung für den Aufbau der Demokratie in Deutschland . . . die *Abkehr vom Positivismus und Formalismus*«<sup>76</sup>. Man erkannte deutlicher als wohl je zuvor, daß der »*untrennbare Zusammenhang von Demokratie und Rechtsstaat*«<sup>77</sup> sich keineswegs in einer formalen Rechtsstaatlichkeit erschöpft, sondern daß »das dezisionistische Denken wieder durch ein normativ-rechtsstaatliches abgelöst« werden muß, dessen »Grundlage und Ausgangspunkt . . . ein System absoluter, materialer Grundnormen des Rechtsstaates«<sup>78</sup> zu sein hat.

Wenn darum E. W. Böckenförde in seiner Replik auf die Einwände H. J. Spitals das »Risiko der Demokratie« darin sieht, »daß der Mensch in der Ordnung, die er sich gibt, sich selbst verfehle«<sup>79</sup>, so kann man zugeben, daß dies, wie für jegliche politische Ordnungsform, so auch für die Demokratie grundsätzlich nicht auszuschließen ist. Die Verfassung der deutschen Nachkriegsdemokratie und die sie interpretierend weiterführende Rechtsprechung hat jedenfalls alles getan, dieses Risiko möglichst auszuschalten. Sie gab sich daher mit der lediglich formalen Version des demokratischen Ethos nicht zufrieden<sup>80</sup>.

Man könnte schließlich noch die Frage stellen, ob es überhaupt jemals eine rein formale Demokratie gegeben hat. Ohne uns hier auf das schwierige Terrain der Rousseau-Interpretation begeben zu wollen, dürfte doch die Feststellung kaum zu bestreiten sein, daß die Demokratie der Französischen Revolution nur deshalb ideologisch als Formaldemokratie gerieren konnte, weil sie sich in einer weltanschaulich relativ geschlossenen Gesellschaft einrichtete, in der eine weitreichende Übereinstimmung in Grundwerten selbstverständlich bestand. Ebenso beruhte die »materiell inhaltlose, wertneutrale Formal-Demokratie des 19. Jahrhunderts . . . auf der Homogenität fester unterstellter gesellschaftlicher und politischer Grundanschauungen«<sup>81</sup>. Sie hatte daher

---

<sup>75</sup> K. Sonthheimer, Art. »Demokratie«, in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1963, 249.

<sup>76</sup> H. Peters, Entwicklungstendenzen der Demokratie in Deutschland seit 1949, in: Demokratie und Rechtsstaat (Festgabe Z. Giacometti), Zürich 1953, 231.

<sup>77</sup> W. Kägi, a. a. O., 134.

<sup>78</sup> Ebd., 136.

<sup>79</sup> H. J. Spital – E. W. Böckenförde, Demokratie, 413.

<sup>80</sup> »Das Bekenntnis zu den Grundrechten der heutigen Verfassungen« – so A. Beedel – »dürfte das wesentlichste Erfordernis dafür sein, daß in einem Staate Demokratie ohne ein Lebensrisiko für den Einzelnen möglich ist« (a. a. O., 18).

<sup>81</sup> H. Peters, Demokratie, 565.

gar keinen Grund, den »politischen Relativismus des Mehrheitsprinzips«<sup>82</sup> zu fürchten.

Inzwischen hat man aber die Möglichkeit erfahren, »den Rechtsstaat und die Freiheit mit den Mitteln der Demokratie«<sup>83</sup> auf die denkbar legalste Weise aus den Angeln zu heben«<sup>84</sup>. Solange man daher »nichts schützt als diese Mittel, . . . hat man keine Garantie gegen ihren Mißbrauch, im Gegenteil, man wird unter Umständen gerade durch die Heiligung der Mittel den Zweck verfehlen«<sup>85</sup>. Wenn darum *H. Doms* die Frage stellt, ob »das Mehrheitsprinzip nicht auch immer wieder der Hebel (ist), mittels dessen der Versuch gemacht wird, menschliche Grundrechte anzutasten«<sup>86</sup>, so gibt er damit der Überzeugung Ausdruck, daß die moderne pluralistische Demokratie nicht mehr von der Selbstverständlichkeit einer Grundwertübereinstimmung ausgehen kann. Darum muß diese Grundwerteinigung in der heutigen Demokratie *bewußt* vollzogen und in die *Definition* der Demokratie eingebracht werden. Nur so kann die »Rechtssicherheit bei der Nutzung der Freiheiten«<sup>87</sup> gewährleistet werden, die bei einem nur formalen Verständnis der Rechtsstaatlichkeit nur zur leicht zwischen die Mühlsteine des Mehrheitsprinzips gerät.

So sehr darum gegen *Th. Geigers* »Demokratie ohne Dogma« die »Formalien« der Demokratie (Freiheit, Gleichheit, Mehrheitsprinzip, formale Rechtsstaatlichkeit) keineswegs als wertneutrale Techniken, sondern als politische Gestaltprinzipien aus anthropologisch-ethischen Vorentscheidungen anzusehen sind<sup>88</sup>, so sehr ist andererseits zu be-

<sup>82</sup> Ebd., 566.

<sup>83</sup> Gemeint sind der *materiale* Rechtsstaat und die *formale* Demokratie.

<sup>84</sup> *E. Franzel*, Die Gefährdung der Freiheit, in: *Freiheit in Wahrheit. Demokratie als Aufgabe*, Augsburg 1961, 19.

<sup>85</sup> Ebd.; als »Paradigma« nennt er den »Entschluß Hindenburgs vom 30. Januar 1933«, aus Furcht, die »demokratischen Spielregeln« zu verletzen, auf den Staatsstreich zu verzichten, der u. U. die Weimarer Demokratie gerettet hätte. – Man wird allerdings zugeben müssen, daß es sich bei der Beurteilung dieser Situation um eine schwierige geschichtswissenschaftliche Ermessensfrage handelt.

<sup>86</sup> *H. Doms*, Wahrheit und Mehrheitsentscheid, in: *Carl-Sonnenschein-Blätter 2* (1954) 38.

<sup>87</sup> *W. Strzelewicz*, Industrialisierung und Demokratisierung der modernen Gesellschaft, Hannover 1964, 53.

<sup>88</sup> Wie schnell die Aufgabe des »formalen Ethos« der Demokratie zur Verwilderung der politischen Sitten bis hin zur drohenden Auflösung des Gesamtsystems führen kann, hat die jüngste Zeit wieder deutlich vor Augen geführt. Von der wissenschaftlich verbrämten Diffamierung der repräsentativen Demokratie als »manifesten Terrorismus der Klassenherrschaft des Spätkapitalismus« (*R. Dutschke*, in: *Bergmann-Dutschke-Lefèvre-Rabehl*, Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition, Reinbek bei Hamburg 1968, 88) über den politischen

tonen, daß aus diesen Formalien allein noch keine adäquate Umschreibung der modernen Demokratie gewonnen werden kann. Wir schließen uns somit der »sich in neuester Zeit mehr und mehr verbreitenden Erkenntnis« an, »daß Demokratie in jedem Fall begriffsnotwendig einen bestimmten sachlichen Gehalt besitzt«, daß sie nicht »lediglich auf dem Fundament eines – heute unberechenbaren – Mehrheitswillens bestehen« kann, sondern »mit einem bestimmbareren politischen, materialen Inhalt«<sup>89</sup> gefüllt werden muß. Dieser Inhalt kann natürlich wegen der geschichtlichen Offenheit aller politischen Ordnungskonzeptionen nicht ein für allemal, aber doch für eine bestimmte geschichtlich-gesellschaftliche Situation verbindlich festgelegt werden.

## II.

(1) Die Suche nach materialen Gehalten der Demokratie hat uns zunächst zu der Einsicht geführt, daß auch der Wert nihilismus (im Sinne *Th. Geigers*) von einem bestimmten Menschenbild her konzipiert und somit nicht wertfrei ist. Noch weniger kann die »nur« formale Fassung des demokratischen Ethos Wertentscheidungen ausklammern. Der ethische Kern der demokratischen »Formalien« beruht kurz gesagt auf der Bejahung der Freiheit und der gleichen Menschenwürde aller Bürger und dem daraus folgenden Ideal des politischen Friedens. Damit ist jedoch der materiale Gehalt der Demokratie noch nicht erschöpft. Durch die Einbeziehung der materialen Rechtsstaatlichkeit in den Demokratie-Begriff werden bestimmte sachliche Gehalte der demokratischen Staats- und Gesellschaftsordnung dem Mechanismus des Mehrheitsprinzips entzogen. Dazu gehört vor allem der Kernbestand jener »unveräußerlichen« Menschenrechte, die das moderne Rechtsbewußtsein weithin als vorstaatliches Recht ansieht<sup>90</sup>, weiter aber auch jene Werte,

---

Streik gegen verfassungsmäßige Entscheidungen frei gewählter Parlamente bis hin zum politischen Mord ist der Weg nicht weit. Die »Rule of Law« ist keine wertneutrale »Spielregel«, die man beliebig ändern könnte, sondern das Ergebnis anthropologisch-sittlicher Vorentscheidungen. Wer sie aufgibt, zerstört die Demokratie. Wir wollen also mit diesen Ausführungen keineswegs einer Unterbewertung der demokratischen »Formalien« das Wort reden.

<sup>89</sup> *H. Peters*, Demokratie, 565.

<sup>90</sup> Vgl. dazu u. a.: *U. Scheuner*, Die rechtsstaatliche Ordnung des Grundgesetzes, in: *Der Rechtsstaat – Angebot und Aufgabe*, hrsg. von *Ernst Wolf*, München 1964, 18–21; *W. Geiger*, Die Wandlung der Grundrechte, in: *Gedanke und Gestalt des demokratischen Rechtsstaates*, hrsg. v. *M. Imboden*, Wien 1965, 12–26; *O. Bachof*, Die richterliche Kontrollfunktion im westdeutschen Verfassungsgefüge, in: *Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit* (Festschrift *H. Huber*), Bern 1961, 33.

zu denen sich das mündige Staatsvolk in einer verbindlichen Wertsetzung bekennt und die dann ihren institutionellen Niederschlag in bestimmten gesellschaftlichen Strukturen finden<sup>91</sup>, etwa im Schutz der Ehe und Familie. All dies zusammengenommen erhärtet die eingangs aufgestellte These von der wesensmäßigen, inneren Verbundenheit formaler Prinzipien und materialer Gehalte in der Demokratie.

Diese These soll nun von einem anderen Ansatz her nochmals überprüft und vertieft werden, nämlich von dem eigentümlichen Spannungsverhältnis zwischen den Grundwerten Freiheit und Gleichheit, das die demokratische Theorie immer wieder beschäftigt hat. Wie lassen sich Freiheit und Gleichheit, »liberale« und »soziale« Demokratie in ein ausgewogenes Verhältnis zueinander bringen? Läßt sich das »Dilemma der modernen Demokratie« lösen, daß nämlich die Freiheit als »eine der Ursachen der Ungleichheit« anzusehen ist und somit »Freiheit . . . Ungleichheit und Gleichheit . . . Unfreiheit«<sup>92</sup> bedeuten? Muß man einen »ewigen Gegensatz zwischen der Freiheit und Gleichheit, den Grundforderungen des Liberalismus und der Demokratie«<sup>93</sup> annehmen und damit »Liberalismus« und »Demokratie« in Antithese zueinander setzen<sup>94</sup>, oder läßt sich eine Demokratie-Vorstellung entwickeln, in der beide Grundwerte miteinander koexistieren? – Die Beantwortung dieser Fragen wird u. E. letztlich davon bestimmt, wie man formale Prinzipien und materiale Gehalte der Demokratie aufeinander bezieht. Wie kommt man zu diesem Ergebnis?

(2) Es scheint uns nützlich zu sein, zunächst die Vorschläge zu diskutieren, mit denen *R. Dahrendorf* die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit innerhalb der demokratischen Theorie in einen Gleichgewichtszustand bringen möchte, in dem beide anthropologischen »Existenziale« der Demokratie einander in der Schwebelage halten. *Dahrendorf* beginnt mit folgenden Definitionen:

<sup>91</sup> Selbstverständlich unterliegen solche Wertsetzungen in bestimmter, hier nicht näher zu diskutierender Weise einem geschichtlichen Wandel.

<sup>92</sup> *J. Sundbom*, Über das Gleichheitsprinzip als politisches und ökonomisches Problem, Berlin 1962, 5 f; ähnlich sprechen *H. Nawiasky* von der »Antithese zwischen der Gleichheit und der Freiheit« (Allgemeine Staatslehre, Bd. 4, Einsiedeln-Zürich-Köln 1958, 32) und *H. Laufer* von einem »kontradiktorischen Spannungsverhältnis« zwischen Freiheit und Gleichheit (Die demokratische Ordnung, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966, 81).

<sup>93</sup> *E. von Kuehnelt-Leddin*, Freiheit oder Gleichheit, Salzburg 1953, 15.

<sup>94</sup> Dies tut auch *G. Leibholz*, wenn er feststellt: Die »fortschreitende Egalisierung hat im Bereich des Politischen und Gesellschaftlichen heute zu einer weitgehenden Demokratisierung und Entliberalisierung geführt«: Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert, Berlin <sup>3</sup>1966, 233.

»Freiheit besteht in der Gesellschaft, die den Menschen aller Beschränkungen, die nicht schon aus seiner Natur hervorgehen, enthebt; sie ist also eine aus angebbaren Bedingungen hervorgehende Chance der menschlichen Existenz«<sup>95</sup>.

Gesellschaftliche Gleichheit versteht sich dementsprechend als Gleichheit der Menschen

»im Hinblick auf den Rang ihrer Existenz, insbesondere auch in ihrem Zugang zur (Möglichkeit der) Freiheit im Sinne des Fehlens willkürlicher Beschränkungen der Selbstverwirklichung«<sup>96</sup>.

Bringt man beide Begriffsinhalte zusammen, so bestimmt sich Freiheit kurz als Möglichkeit der Selbstverwirklichung, Gleichheit als Möglichkeit dieser Möglichkeit. Offen bleibt in diesem Zusammenspiel der Begriffe, ob von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht wird und worin die Selbstverwirklichung inhaltlich besteht<sup>97</sup>.

Der zweite Schritt in *Dahrendorfs* Überlegungen besteht in der Diskussion der Frage, wie sich die Gleichheit des sozialen Status als Fehlen willkürlicher Beschränkungen der Selbstverwirklichung näherhin abgrenzen läßt. Dabei könne es nur gelingen, eine Unter- und Obergrenze einigermaßen zu fixieren:

»Gibt es einen sozialen Rang, unter den niemand absinken darf, ohne die Chance der Freiheit zu verlieren? Gibt es umgekehrt soziale Positionen, deren Status so sehr das allgemeine Niveau übersteigt, daß durch sie die Chance der Freiheit anderer gefährdet wird?«<sup>98</sup>.

*Dahrendorf* nennt dann »vier Faktoren, die den sozialen Status des einzelnen nach soziologischer Übereinkunft vor allem bestimmen«, nämlich »sein Einkommen bzw. Eigentum, sein Sozialprestige, seine Autorität und sein Ausbildungs- oder Erziehungsniveau«<sup>99</sup>.

Welcher Grad von Gleichheit dieses sozialen Status ist in einer freiheitlichen Demokratie anzustreben? *Dahrendorf* fragt beispielsweise:

»Ist ein gesetzlich garantierter Minimallohn Teil der staatsbürgerlichen oder der sozialen Gleichheit? Kann die Alters- und Krankenversorgung als Bürgerrecht angesehen werden oder stellt sie einen

---

<sup>95</sup> R. *Dahrendorf*, *Gesellschaft und Freiheit*, München 1962, 372.

<sup>96</sup> Ebd., 379.

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 372 f. *Dahrendorf* gibt diesem Begriff den Namen »problematischer Freiheitsbegriff« im Unterschied zum »assertorischen Freiheitsbegriff«, wonach »Freiheit erst dann und dort« bestehe, »wenn und wo die Chance der Selbstverwirklichung auch wahrgenommen wird...« (ebd.).

<sup>98</sup> Ebd., 389.

<sup>99</sup> Ebd., 388.

Eingriff in den Freiheitsbereich des Einzelnen dar? Sind prohibitive Steuern für hohe Einkommen, ist ein Kartellgesetz, ist die Verstaatlichung industrieller Unternehmen eine Beschränkung der Chance individueller Selbstverwirklichung oder eine Voraussetzung der Freiheit aller?<sup>100</sup>.

Alle diese Fragen können jeweils nur unter vorsichtiger Abwägung der Gewichte zwischen Freiheit und Gleichheit beantwortet werden. Es kommt in dieser Sicht des Problems darauf an, Extreme zu beschneiden; »zwischen der ›Decke‹ und dem ›Fußboden‹, die die Hierarchie des sozialen Ranges im Interesse staatsbürgerlicher Gleichheit und allgemeiner Freiheit begrenzen, ist die Gleichheit jedoch ein Feind der Freiheit«<sup>101</sup>.

Zufolge dieser Gedankengänge formuliert *Dahrendorf* abschließend das »Prinzip«,

»daß die Gleichheit immer dann eine Bedingung der Möglichkeit der Freiheit ist, wenn sie sich auf den Rang der menschlichen Existenz bezieht, daß sie aber überall dort eine Bedrohung der Chance der Freiheit darstellt, wo sie die Weisen der menschlichen Existenz betrifft«<sup>102</sup>.

Daraus folgt als politische Konsequenz, daß eine »sozial-liberale Politik« (verstanden als Synthese des »liberalen« und »sozialen« Demokratie-Denkens)

»auf die Erhaltung und Vertiefung jener Gleichheit des staatsbürgerlichen Status hin (-zielen muß), die die Freiheit aller überhaupt erst ermöglicht; darüber hinaus aber ist sie entschiedener Gegner aller gesellschaftlichen Nivellierung und Uniformierung, damit entschiedener Verfechter des institutionellen Pluralismus, der sozialen Differenzierung und der menschlichen Vielfalt in Freiheit«<sup>103</sup>.

*Dahrendorf* ist sich bewußt, daß »solch schönes Gleichgewicht der Gegensätze . . . der Wirklichkeit fremd« ist. Für den Zweifelsfall lautet sein letztes Wort: »Sozialliberale Politik muß vor allem liberal sein, denn die gleiche Freiheit ist vor allem Freiheit«<sup>104</sup>.

(3) Eine behutsame Analyse der *Dahrendorfschen* Konzeption wird u. E. zweierlei anmerken müssen. Zum ersten: Was hier als Wegweiser aufgestellt wird, ist für den *Politiker* zwar eine *notwendige* und sehr

<sup>100</sup> Ebd., 387 f.

<sup>101</sup> Ebd., 397.

<sup>102</sup> Ebd., 410.

<sup>103</sup> Ebd., 414 f.

<sup>104</sup> Ebd., 415.

nützliche, aber doch keine *hinreichende* Bedingung, um den rechten Weg zu finden. Es werden Grenzpfähle aufgesteckt, die nicht überschritten werden dürfen; zwischen ihnen erstreckt sich aber noch ein weites Feld verschiedener Möglichkeiten. Dem Politiker genügt der »problematische« Freiheitsbegriff nicht, er sieht sich in seinem politischen Handeln in eine Ordnung gestellt, die sich geschichtlich aus den freien (oder auch andersgearteten) Entscheidungen seiner »Vorgänger« und Zeitgenossen herleitet. Er kann aus diesem Grunde der Frage nicht aus dem Weg gehen, ob die Menschen von ihrer Freiheit Gebrauch machen und welches Ergebnis dies zeitigt. Denn nicht die Freiheit als reine Möglichkeit, sondern die tatsächlich aktualisierten freien Entscheidungen der Bürger konstituieren jene gesellschaftliche Grundordnung, ohne die kein Gemeinwesen existieren kann. Er muß also konkret als Repräsentant des Staatsvolkes entscheiden, wo die Grenzen der Freiheit als bloßer Möglichkeit zu liegen haben, zwar nicht unwiderruflich, aber für den Augenblick verbindlich. Genauso muß er sich konkret und genau entscheiden, welches Maß an sozialer Gleichheit die Rolle des Staatsbürgers *heute* und in *dieser* Gesellschaft impliziert. Er *muß* also über einen »Minimallohn«, über Alters- und Krankenversorgung, progressive Steuern und Lastenausgleich usw. und damit über das konkrete Maß der zu gewährenden Gleichheit und der damit zugleich notwendigen Beschränkung der Freiheit *entscheiden* und diese Entscheidung in der Demokratie *verantworten*<sup>105</sup>. Bei all dem muß sich der Politiker fragen, was er dem einzelnen Bürger zumuten kann, was er ihm zugestehen darf, wie eine solche Politik im pluralistischen Gefüge der Gruppen und Interessen aufgenommen, gefördert, torpediert, verstanden und bewertet wird. Er muß eine Vorstellung haben, wozu der einzelne fähig und willens ist, ob und wie es möglich ist, ihn notfalls dazu zu »erziehen«. Dabei dürfte es für den Politiker gut sein, sich ein möglichst vorurteilsfreies, nüchternes Bild der Lage zu machen, keine übertriebenen Hoffnungen zu hegen, mit einem Durchschnitt an Tugend und Laster zu rechnen, die Faktoren Neid, Bequemlichkeit, Gleichgültigkeit, Egoismus, Sicherheitsstreben, aber auch Einsicht, Ver-

---

<sup>105</sup> Gerade an dieser Stelle scheint uns der Hinweis auf die Eigenart politischen Handelns und politischer Verantwortlichkeit angebracht. Der Soziologe kann dem Politiker gewisse Orientierungshilfen geben, er kann ihm z. B. verschiedene Kombinationsmöglichkeiten der Werte Freiheit und Gleichheit in ihren Voraussetzungen und möglichen Konsequenzen zur Auswahl vorlegen. Die *Entscheidung* über das rechte Maß, den angemessenen Weg, das kleinere Übel usw. und die *Verantwortung* dafür kann er ihm nicht abnehmen.

ständnis, Engagement, Solidarität, Brüderlichkeit in seine Rechnung miteinzubeziehen.

Damit sind wir schon mitten im zweiten Gesichtspunkt, der sich nach einer Betrachtung der Gedanken *Dahrendorfs* über den Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit nahelegt: Alle diese aufgeworfenen Fragen stellt *Dahrendorf* nicht, vielleicht, weil er es als Soziologe den Politikern überlassen wollte, sich darüber Gedanken zu machen; vielleicht aber auch, weil in seinen Überlegungen doch noch ein wenig jener altliberale Optimismus mitschwingt, ein Stück Glaube an Gottes »unsichtbare Hand«, die ohne große soziale Anspannung der Menschen die Summe der Egoisten zum »Ordo socialis« umwendet.

Was wir bei *Dahrendorf* vermissen, das findet sich um so ausgeprägter bei *A. de Tocqueville*. Seine Erklärung dafür, daß die amerikanische Demokratie zu einer ausgewogenen Koexistenz von Freiheit und Gleichheit hingefunden hat, scheint uns für die heutige Problematik nichts an Aktualität eingebüßt zu haben. Das Kapitel über »Politische Auswirkungen der Gesellschaftsordnung der Angloamerikaner«<sup>106</sup>, in dem sich *Tocqueville* zusammenfassend mit den Gefahren der Staatsomnipotenz auf Grund zunehmender Gleichheitsbestrebungen befaßt, schließt mit dem Satz:

»Die Angloamerikaner, die sich als erste vor diese eben dargelegte Wahl (nämlich die Freiheit um der Gleichheit willen zu verspielen – d. V.) gestellt sahen, hatten das Glück, der unumschränkten Macht zu entrinnen. Umstände, Herkunft, Bildung und vor allem die Sitten haben ihnen erlaubt, die Herrschaft des Volkes zu begründen und zu bewahren«<sup>107</sup>.

Die Möglichkeit einer politisch praktikablen Synthese von Freiheit und Gleichheit gründet also nicht in diesen Werten selbst, sondern »hängt ab von einem dritten«<sup>108</sup>, nämlich dem, was *Tocqueville* »Umstände, Herkunft, Bildung und vor allem die Sitten« eines Volkes nennt. *Dahrendorf* nennt diese Bestimmung zwar »etwas vage«<sup>109</sup>, aber bei näherem Zusehen, in einer Synopse der oft weit verstreuten Aussagen, die sich bei *Tocqueville* zu jedem einzelnen der genannten Faktoren finden, läßt sich doch ein recht konkretes Bild dieser Bedingungen rekonstruieren.

<sup>106</sup> *A. de Tocqueville*, Über die Demokratie in Amerika. Werke und Briefe, hrsg. von I. P. Mayer (Paris) in Gemeinschaft mit Th. Eschenburg (Tübingen) und H. Zbinden (Bern), Bd. I, Stuttgart 1959, 61.

<sup>107</sup> Ebd., 62.

<sup>108</sup> *R. Dahrendorf*, Gesellschaft und Freiheit, 365.

<sup>109</sup> Ebd.

Für unsere jetzigen Überlegungen ist dabei der Umstand entscheidend, daß nach *Tocquevilles* Beobachtungen Freiheit und Gleichheit nur dann in eine fruchtbare Koexistenz miteinander gebracht werden können, wenn in einem Volk bestimmte sittliche Überzeugungen herrschen, die von innen heraus die sozialen Institutionen durchformen. Diese Einsicht scheint uns auch in der heutigen Demokratie für die Bewältigung der Spannungen, die sich aus der Antinomie zwischen Freiheit und Gleichheit ergeben, entscheidend zu sein. Worin die dazu notwendigen ethischen Leistungen bestehen, soll nun näher betrachtet werden.

(4) Eine Möglichkeit der Synthese von Freiheit und Gleichheit zeigt sich, wenn wir den anthropologisch-ethischen Kern dessen zu erhellen suchen, was die demokratische Theorie einmal »*Brüderlichkeit*« nannte. Dabei ist zunächst einschränkend festzustellen, daß die »*fraternité*« der Französischen Revolution in ihrem rationalen Optimismus den Kern der Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit nicht voll erkannte. Außerdem beinhaltete hier die Gleichheitsforderung »im Grunde nichts weiter als eine Negation der traditionellen feudalen Ungleichheit«<sup>110</sup>. *Fraternité* war die ethische Konsequenz aus der Gleichheit der menschlichen *Natur* und der daraus folgenden *politischen* Gleichheit. An die »*soziale*« Gleichheit als Derivat der Brüderlichkeit dachte man – von Ausnahmen abgesehen – noch nicht. So geriet die Idee der *fraternité* leicht in die Nähe schwärmerisch-utopischer Vorstellungen, sei es im Gewande der rationalistisch-blassen »Seid-umschlungen-Millionen!«-Stimmung<sup>111</sup>, sei es in der Form der frühsozialistischen und später marxistischen Idee der Herrschaftslosigkeit als Endzustand einer Gesellschaft der Gleichen<sup>112</sup>. *H. Krüger* schreibt über den inneren Zusammenhang beider Vorstellungen wohl zu Recht: »Erst die Idee der *Brüderlichkeit* erfüllt das zweifache Verlangen nach vollständiger Herrschaftslosigkeit einerseits, innigster Verbundenheit andererseits«<sup>113</sup>.

Immerhin muß man aber auch mit *E. Heimann* zugestehen, daß es »die besondere Glorie der französischen Demokratie ist, weithin verkündet

<sup>110</sup> *A. Rüstow*, Ortsbestimmung der Gegenwart, Bd. III, Erlenbach-Zürich-Stuttgart 1963, 98.

<sup>111</sup> Ebd., 98.

<sup>112</sup> *E. Bloch* umschreibt diesen Ablauf so: »Der Freiheitskampf erzeugt Gleichheit; die Gleichheit als Ende der Ausbeutung und Abhängigkeit erhält die Freiheit, die Brüderlichkeit lohnt eine Gleichheit, worin es keiner mehr nötig hat, ja überhaupt in der Lage ist, dem anderen ein Wolf zu sein« (Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/M. 1961, 195).

<sup>113</sup> *H. Krüger*, Allgemeine Staatslehre, Stuttgart 1964, 671.

zu haben, daß Freiheit und Gleichheit nur in der brüderlichen Stadt vereint werden können«, wengleich dies »in einem tieferen Sinn« zutrifft, »als die Rationalisten der Französischen Revolution sich vorstellten«<sup>114</sup>. Auch *A. Rüstow* sieht in der »fraternité« ein »positives Sozialideal«<sup>115</sup>, dem – so *B. Seidel* – »die uralte utopische Sehnsucht der Menschheit nach mehr Brüderlichkeit und mehr Gemeinschaft«<sup>116</sup> zugrundeliegt. Zwar hat die französische Demokratie selbst nicht an diese Lösung geglaubt, wie *G. Leibholz* feststellt<sup>117</sup>, denn man habe dieses Wort schnell vergessen; dennoch scheint uns hier intuitiv ein Gedanke erfaßt zu sein, dessen wirkliche Tragweite erst der heutigen Demokratie aufgeht, der die doch noch sehr weitreichende weltanschauliche Gemeinsamkeit des beginnenden 19. Jahrhunderts fehlt. Sie kann nicht von einem überkommenen, vielfach institutionell verwurzelten Ethos zehren, das der frühen europäischen Demokratie half, die in ihrer Theorie verborgenen Abgründe zu überbrücken.

Dabei muß von vorneherein das mögliche Mißverständnis ausgeräumt werden, Brüderlichkeit bedeute eine theoretische oder praktische Beseitigung der Phänomene »Herrschaft« und »Konflikt« in einer Gesellschaft. Somit kann sie nicht *das* Sozialideal oder Sozialprinzip einer Gesellschaft sein, sondern nur *eines*, bzw. ihre Intention gilt nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt universal; so warnt etwa *J. Maritain*, obgleich er »Brüderlichkeit« als absolut notwendig für den Bestand einer Demokratie des 20. Jahrhunderts erachtet, vor der Utopie, in der Brüderlichkeit »das einzige Band der zeitlichen Gemeinschaft« und »ihre Grundlage« zu sehen<sup>118</sup>. Eine pluralistische Gesellschaft ohne handfeste Interessengegensätze und einander widerstreitende politische Leidenschaften ist undenkbar. »Brüderlichkeit« entspringt also nicht unbedingt der von *Dahrendorf* unermüdlich angeprangerten »Sehn-

<sup>114</sup> *E. Heimann*, Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft, Tübingen 1955, 216.

<sup>115</sup> *A. Rüstow*, a. a. O., 98.

<sup>116</sup> *B. Seidel*, Industrialismus und Demokratie, Berlin 1954, 26.

<sup>117</sup> Vgl. *G. Leibholz*, Die Struktur der neuen Verfassung, in: Strukturprobleme der modernen Demokratie, Karlsruhe 1964, 67.

<sup>118</sup> *J. Maritain* schreibt dazu: »Non, nous savons qu'un certain poids matériel et en quelque sorte biologique de communauté d'intérêts et de passions, et pour ainsi dire d'animalité sociale, est indispensable à la vie commune... Nous savons aussi que s'il n'est établi sur une conception à la fois pessimiste et exigeante de la nature humaine, qui fait apparaître comme le plus difficile ce qui importe le plus, et ce qu'il y a de meilleur dans l'oeuvre politique comme ce qui requiert le plus de soins, un idéal d'amitié fraternelle serait la pire des illusions.« (Humanisme intégral, Paris 1947, 208; vgl. die deutsche Ausgabe: Christlicher Humanismus, Heidelberg 1950, 160.)

sucht nach Synthese«<sup>119</sup>, wengleich sie sich auch weigern dürfte, in Analogie zu dem Wort *Heraklits* vom »Krieg« als dem »Vater aller Dinge«<sup>120</sup> im »Konflikt« den »Vater aller Dinge« zu sehen<sup>121</sup>. Brüderlichkeit will nicht unaufhebbare Interessengegensätze »vernebeln«, sondern sie auf eine menschenwürdige Weise austragen. Sie wird damit zum Integrationsferment einer durch Interessengegensätze und Interessengruppen gespaltenen und auseinanderstrebenden pluralistischen Gesellschaft. Sie wird versuchen, dem Neid als Sozialmacht sein häßlichstes Gesicht zu nehmen, aber auch die Heuchelei jener »Besitzenden« zu entlarven, die das berechnete Gleichheitsstreben der unteren Schichten allzu schnell mit dem Etikett des Neides behängen, um sich selbst ein Alibi zu verschaffen<sup>122</sup>.

(5) Selbstverständlich kann im Zeichen eines weltanschaulichen Pluralismus nicht die christliche Bruderschaft im Vollsinn des Wortes<sup>123</sup> als Basis der »Brüderlichkeit« erwartet werden. Aber es gilt zunächst überhaupt einmal zu begreifen, daß mit dem »Wesen der Demokratie . . . ethische Anforderungen«<sup>124</sup> verbunden sind. Von hier aus kann dann der Weg gefunden werden, daß jeder einzelne »wenigstens als Mensch gewertet und in seiner Würde als solcher unberührt bleibt, . . . daß

<sup>119</sup> R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München 1965, 159.

<sup>120</sup> Vgl. *Heraklit*, Fragment 53, in: K. Vorländer, *Philosophie des Altertums*, Hamburg 1963, 199.

<sup>121</sup> In diesem Bemühen scheint uns *Dahrendorf* entschieden zu weit zu gehen, wenn er in dem eben (Anm. 119) zitierten Werk Sätze ausspricht wie die: »Liberaler Demokratie ist Regierung durch Konflikt« (174) – »Für die Verfassung der Freiheit ist die Herrschaft des Rechtes weniger wichtig als die Lebendigkeit des Konfliktes« (235) – »Konflikt ist Freiheit, d. h. alle Freiheit, die politische Institutionen geben können, liegt im Konflikt« (239) – Könnte man solche Aussagen wegen der Dehnbarkeit des Begriffes »Konflikt« auch verschieden auslegen und bewerten, so gewinnen sie doch bei *Dahrendorf* einen ziemlich eindeutigen Inhalt, wenn er etwa unter dem Stichwort »Wege der industriellen Utopie« (191) das in der BRD geltende Betriebsverfassungs- und Mitbestimmungsrecht deshalb ablehnt bzw. in seiner Tendenz kritisiert, weil darin »die tiefe Aversion der Beteiligten . . . gegen den Konflikt, die ihren Ausdruck in der unermüdeten Suche nach endgültigen Lösungen findet« (197), sichtbar werde. Oder wenn er kritisch und bedauernd feststellt: »Noch immer erscheint Unternehmern wie Arbeitern der utopische Autoritarismus von Gewerkschaftsführern wie Georg Leber sympathischer als der radikale Liberalismus von Otto Brenner« (207). – Verbirgt sich hinter solchen Wertungen nicht auch ein Stück Utopie, nämlich jene, im »Konflikt« das Universalprinzip jeglichen menschlichen Zusammenlebens (das Wort »Ordnung« darf ja bei *Dahrendorf* nicht vorkommen) gefunden zu haben?

<sup>122</sup> Vgl. auch dazu: H. Schoek, *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, Freiburg-München 1966.

<sup>123</sup> Vgl. dazu: J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960.

<sup>124</sup> H. Peters, *Demokratie*, 569.

niemand sich für etwas Besseres halte als den anderen, daß jeder seinen Mitmenschen als seinesgleichen ansehe und daß er sich im täglichen Umgang entsprechend gebe«<sup>125</sup>. Gewiß läßt sich solche Gesinnung, läßt sich Brüderlichkeit »nicht organisieren, nicht vom Staat erzwingen«<sup>126</sup>; sie muß aber zumindest von den staatstragenden Gruppen der Gesellschaft, mit welcher weltanschaulichen Begründung auch immer, in der Tendenz gewollt und gepflegt werden, wenn das Ziel der Gleichheitsidee, »die verhältnismäßige Gleichheit in der Anteilnahme aller Gruppen an den aus der gesellschaftlichen Kooperation sich ergebenden materiellen und geistigen Kulturgütern«<sup>127</sup> einigermaßen erreicht werden soll. Den Mittelweg »zwischen den extremen Punkten der völligen materiellen Gleichmacherei auf der einen und der Einschränkung der materiellen Ungleichheiten auf der anderen Seite«<sup>128</sup> zu finden, scheint nach gut begründeter Ansicht weniger ein technisches, als vielmehr ein Problem der Gesinnung zu sein. Wir haben in der Diskussion der »wertneutralen Demokratie« *Th. Geigers* bereits zu zeigen versucht, daß schon die Bejahung der formalen Freiheit und Gleichheit aller Menschen die auf einer sittlichen Vorentscheidung beruhende Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen einschließt. Um so mehr gilt diese Voraussetzung für ein Programm der Versöhnung von Freiheit und Gleichheit im Wohlfahrtsstaat mit seinem sprunghaft angestiegenen »Erwartungshorizont«<sup>129</sup> hinsichtlich einer zunehmenden sozialen Angleichung mit dem Ziel der »nivellierten Mittelstandsgesellschaft«<sup>130</sup>. Die Gleichheitsbestrebungen der modernen Demokratie können nur dann vor dem Abgleiten in ein unfreiheitliches Zwangssystem bewahrt werden, wenn »der Stärkere . . . sich freiwillig« ein-

<sup>125</sup> *A. Schüle*, Demokratie als politische Form und als Lebensform, in: Rechtsprobleme in Staat und Kirche (Festschrift *R. Smend*), Göttingen 1952, 331–333.

<sup>126</sup> *J. David*, Was zum sozialen Staat noch fehlt, in: Welche Freiheit meinen wir? Hrsg. v. *U. Schmidhäuser*, Stuttgart 1958, 172.

<sup>127</sup> *J. Messner*, Das Naturrecht, 443.

<sup>128</sup> *B. Seidel*, a. a. O., 26.

<sup>129</sup> Vgl. *R. Dahrendorf*, Gesellschaft und Freiheit, 385; *Dahrendorf* unterscheidet hier zwei »Elemente«, die einmal »in der Schaffung eines allgemeinen Erwartungshorizontes unantastbarer Ausgangschancen und unüberschreitbarer Zielgrenzen«, zum andern »in der Verfestigung dieser Erwartungen zu Muß-Erwartungen, über deren Einhaltung Recht und Gesetz wachen«, bestehen (ebd.). – Da die »Muß-Erwartungen« sich im Zeichen einer wachsenden Wirtschaft steigern, stellt sich die von vielen Zeitkritikern mit Besorgnis erhobene Frage: Birgt die »Begehrlichkeit der Massen« für den Fall einer wirtschaftlichen Stagnation oder gar Rezession nicht eine tödliche Gefahr für die Demokratie in sich?

<sup>130</sup> Vgl. *H. Schelsky*, Die Bedeutung des Schichtungsbegriffs für die Analyse der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft, in: Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf-Köln 1965, 332, passim.

schränkt und »den Schwächeren als seinesgleichen, als ›Bruder«<sup>131</sup> behandelt:

»Freiheit und Gleichheit lassen sich somit sowohl in sich wie auch zusammen eher verwirklichen, wenn sie in den umfassenden Werten der Brüderlichkeit, der Genossenschaft und Gemeinschaft, der Solidarität und Universalität, der Kooperation und der – Liebe eingebettet sind«<sup>132</sup>.

Darum stellt *P. Hartmann* zu Recht fest, nicht »Freiheit und Gleichheit« seien »die letztlich zu realisierenden sozialen Werte der Demokratie«, sondern beide sind »substantielle Inhalte, über die die soziale Gerechtigkeit realisiert wird«<sup>133</sup>. Versteht man Freiheit und Gleichheit als rein mechanische Prinzipien, dann stößt sich »Egoismus an Egoismus«<sup>134</sup>. Die Polarität beider Prinzipien kann nur dann »ausgehalten« werden, wenn man sie auf ein Drittes bezieht. Auf dieses Dritte verweist die Idee der Brüderlichkeit als »moralisches Prinzip«, als »eine Verhaltensweise, die in der Demokratie sich dem andern von Mensch zu Mensch als innere Wärme, als Interesse, als Anerkennung seiner Person und als Verantwortung für seine Lage zuwendet«<sup>135</sup>. Die katholische Soziallehre bezeichnet diese Haltung als »dilectio socialis«<sup>136</sup>. *A. de Tocqueville* sprach von den »Sitten«, die ihre letzte Ursache darin haben, daß die amerikanische Unabhängigkeitserklärung Freiheit und Gleichheit in Gott verankerte<sup>137</sup>. Die moderne, weltanschaulich pluralistische Demokratie muß Freiheit und Gleichheit auf jene Gerechtigkeitsvorstellung beziehen, die vom Begriff der »Würde des Menschen« und den daraus resultierenden Grundwerten getragen wird. Als freiheitliche Demokratie kann sie nur »die Staatsbürger selbst entscheiden (lassen), in welchen Werten sie ihr Gemeinwohl . . . verwirklicht sehen wollen«<sup>138</sup>. Sie kann dabei nur hoffen, daß sich die Menschen aus dem »Wissen um die Ordnung der Werte«<sup>139</sup> entscheiden, daß sie ein »Kulturwissen« entwickeln, das nicht »dem Schwergewicht der materiellen

---

<sup>131</sup> *O. K. Flechtheim*, Das Dilemma der Demokratie, in: Eine Welt oder keine? Beiträge zur Politik, Politologie und Philosophie, Frankfurt/M. 1964, 104.

<sup>132</sup> Ebd.

<sup>133</sup> *P. Hartmann*, Soziale Verhaltensregeln der Demokratie, in: NO 19 (1966), 346.

<sup>134</sup> *E. von Hippel*, Allgemeine Staatslehre, Berlin-Frankfurt/M. 1963, 231.

<sup>135</sup> Ebd.

<sup>136</sup> Vgl. dazu: *J. Höffner*, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1965, 68–70 und die dort angegebenen Quellen und Literaturhinweise.

<sup>137</sup> Vgl. *H. R. Schlette*, Der Anspruch der Freiheit. Vorfragen politischer Existenz, München 1963, 100 f.

<sup>138</sup> *J. Messner*, Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben, Osnabrück 1962, 19.

<sup>139</sup> Ebd., 20.

Wohlfahrtswerte, dem gebrochenen Freiheitswillen, dem lähmenden Pessimismus, dem zersetzenden intellektualistischen Nonkonformismus«<sup>140</sup> erliegt. Wie dem auch immer sei, entscheidend ist für unseren Zusammenhang die Einsicht, daß die Gratwanderung zwischen Freiheit und Gleichheit nur jener Demokratie gelingen kann, die sich zu materialen Grundwerten bekennt und deren Bürger zu jener sittlichen Anspannung bereit sind, ohne die diese Grundwerte nicht »gelebt« werden können. Das ist die anthropologische Sinnspitze der demokratischen »Brüderlichkeit«.

### III.

(1) Die politische Soziologie der Demokratie ist sich darin wohl einig, daß die hochentwickelte industrielle Gesellschaft »Volks-Herrschaft« nur noch in der Form der *repräsentativen* Demokratie zuläßt<sup>141</sup>. Das hat schon 1942 *J. A. Schumpeter* klar ausgesprochen, als er der »klassischen Theorie« seine »moderne« Definition entgegensetzte:

»Die demokratische Methode ist diejenige Ordnung der Institutionen zur Erreichung politischer Entscheidungen, bei welcher einzelne die Entscheidungsbefugnis vermittels eines Konkurrenzkampfes um die Stimmen des Volkes erwerben«<sup>142</sup>.

Damit war die klassische Theorie der Demokratie, die – wie *E. Fraenkel* zusammenfaßt – »Demokratie gemeinhin mit Volksherrschaft übersetzt, . . . Herrschaft des Volkes mit Volksregierung identifiziert und Volksregierung als Ausübung staatlicher Hoheitsgewalt durch Verwirklichung des Volkswillens interpretiert«<sup>143</sup>, als »politische Vulgarideologie«<sup>144</sup> entlarvt, die »in den Bereich der Utopien gehört«<sup>145</sup>. – Wir können die politologisch-soziologische Begründung dieser These hier nicht weiter ausbreiten, es geht uns vielmehr um die Konsequenzen, die sich daraus für das Verhältnis formaler und materialer Aspekte der Demokratie ergeben. Aus der Tatsache, daß in der repräsentativen

<sup>140</sup> Ebd., 21.

<sup>141</sup> Dies schließt nicht aus, daß auch in modernen Demokratien gewisse plebiszitäre Elemente enthalten sein können (Volksbegehren, Volksbefragungen, Volksentscheide), sie bilden jedoch die Ausnahme, nicht die Regelform der politischen Entscheidung.

<sup>142</sup> *J. A. Schumpeter*, a. a. O., 428.

<sup>143</sup> *E. Fraenkel*, Strukturdefekte der Demokratie und deren Überwindung, in: *Der Mensch in der politischen Institution*, hrsg. von *F.-M. Schmölz*, Wien 1964, 115.

<sup>144</sup> Ebd.

<sup>145</sup> Ebd., 119.

Demokratie die Beteiligung des Gesamtvolkes an der »Regierung« des Gemeinwesens nur über das Medium der *verantwortlichen Staatsführung* durch eine elitäre Gruppe realisierbar ist, ergibt sich u. E. ein weiterer fundamentaler Beweis der These, daß formale Prinzipien und materiale Gehalte in der heutigen Demokratie eine untrennbare komplexe Wirklichkeit darstellen. Dies soll nun näher begründet werden.

(2) Der Begriff »verantwortliche Staatsführung« zielt zunächst auf einige formale Elemente der Demokratie: Die Staatsführung ist verpflichtet, ihre Politik formell vor dem mündigen Staatsvolk zu verantworten. Dies geschieht *kontinuierlich* durch die Öffentlichkeit des politischen Prozesses und die freie Bildung einer öffentlichen Meinung und die Garantie der dazu notwendigen Freiheits- und Zugangsrechte<sup>146</sup>. In *spezifischer* Weise drückt sich diese Verantwortlichkeit in periodisch wiederkehrenden Wahlen (u. U. auch Volksbegehren und Volksabstimmungen) aus, die wiederum bestimmten formalen Ansprüchen zu genügen haben (allgemein, frei, gleich, geheim) und weitere Freiheits- und Gleichheitsrechte nach sich ziehen wie: Versammlungs- und Koalitionsfreiheit, freie Parteienbildung, Möglichkeit einer organisierten Opposition zur Regierungspolitik.

Die »Verantwortung der Staatsführung gegenüber dem Staatsvolk hinsichtlich des Gebrauches der ihr durch dieses übertragenen Macht im Dienste seines Gemeinwohls«<sup>147</sup> ist wohl in der modernen Demokratie der einzig mögliche Weg, auf dem die Idee der »Volksouveränität« oder gar »Volks-Herrschaft« ihren realen Ausdruck finden kann. Wenn *E. W. Böckenförde* die Demokratie als den »konsequenten Versuch« umschreibt, »alle staatliche Ordnung und Autorität von unten her, das heißt vom Einzelmenschen aus, zu begründen und aufzubauen«<sup>148</sup>, so heißt das konkret:

»Das Volk wählt seine Repräsentanten; diese bestellen die Regierung; im Wechselspiel mit ihr und unter dem Einfluß der öffentlichen Meinung und verschiedenster Interessengruppen, die sich ihrerseits von den Individuen her bilden, entsteht der ›Staatswille‹, also die Gesetze und Verordnungen«<sup>149</sup>.

Um es mit *Th. Ellwein* noch deutlicher zu sagen: In der modernen Demokratie »verkörpern« die Repräsentanten das Volk, »sie ent-

---

<sup>146</sup> Z. B. die Presse- und Informationsfreiheit.

<sup>147</sup> *J. Messner*, *Der Funktionär. Seine Schlüsselstellung in der heutigen Gesellschaft*, Innsbruck-München-Wien 1961, 95.

<sup>148</sup> *E. W. Böckenförde*, *Ethos der Demokratie*, 6.

<sup>149</sup> *Ebd.*

scheiden an seiner Stelle und nicht in seinem jeweiligen Auftrag«<sup>150</sup>. Die technisierte Massendemokratie »aus zweiter Hand« ruht auf dem »Prinzip der abgeleiteten und verantworteten Herrschaft«<sup>151</sup>, es fällt ihr schwer nachzuweisen, »die Volkssouveränität erschöpfe sich nicht nur im Wahlakt«<sup>152</sup>.

Die »*Verantwortlichkeit der Führer*« als ein »spezifisches Merkmal der realen Demokratie«<sup>153</sup> wirft eine Reihe wichtiger Probleme auf, mit denen wir uns hier nicht befassen können. An dieser Stelle interessiert vor allem der Umstand, daß in einer repräsentativen Demokratie der Begriff »verantwortliche Staatsführung« notwendigerweise *materiale* Gehalte in die Demokratie-Definition einbeziehen muß. Die Tatsache einer elitären Führung, die über einen dem »normalen« Staatsbürger nur noch begrenzt durchsichtigen und darum auch nur begrenzt kontrollierbaren Verantwortungsspielraum verfügt, und die daraus folgende tatsächliche Ungleichheit der Staatsbürger in ihrer Teilhabe an der Ausübung der politischen Herrschaft, läßt sich demokratisch nur aus der *Vertrauensbasis* legitimieren, die zwischen »Führung« und »Gefolgschaft« besteht. Dieses Vertrauen seinerseits gründet in der *genossenschaftlichen* Verpflichtung aller Staatsbürger und der sie repräsentierenden Staatsorgane<sup>154</sup> auf eine material angereicherte Gemeinwohl-Vorstellung<sup>155</sup>. Die »Einschränkung« der »staatsbürgerlichen Gleichberechtigung und Willensbildung durch die Repräsentativverfassung« wird nur dann »nicht als Widerspruch« gegen die »Ausdehnung politischer Freiheit und Gleichheit auf *alle*«<sup>156</sup> Staatsbürger empfunden, wenn auch

<sup>150</sup> Th. Ellwein, Politische Verhaltenslehre, Stuttgart 1964, 101. – »Die demokratische Theorie läßt die verbreitete Auffassung nicht zu, Volksvertreter hätten konkrete Einzelaufträge zu vollziehen« (ebd).

<sup>151</sup> H. Laufer, a. a. O., 84.

<sup>152</sup> Th. Ellwein, a. a. O., 15.

<sup>153</sup> H. Kelsen, a. a. O., 87 f.

<sup>154</sup> Wobei in diesem Fall zu den »Staatsorganen« auch die Parteien und die Verbände zählen, soweit sie mit dem Anspruch einer politischen Repräsentation ihrer Mitglieder oder bestimmter Volksteile auftreten.

<sup>155</sup> In diesem Sinne besteht nach O. von Nell-Breuning die »echte Demokratie« eben darin, das »*Genossenschaftliche* in Staat, Gemeinde, Berufsstand usw. sich voll auswirken zu lassen, das Anstaltliche dagegen in den gehörigen Schranken zu halten« (Zur christlichen Staatslehre, Wörterbuch der Politik II, Freiburg <sup>2</sup>1957, 63). – Ähnlich hält es C. J. Friedrich für wichtig, »die Verfassung nicht formalistisch, sondern lebendig-organisch aufzufassen, als eine Gesamtheit menschlicher Beziehungen, die auf genossenschaftlicher Zusammenarbeit beruhen« (Demokratie als Herrschafts- und Lebensform, Heidelberg 1959, 9).

<sup>156</sup> W. Conze, Nachwort zur Neuausgabe von R. Michels, Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, Stuttgart 1957, 393.

der »letzte« Bürger davon überzeugt sein kann, daß seiner Menschenwürde, seinem Gerechtigkeitsempfinden und dem daraus erfließenden relativen, materialen Gleichheitsanspruch durch die machtmäßig privilegierte Führungsschicht Rechnung getragen wird<sup>157</sup>. Das genossenschaftliche Grundverständnis beruht auf dem Gedanken der Gleichberechtigung aller »Genossen«. Wer unter Gleichen führen und für sie repräsentativ entscheiden will, der kann dies nur in ihrem Auftrag und in ihrem Interesse tun. Die Staatsführung ist demnach gegenüber dem Staatsvolk verantwortlich im Hinblick auf das Gemeinwohl, über dessen materialen Mindestgehalt und Zielrichtung man sich *zuvor* geeinigt haben muß.

(3) Damit ist auch die Antwort angedeutet, die sich auf das seit *R. Michels* immer wieder gestellte Oligarchie-Problem geben läßt: Wenn man in einer »selbst heute noch verbreiteten Vorstellung von einer idealen oder reinen Demokratie« verfangen ist, »deren Begründung auf die Freiheits- und Gleichheitsforderung der Französischen Revolution, genauer auf Rousseau, zurückgeführt zu werden pflegt<sup>158</sup>, dann steht man selbstverständlich der modernen »technokratischen« Demokratie mit ihrer »Herrschaft« von Experten, Führungsgruppen der Verbände und Parteien und sonstiger Eliten<sup>159</sup> hilflos gegenüber. Man kann dann nur noch sarkastisch, wie etwa *O. K. Flechtheim*, von einer Demokratie der »leeren Formeln und Fiktionen«<sup>160</sup> sprechen, von »zweispältigen Gebilden, die die Wesensmerkmale sowohl einer pluralitär-demokratischen Gesellschaftsordnung wie auch eines monopolistisch-bürokratischen Zwangssystems aufweisen«<sup>161</sup>, vom »unvergleichlich« stärkeren Gewicht der »Manager der Monopole und Oligopole, des militärischen und zivilen ›establishments«, verglichen mit dem Einfluß des Handwerkers oder Friedenskämpfers«<sup>162</sup>, von der »Entfremdung«, die durch die »Position und das Prestige der Privilegierten aller Arten«

---

<sup>157</sup> *J. Messner* bringt dies in der Weise zum Ausdruck, daß er zum »*normativen Begriff der Demokratie*« auch eine »*Wohlfahrtsordnung*« rechnet, in der »die verhältnismäßige Teilnahme aller Gruppen der Gesellschaft an der für alle durch ihre Kooperation ermöglichten materiellen und kulturellen Wohlfahrt erstrebt wird (Der Funktionär, 95 f.).

<sup>158</sup> *W. Conze*, a. a. O., 388.

<sup>159</sup> Das Wort »Elite« dient hier einfach als Sammelbegriff für »führende Gruppen und Personen«.

<sup>160</sup> *O. K. Flechtheim*, a. a. O., 117.

<sup>161</sup> Ebd., 118.

<sup>162</sup> *O. K. Flechtheim*, a. a. O., 119; – »... ganz anders als der Wähler Miller oder der Dreher Schulze bestimmen doch ein Kennedy oder ein Krupp die Geschicke der Völker.«

droht, vom »ewigen Kampf« der Demokratie »gegen die Macht des Mammons, der Bürokratie, der Unmündigkeit«, in dem die »Verheißungen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, der Selbstverwaltung, Mitregierung und Volksherrschaft«<sup>163</sup> unterzugehen scheinen. Gewiß sind all diese Gefährdungen der Demokratie ernst zu nehmen, aber es dürfte auch klar sein, daß sie weitgehend nur dann in einem solchen Licht erscheinen, wenn man von einem ideologisierten, rein formalen Demokratie-Begriff an die heutige demokratische Wirklichkeit herangeht. Sieht man von einer solchen »irrealen und ungeschichtlichen Idealdemokratie«<sup>164</sup> ab, dann sind »Organisation, Bürokratie und Führerauslese«, wie *W. Conze* treffend feststellt, »nicht Erscheinungsformen demokratischer Degeneration«, sondern »Ausdruck der spezifischen Entwicklungsbedingungen moderner politischer Verfassungen«<sup>165</sup>. Ihre entscheidende Rechtfertigung liegt eben darin, daß die moderne »Konkurrenztheorie« der Demokratie

nicht »die Existenz eines vorgegebenen Volkswillens«, sondern »die Geltung einer vorgegebenen Wertordnung als unerläßliche Voraussetzung für die Begründung und Aufrechterhaltung einer demokratischen Verfassungsordnung«<sup>166</sup> anspricht.

Dieselbe *material* determinierte Bindung der Verantwortlichkeit zeigt sich auch darin, daß sich die demokratische Regierung nicht unter allen Umständen zur Vollstreckung des formalen »Volkswillens« bereithalten muß. Sie kann u. U. um des Gemeinwohls willen verpflichtet sein, »unpopuläre Maßnahmen« zu ergreifen, gegen die »öffentliche Meinung« zu entscheiden<sup>167</sup>. Voraussetzung solcher Entscheidungen ist jedoch eine einheitliche Vorstellung zwischen Regierung und Regierten über den fundamentalen Inhalt des Gemeinwohls, die Übereinstimmung in Grundwerten. Denn die demokratische Legitimation solchen politischen Handelns, zu dem z. B. das Bonner Grundgesetz die Abgeordneten ausdrücklich ermächtigt<sup>168</sup>, kann ja nur von der Position einer präsumierten »besseren« Kenntnis des »wahren« Volkswillens aus erfolgen, in der sich der Repräsentant des Volkes aufgrund seiner

<sup>163</sup> Ebd., 120.

<sup>164</sup> *W. Conze*, a. a. O., 394.

<sup>165</sup> Ebd.; zwar können sie die Demokratie »unter bestimmten Bedingungen vernichten oder gefährden, nicht aber generell und zwangsläufig aufheben«.

<sup>166</sup> *E. Fraenkel*, a. a. O., 119.

<sup>167</sup> Vgl. dazu besonders: *W. Hennis*, Meinungsforschung und repräsentative Demokratie, Tübingen 1957; *E. Noelle*, Öffentliche Meinung und soziale Kontrolle, in: Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1965–1967, Allensbach-Bonn 1967, XXV–XLV.

vermeintlich oder wirklich besseren Einsicht in die Sachverhalte befindet<sup>169</sup>, aber nur *weil* er das will, was das mit ihm hinsichtlich des fundamentalen Gemeinwohl-Inhalts einige Staatsvolk »eigentlich« meint<sup>170</sup>.

Nur auf dieser Basis ist »verantwortliche Staatsführung« möglich. Verantwortung setzt einen Freiheitsspielraum aller beteiligten Partner voraus. Wenn diese Freiheit Ordnung zustande bringen soll, dann muß ihr Ethos auf eine *materiale Grundwertvorstellung*, der gegenüber sich die Partner gebunden wissen, ausgerichtet sein.

#### IV.

(1) Das Wort »Demokratie« bezeichnet zum einen eine bestimmte formale Gestalt der politischen Entscheidung und der staatlichen Ordnung, zum anderen symbolisiert es jene wertbezogene Entscheidung, um derentwillen diese Ordnung bejaht und einer anderen vorgezogen wird. Auch ein streng »verfahrenstechnischer und institutioneller Demokratie-begriff«<sup>171</sup> kommt nicht an der Frage vorbei, »was mit dem Ganzen bezweckt werden soll«<sup>172</sup>. Form und Gehalt der Demokratie sind innerlich miteinander verbunden durch ihre Ausrichtung auf eine materiale Grundwertordnung, an der beide ihr Maß zu nehmen haben. Diese These suchten wir von drei verschiedenen Ansätzen her zu begründen. Nun muß aber abschließend noch einmal der Einwand diskutiert wer-

---

<sup>168</sup> Vgl. Art. 38 Abs. 1: »Die Abgeordneten des Deutschen Bundestages ... sind Vertreter des ganzen Volkes, an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen.«

<sup>169</sup> Vgl. dazu: *J. F. Kennedy*, *Zivilcourage*, München 1966; der Tenor dieses Buches kommt wohl am deutlichsten in der Auffassung zum Ausdruck, die Abgeordneten würden nicht gewählt, um »als Seismograph die Veränderungen in der öffentlichen Meinung zu verzeichnen«, sondern weil die Wähler »Vertrauen in unsere Urteilskraft besitzen und in unsere Fähigkeit, diese Urteilskraft in einer Stellung auszuüben, die uns instandsetzt zu bestimmen, was ihren Interessen als Teil des nationalen Ganzen am besten dient« (34).

<sup>170</sup> Vgl. dazu: *R. Niebuhr*, *Staaten und Großmächte*, Gütersloh 1960: »Das Prestige einer demokratischen Regierung leitet sich zweifellos nur zu einem Teil von der Vorstellung her, daß sie mit »Zustimmung der Regierten« spreche« (70). Entscheidend sei vielmehr »das stillschweigende Vertrauen des Volkes... daß das System auf die Dauer gesehen Ordnung und Gerechtigkeit verbürgt« (72).

<sup>171</sup> *M. Hättich*, *Demokratie als Herrschaftsordnung*, Köln-Opladen 1967, 65.

<sup>172</sup> Ebd., 66.

den, wie eine solche materiale *Wertbezogenheit* der Demokratie mit der notwendigen *Offenheit* der demokratisch-pluralistischen Gesellschaft vereinbart werden kann. Wie will die Demokratie mehr als jene »formalen Werte« gesamtgesellschaftlich verbindlich machen, die lediglich die Offenheit des Systems gewährleisten? Kann die Demokratie überhaupt mehr sein als ein »modus vivendi der untereinander Uneinigen«<sup>173</sup>, ohne den Grundwert der Freiheit zu verraten? – Wir können dieses vielleicht schwierigste Problem des heutigen Demokratiedenkens hier nicht in allen seinen Aspekten behandeln, sondern wollen nur auf eine Tatsache verweisen, die dem angeblichen Trend in Richtung der »wertfreien« Gesellschaft diametral zuwiderläuft: Die wachsende Komplizierung des sozialen Zusammenlebens in der modernen Gesellschaft ruft eher nach einer Verfeinerung des sittlichen Empfindens, nach einer Schärfung des »sozialen« Gewissens als nach einem Abbau ethischer Normen und Impulse, falls eine menschenwürdige Daseinsführung überhaupt noch möglich sein soll. Gewiß erleben wir ein »Zeitalter des Umbaus« (*Karl Mannheim*). Wertumbau darf aber nicht mit Wertabbau verwechselt werden. Der »täglich fortschreitende . . . Vergesellschaftungsprozeß läßt« – so betont *Johannes XXIII.* sicher zu Recht – »in vielen Bereichen auch die Vorschriften und Bindungen zahlreicher werden, die die wechselseitigen Beziehungen der Menschen regeln sollen«<sup>174</sup>. Diese Entwicklung kann um so weniger mit den Methoden eines »human engineering« bewältigt werden, als sie von einem wachsenden menschlichen Selbstbewußtsein begleitet wird, das sich einer einfachen soziotechnischen Lenkung und Verplanung versperret. Die Integration der »Gesellschaft der Zukunft« wird nur gelingen, wenn ihre Bedingungen rational erkannt und frei bejaht werden. Das individualistische Autonomiedenken hatte wohl im Prozeß der neuzeitlichen »Menschwerdung« seinen berechtigten Platz. Angesichts der atomaren Weltbedrohung und der »einen Weltgesellschaft« erscheint es jedoch antiquiert. Die neuzeitliche Demokratie hat genügend negative Erfahrungen mit einer reinen Machtpolitik (auch wenn sie sich mit Hilfe der »Volksouveränität« legitimierte) gemacht, um die Frage für überflüssig zu halten, »was der homo sapiens mit sich als dem homo faber . . . vorhat«<sup>175</sup>. Sie hat erkannt, daß sich »das Denken über Gesellschaft und Staat der klassischen philosophischen Frage nach den letzten Daseinsgegebenheiten des Menschen wieder zuwenden muß, wenn es ihm in

<sup>173</sup> Vgl. Anm. 28.

<sup>174</sup> *Johannes XXIII.*, Enzyklika *Mater et magistra*, Nr. 62.

<sup>175</sup> *A. Bergstraesser*, *Führung in der modernen Welt*, Freiburg <sup>2</sup>1963, 16 f.

der Aporie der Entscheidung durch die Erhellung des Normativen helfen will«<sup>176</sup>.

Gewiß wird sich diese »Erhellung« in einer pluralistischen Demokratie auf verschiedene weltanschauliche Begründungen stützen müssen, sie muß aber doch einen Grundbestand gemeinsam festgehaltener Ergebnisse zeitigen, falls die Demokratie überhaupt existieren soll. »Wer dem Rechtsstaat und der Demokratie Dauer verleihen will, muß sich deshalb zu einer wertbewußten Demokratie bekennen, die mehr ist als der Wille der Mehrheit«<sup>177</sup>. Die Zukunft gehört u. E. nicht der »wertfreien Demokratie«, sondern jener Gesellschaft, die die *sittlichen Kräfte* zu einem menschenwürdigen Zusammenleben unter den *sittlichen Anforderungen* der heutigen Gesellschaft hervorzubringen in der Lage ist. Darum könnte es diese Gesellschaft am wenigsten ertragen, wenn »der enge Zusammenhang von Politik und Ethik gelockert würde«<sup>178</sup>. Sie muß vielmehr ihre »Sorge darauf richten, wie die moralische Entwicklung mit der technisch-wissenschaftlich-zivilisatorischen Schritt halten könne«<sup>179</sup>. Ähnlich erklärt *A. Gehlen* im Hinblick auf die Entwicklung einer »Welt-Industrie-Kultur«<sup>180</sup>: »Die Formulierung einer neuen Ethik der Verpflichtung gegen nicht Anwesende, einer Ferneethik diesseitiger Art, gehört . . . zu den Aufgaben *denkender* Menschen, ungeprüfte Gesinnungen werden sich hier nicht halten lassen«<sup>181</sup>.

(2) Zusammenfassend läßt sich feststellen: Die ethischen Implikationen der Demokratie werden immer in einer gewissen Spannung stehen zu jener aus der Idee der »Volkssouveränität« abgeleiteten »Offenheit« der Demokratie, welche die politisch-gesellschaftliche Institutionalisierung einer *vorgegebenen* Wertordnung auszuschließen scheint. »Un-

---

<sup>176</sup> *Ders.*, Max Weber, der Nationalstaat und die Politik, in: Politik in Wissenschaft und Bildung, Freiburg 1961, 74; – *Bergstraesser* verweist dabei auf die »Fragestellungen der Ontologie, die Ergebnisse der biologischen und philosophischen Anthropologie und die Besinnung auf die Wahrheitsgehalte des Naturrechts« (ebd.). – Vgl. zum Ganzen auch das neue Werk von *H. Kuhn*, Der Staat. Eine philosophische Darstellung, München 1967.

<sup>177</sup> *W. Besson* – *G. Jasper*, Das Leitbild der modernen Demokratie, München-Frankfurt-Berlin-Hamburg-Essen 1965, 87; *Besson* – *Jasper* sind der Überzeugung, daß es möglich ist, »in den Grundprinzipien der demokratischen Ordnung ein Minimum von Einigkeit aller billig und gerecht Denkenden festzulegen« (ebd., 94).

<sup>178</sup> *H. Klomps*, Demokratie und Moral – Toleranz und Kirche, Köln 1966.

<sup>179</sup> Ebd., 51.

<sup>180</sup> Vgl. *A. Gehlen*, Anthropologische Forschung, Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Rheinbek bei Hamburg 1961, 132.

<sup>181</sup> Ebd., 140; vgl. auch: *H. Schelsky*, Zukunftsaspekte der industriellen Gesellschaft, in: Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf-Köln 1965, 88–104.

demokratisch« wäre eine solche Institutionalisierung nur dann, wenn man »vorgegebenen« gleichsetzen würde mit: seitens einer rational nicht begründbaren Autorität unabhängig von der Wertüberzeugung des Staatsvolkes dekretiert. Dagegen ist es durchaus sinnvoll, daß sich demokratische Verfassungen zu »vorgegebenen« Werten »bekennen«, wie es ja faktisch geschieht<sup>182</sup>. Angesichts des Pluralismus der Wertüberzeugungen kann dies um der Einheit der Gesellschaft willen nur in der Weise vor sich gehen, daß die einzelnen und die Gruppen »die eigenen Interessen den Bedürfnissen der anderen anpassen . . .«<sup>183</sup>, weshalb ja das Gemeinwohl in der Demokratie als der Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen umschrieben werden muß, die *allen* Menschen die volle Entfaltung *ihrer* Werte ermöglichen und erleichtern<sup>184</sup>. Solches läßt sich nur verwirklichen aus dem Ethos der Partnerschaft, in Toleranz und Kompromißbereitschaft, Tugenden, die wiederum eine gemeinsame Wertgrundlage voraussetzen. Die Möglichkeiten einer solchen Verwirklichung sollten nicht zugunsten einer »Kultivierung« der »wertfreien« Gesellschaft verdeckt werden. »Es hat durchaus nichts mit Intoleranz zu tun«, so schreibt *R. Weiler*, »wenn in den natürlichen Menschenrechten letztverpflichtende und allgemeingültige Wahrheiten und Werte vom Menschen gesehen und verkündet werden«<sup>185</sup>. Die größte Gefahr für die Demokratie ist »immer ein mißverständener und absoluter Freiheitsbegriff«<sup>186</sup>. Darum hat im »sozialen Rechtsstaat« des Bonner Grundgesetzes »der Verfassungsgesetzgeber wie die Verfassung durch die Anerkennung überpositiven Rechts eine dauernde Bindung erfahren«<sup>187</sup>. Die moderne Demokratie hat somit weitgehend jene »Sozialutopie« überwunden, »die Freiheit des Menschen könne in einer Sozialordnung gesichert werden, die frei von jeder Wertorientierung in allen Bereichen den Mehrheitsentscheid anwendet«<sup>188</sup>. Sie bedarf eines »normativen Existenzminimums«<sup>189</sup>, ihr Schicksal »wird entschieden

<sup>182</sup> Vgl. z. B. Art. 1, Abs. 2 GG: »Das Deutsche Volk bekennt sich . . . zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten . . .«.

<sup>183</sup> *Johannes XXIII.*, Enzyklika *Pacem in terris*, Nr. 53.

<sup>184</sup> Vgl. die Gemeinwohldefinition, wie sie *Johannes XXIII.* in der Enzyklika *Mater et magistra*, Nr. 65, bietet.

<sup>185</sup> *R. Weiler*, Die Sicherung des Gemeinwohls im freiheitlichen Staat, in: *Die Freiheit des Westens. Wesen, Wirklichkeit, Widerstände*, hrsg. von *O. B. Roegele*, Graz-Wien-Köln 1967, 465.

<sup>186</sup> *L. Freund*, Freiheit und Unfreiheit im Atomzeitalter, Gütersloh 1963, 395.

<sup>187</sup> *R. Henning*, Rechtsstaat und Richterstaat, in: *JICS* 3 (1962), 181.

<sup>188</sup> *W. Walter*, Die sozioethische Definition der Demokratie, Freiburg/Schweiz 1962, 75.

<sup>189</sup> *H. Thielicke*, Theologische Ethik II, 2, Tübingen 1958, 322.

nach dem Minimum an gemeinsamen Werten und Wertüberzeugungen vor allem im geistigen Bereich, in der metaphysisch-sittlichen Verankerung des Menschseins und des Gemeinwohls der Gesellschaft«<sup>190</sup>.

(3) Dem widerspricht nicht, daß die traditionellen Werte von einzelnen und Gruppen in Frage gestellt oder bestritten werden. Einmal zeigt sich darin die Geschichtlichkeit der Menschtumswerte; man kann sie nicht wie die physischen Naturgesetze »feststellen«, sondern nur in einem kritischen Dialog zwischen ihrem überzeitlichen Sinngehalt und den »Zeichen der Zeit« in ihren konkreten Forderungen annähernd bestimmen. Zum andern verträgt jede Gesellschaft ein gewisses Maß von »Nonkonformismus« und Außenseitertum<sup>191</sup>. Sie wird dadurch sogar zu einer vertieften Wertbegründung angeregt.

Dabei ist jedoch zu beachten, was O. Simmel gegenüber der freischwebenden Geistigkeit des modernen agnostischen Humanismus betont, daß nämlich Geschichtlichkeit nicht nur darin besteht, der zu sein, »der man durch seine eigenen Entscheidungen geworden ist, sondern auch der, der man durch die Entscheidungen der vor uns Handelnden geworden ist«<sup>192</sup>. Deshalb kann die moderne Demokratie bei der Festlegung des für die staatlich-gesellschaftliche Ordnung gültigen Wertkodex »nicht mit dem Punkt Null anfangen, wie es die Humanistische Union in einer sehr jakobinisch verstandenen Gleichheitsauffassung möchte«<sup>193</sup>. Sie kann gar nicht an der Tatsache vorbeigehen, daß der »Raum . . ., in dem wir leben . . . bis in seine letzten Wurzeln hinein vom Christentum . . . getränkt«<sup>194</sup> ist. Würde der Mensch, so schreibt W. Weischedel »– was freilich faktisch unmöglich ist –, aus eigener Vollmacht die Kontinuität mit seiner Geschichte abbrechen, so stürzte er ins Leere und wäre nicht mehr Mensch«<sup>195</sup>. – Damit soll weder dem Chri-

<sup>190</sup> R. Weiler, a. a. O., 481; dabei sei nochmals betont, daß die notwendige Basis-einigung in der pluralistischen Gesellschaft nur die Einheit im *Ergebnis*, nicht in der philosophischen *Begründung* der Werte voraussetzt; vgl. dazu auch: J. Messner, Der Funktionär, 151–153, 185–188; A.-F. Utz, Die wertfreie Gesellschaft von heute, in: NO 14 (1960), 161–167; E. Nawroth, Zur Ethik der Demokratie, in: NO 21 (1967), 16–31.

<sup>191</sup> Vgl. dazu: Der Ideologie-Täter, hrsg. von H. Gehrig, Karlsruhe 1967, mit Beiträgen von R. Hofmann und W. Sax.

<sup>192</sup> O. Simmel, Die Humanistische Union, in: StdZ 90 (1964/65), 437.

<sup>193</sup> Ebd.

<sup>194</sup> Ebd., 438.

<sup>195</sup> W. Weischedel, Recht und Ethik. Zur Anwendung ethischer Prinzipien in der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs, Karlsruhe 1956, 33; vgl. dazu auch: H. Doms, a. a. O., 39, wo die Befürchtung geäußert wird, »das Moment der Tradition, der Sicherung des Bestehenden, Bewährten scheint in den Verfassungen nirgends einen Vertreter zu besitzen«. – Dies traf sicher für die »jakobinische«

stentum ein Monopol bei der ethischen Fundierung der demokratischen Ordnung zugesprochen noch die Tatsache geleugnet werden, daß »die großen geschichtlichen Wandlungen des Menschen stets von neuen ethischen Entwürfen begleitet und geleitet«<sup>196</sup> werden. Bei aller Wertbejahung wird sich die Demokratie darum stets bewußt bleiben, daß die »ständige verantwortliche Suche nach dem Gültigen«<sup>197</sup> eine dauernd neu zu leistende Aufgabe bleibt.

Mit all diesen Darlegungen soll die Problematik des Wertpluralismus in der heutigen Demokratie nicht verharmlost werden. Es scheint uns jedoch durchaus möglich, zwischen einem »unkritischen Absinken in eine banale Meist- und Konsumkultur« (als Konsequenz einer »wertfreien« Gesellschaft) und einem »demokratisch nicht vertretbaren autoritativen Festlegenwollen auf ein bestimmtes objektiviertes Wert- und Normensystem« einen »gangbaren Mittelweg«<sup>198</sup> zu finden. Ein solcher Weg bietet sich in der »sozialethisch verbindenden Kraft« einer demokratischen Gesellschaft an, deren Stärke »in der gemeinsamen Verantwortung für ein aufgetragenes, im Gewissen gegenseitig verpflichtendes und gemeinsam zu realisierendes Soll«<sup>199</sup> beruht. Für ein solches Demokratie-Verständnis besteht zwischen dem ethisch verbindlichen Anspruch einer materialen Grundwertordnung und der relativen Offenheit des Systems wohl eine fruchtbare Spannung, aber eben deshalb kein unüberwindlicher Gegensatz<sup>200</sup>.

---

Demokratie zu. Heute kommt es darauf an, die in der angelsächsischen Demokratie immer bewahrte, aber auch in der modernen kontinentaleuropäischen Demokratie (etwa des Bonner Grundgesetzes) wiedergefundene innere Wertgebundenheit der demokratischen Ordnung gegenüber den Angriffen eines neopositivistischen Nihilismus zu verteidigen.

<sup>196</sup> W. Weischedel, a. a. O., 34.

<sup>197</sup> Ebd., 35.

<sup>198</sup> E. Nawroth, a. a. O., 27.

<sup>199</sup> Ebd., 25.

<sup>200</sup> Vgl. zum Ganzen auch: A. Kaufmann, Gedanken zur Strafrechtsreform, in: Civitas-Jahrbuch 3 (1964), 22–43.