

Beiträge

Heinrich Schneider

Demokratie: Idee und Wirklichkeit

«Daß der kirchliche Bereich nicht durch die Prinzipien des neuzeitlichen Demokratieverständnisses bestimmt wird, ist der neuralgische Punkt der augenblicklichen krisenhaften Entwicklung in der katholischen Kirche»,¹ – mit diesen Worten macht sich der «Bensberger Kreis» Ideen zu eigen, die in der Luft liegen: in dem einen Wort «Demokratisierung» findet, nach Wilhelm Hennis, «der Generaltenor aller Ansprüche der Zeit auf Veränderung der uns umgebenden gesellschaftlichen Welt... seine knappste Formel». ² Knappe Formeln verdecken indessen häufig komplexe Problemgehalte. Wenn «Demokratie» von vielen geradezu als Inbegriff des gesellschaftlich Guten verwendet wird,³ ist Differenzierung und Klärung am Platz.

I. Demokratie in der griechischen Polis

Demokratie ist ein politischer Begriff; er entstammt der Welt der griechischen Polis. Auch das neuzeitliche Demokratiedenken hat immer wieder auf die Polis Bezug genommen: wesentliche Problemgehalte haben sich bereits damals artikuliert.

Die Polis beruhte zunächst auf der Stiftung gemeinverbindlicher Ordnungsnormen für eine Genossenschaft adeliger Sippenhäupter und sodann auf der gewiß nicht kampfflos errungenen Anerkennung der Bauern, Kaufleute und schließlich aller Freigeborenen als Teilhaber dieser Ordnung. So wurde die Polis schließlich zur gemeinsamen Sache der Bürger; politische Struktur und Lebensweise traten zunehmend als Gegenstand gemeinsamer Selbstbestimmung in Erscheinung.

Demokrateia heißt Herrschaft des Volkes. Athen suchte sie dadurch sicherzustellen, daß erstens der Volksversammlung alle wichtigen Entscheidungen vorbehalten wurden, und daß alle Mandatare die Führung öffentlicher Geschäfte nur im Sinn begrenzter Aufgaben, unter dauernder Kontrolle und für begrenzte Zeit übertragen bekamen, häufig durch das Los. Amtsgewalt sollte

sich nicht verselbständigen können. Bereits daraus ergeben sich Strukturprobleme:⁴ Erstens gestattet ein solches System keine Professionalisierung der Politik; jedermann muß imstande sein, die anfallenden Amtsaufgaben zu bewältigen, die Entscheidungszusammenhänge müssen überschaubar sein und dürfen kein besonderes Fachwissen verlangen. Zweitens muß ein politisches Dauerengagement der Bürger erwartet werden können: sie müssen von Nötigungen des Erwerbs und Privatberufs abkömmlich sowie imstande und bereit sein, sich um die Angelegenheiten der Polis vernünftig zu sorgen. Das setzte Auskommen und Bildung voraus, und deswegen waren die philosophischen Klassiker gegen die Demokratie – abgesehen davon, daß stets nur eine Minderheit der Attiker das Bürgerrecht besaß; Unbemittelten mußte die Erfüllung der Bürgerpflichten durch Diäten ermöglicht werden, deren Finanzierung durch Kriege oder Beiträge der Satellitenstaaten zum Seebund geschah. Demokratie für alle Bewohner Attikas wäre, gemessen am Sozialprodukt, erst recht zu kostspielig gewesen.

Demokrateia ist ein zusammengesetztes Wort: Seine Bestandteile deuten auf Spannungen hin, die von Anfang an zum Ausdruck kamen. Die demokratische Sache – Gleichheit der Bürger im politischen Selbst- und Mitbestimmungsrecht – kam erst spät zu ihrem geläufigen Begriff, und das hing mit dem Sinnwandel der Politik selber zusammen:⁵ Vollzog sich Politik anfänglich im Horizont des immer schon gültigen Nomos, so verlor diese «nomistische» Vorgegebenheit, in der praktiziertes Herkommen und normative Verbindlichkeit eins waren, an motivierender Kraft, je mehr mit der Zeit das Bewußtsein autonomer Gestaltbarkeit politischer Verhältnisse wuchs. Erst damit aber gewann die Frage, wer hierfür durch die Einnahme der bestimmenden Machtposition (Krateia) maßgebend ist, entscheidende Bedeutung.

Die zur «nomistischen» Periode gehörende Parole der Isonomie, der politischen Rechtsgleichheit für alle, zielte demgemäß auf Erhaltung oder Wiederherstellung der gemeinverbindlichen Rechtsordnung gegenüber tyrannischer Willkürherrschaft ab. Die gestärkte Volksversammlung sollte die Amtsführung der Adelsherren kontrollieren und korrigieren können; es ging um die Wahrung des vorgegebenen Nomos. Erst in der folgenden «kratistischen» Periode wird das Wort Demokratie geläufig: Krateia meint nun die Verfügungsgewalt über die politische Ordnung. Schon die

griechische Demokratiegeschichte kennt also jene Spannung zwischen dem Primat der Rechtsordnung und dem der Verfügungshoheit, die auch später demokratisches Denken beschäftigt.

Auch im Begriff des Demos liegt eine solche Spannung: er meint die Gesamtheit der Bürger, zugleich aber das gewöhnliche Volk im Gegensatz zu den Oberschichten. Demokratische Verfassungen geben der Mehrheit die Dinge in die Hand, und die große Mehrheit bilden allemal die «kleinen Leute», so daß etwa Aristoteles Demokratie inhaltlich als Herrschaft der Besitzlosen bestimmt,⁶ nimmt man den «kratistischen» Charakter von «Kreateia» wahr, so versteht man, daß «Demokratie» für Aristoteles ungefähr «Diktatur des Proletariats» bedeuten mußte. Diese Doppeldeutigkeit – daß Demokratie sowohl eine Gesamtheit von Gleichen als Träger des Gemeinwesens meint und in diesem Sinn einen Anspruch der überparteilichen Allgemeinheit erhebt, wie aber auch Emanzipationsparole der unterprivilegierten Schichten ist, bleibt gleichfalls für spätere Zeiten bedeutsam.

So wurde die athenische Demokratie zweifach zum Vermächtnis an die Nachwelt: einerseits als Urmuster für emanzipatorische Politik, für «linke» Orientierung des Denkens und Handelns bis heute,⁷ andererseits aber als Anlaß für einen philosophischen Begriff des Gemeinwesens, der sich eben als gemeinsame Selbstbestimmung freier Menschen zu ihrer Menschlichkeit darstellt. Dies ist ja der Ertrag der Polisphilosophie bei Aristoteles: Die erfüllte Form der Polis, in der die Möglichkeiten der Polisverfassung bestmöglich verwirklicht sind, ist die Politeia. Dieser Ausdruck meint aristotelisch die Polisverfassung überhaupt, aber auch das «gute» Gegenstück der Diktatur des Proletariats, nämlich die «Ordnung», in der alle Freien die Herrschaft um der Freiheit und der menschlichen Lebenserfüllung willen so ausüben, daß sie nicht mehr den Charakter einseitiger Verfügung zum Nutzen einer bestimmten Person, Gruppe oder Schicht hat, also etwas anderes ist als Herrschaft allüberall sonst. In ihr ist der Mensch als Mensch Subjekt der gemeinsamen Lebensform, sie ist «vernünftige Gesellschaft», in der das Wesen zu sich selbst kommen kann, welches von Natur aus zugleich *zôon lógon échon* und *zôon politikón* ist.⁸ Das schließt für Aristoteles keineswegs Abstufungen von Führungskompetenz und Verantwortung – je nach den intellektuellen und moralischen Qualitäten – aus. Dennoch stehen beide Perspektiven – Aristoteles' Sinnbestimmung des-

sen, was ist, und emanzipatorische Konzeption dessen, was sein soll – in Zusammenhang, sofern emanzipatorisches Denken nicht in Klasseninteressen befangen bleibt: wenn «die Schwächeren» wirklich «nach Recht und Gleichheit suchen».⁹

II. Das Demokratieverständnis zu Beginn der Neuzeit

Die Zeit der Polis ist vorüber, die Funktion des Demokratiebegriffs hat sich geändert. Für die Griechen deutete der Terminus auf eine erfahrene Realität, für die Moderne ist Demokratie im originären Sinn eher ein Ideal; für diese Meinung Giovanni Sartoris,¹⁰ spricht immerhin die Vielfalt der institutionellen Entwürfe, die man als modernes Äquivalent der Polisdemokratie propagiert hat vom liberaldemokratischen Repräsentativstaat bis zur Räterepublik, vom Modell der «Volksdemokratie» bis zu anarcho-syndikalistischen Föderativsystemen. Umgekehrt wird der demokratische Anspruch heutiger Regime von ihren jeweiligen Gegnern vehement bestritten. Von «dem neuzeitlichen Demokratieverständnis» im Singular, mit dem sich auseinanderzusetzen der Kirche empfohlen wurde, kann anscheinend nur in vager Allgemeinheit gesprochen werden.

Das Wort selbst war in der Neuzeit bis zur Ära der Französischen Revolution nur Gelehrten geläufig und hatte sodann bis vor 100 Jahren bei den maßgeblichen Schichten einen eindeutig negativen Beigeschmack,¹¹ als eine Kampfparole der Linken, als Inbegriff des Gegenteils von Absolutismus, Obrigkeitsstaat und (für die Arbeiterbewegung) Klassenherrschaft der Bourgeoisie. Positive Vorstellungen waren direkt am antiken Leitbild orientiert oder an Ordnungsmodellen, die ihm unmittelbar zu entsprechen schienen (von den Schweizer Landsgemeinden bis zur Pariser Kommune). Bei alledem wird der Macht der Fürsten oder der Besitzenden die Idee der Volkssouveränität gegenübergestellt.

Eben diese Idee steht im 18. Jahrhundert noch in einem anderen Kontext: in dem des amerikanischen Republikanertums. Auch die Verfassung der USA gründet sich auf den Willen des Volkes, obgleich ihre Autoren das Prinzip der Demokratie im damals üblichen Sinn keineswegs adaptierten.¹² Mittlerweile hat sich der Sprachgebrauch verändert; die Republik amerikanischen Musters und der parlamentarische Verfassungsstaat gelten als demokratisch: als «repräsentative Demokratie». Die Verbindung des Prinzips der Volkssouveränität mit dem allgemeinen Wahlrecht zum Parlament

und mit den anderen Institutionen des gewaltenteiligen Rechtsstaats ist nach den bisher in der westlichen Welt herrschenden Auffassungen keine Depravierung, sondern eine Läuterung, mindestens aber die sinnvolle Anpassung des demokratischen Grundgedankens an moderne Verhältnisse, unter denen die Teilnahme des Volkes am Willensbildungsprozeß nur über repräsentative Organe möglich und die Absicherung gegenüber den Gefahren des Massenzeitalters nur durch konstitutionelle Sicherungen (Grundrechte, Minderheitenschutz) garantierbar schien. Kritiker erheben freilich den Vorwurf, man sei damit der demokratischen Sache untreu geworden, habe sie auf bloß formale Aspekte reduziert und insbesondere den Anspruch auf weitestgehende Selbstbestimmung des Volkes aufgegeben, sich also mit dem Fortbestand der Dichotomie von Herrschenden und Beherrschten abgefunden.

Aber die Kritik ist einseitig. Die rechtsstaatliche Demokratie wird mißverstanden, interpretiert man sie als Produkt defätistischer Selbstaufgabe radikal-demokratischer Bewegungen. Sie hat ihre eigene verfassungs- und ideengeschichtliche Basis. Deren Prinzip besagt, daß alle politische Herrschaftsgewalt Amtsgewalt ist,¹³ gebunden an einen vorgegebenen Komplex von Aufgaben, zu deren sachgemäßer Erfüllung die Inhaber verpflichtet sind, wofür sie sich verantworten müssen. Wenn im Angelsächsischen, vor allem im Wirkungsbereich der Ideen John Lockes, das «government» lediglich als mit der fiduziarischen Wahrnehmung von Rechten betraut gilt, die ihrer Substanz nach bei den Bürgern als Treuhandgebern verbleiben,¹⁴ so wird damit nur ein älterer Gedanke in die Moderne übernommen; die Bindung der Herrschaft an Gemeinwohl und Gerechtigkeit sowie an den Consens der Regierten.¹⁵

Dieser Grundsatz bestimmt schon die ganze abendländische Tradition politischer Theorie von den griechischen Klassikern über das germanische Königsverständnis bis zur römisch-rechtlichen Maxime «Quod omnes tangit ab omnibus approbetur», und zwar auch da, wo die Ideen nicht von «linken» Bestrebungen gegen jegliche Ungleichheit geprägt sind. Es geht hier gar nicht um Abschaffung von Obrigkeit zugunsten kollektiver Selbstverfügung des Volkes, sondern um Bindung und Verantwortung der Macht; der Vergleich mit dem Konzept der Isonomie, mit dem Demokratieverständnis der nomistischen Epoche der Polis, liegt nahe. Auch diese Tradition läßt sich unter den Titel «Demokratie» stellen, auch sie wider-

spricht dem Absolutismus, geht auf Freiheit aus und kritisiert Herrschaft. Bleibt auch das Consensprinzip in vormoderner Zeit hinter dem Gedanken voller Selbstbestimmung zurück, insoweit es nur Mitbestimmung der Regierten (oder nur deren Anhörung) fordert, so radikalisiert es sich doch im 17. Jahrhundert zum Postulat gänzlicher Abhängigkeit der Herrschaft vom Vertrauen der Beherrschten, zum Grundsatz des «representative government». Andererseits übernimmt das radikal-demokratische Denken den Gedanken parlamentarischer Repräsentation, weil unmittelbare Demokratie im modernen Flächen- und Massensstaat ohnehin nicht möglich schien. Es kommt so zu Amalgamierungen beider Traditionen, so daß z. B. Abraham Lincoln das demokratisch-republikanische Regime mit der Idee des «government of the people, by the people and for the people» identifiziert, während die beiden Komponenten – die repräsentative und die plebiszitäre – in Spannung zueinander verbleiben, was die Frage nach dem «eigentlichen» Sinn von Demokratie immer wieder aktuell macht.¹⁶

III. Modernes Demokratieverständnis

Grundsätze der rechtsstaatlichen Demokratie westlichen Typus' sind also die Selbstbestimmung des Volkes nach dem Willen der jeweiligen Mehrheit in Freiheit und Gleichheit, wobei durch Verantwortlichkeit der Regierung, Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, Unabhängigkeit der Gerichte, und insbesondere durch gesicherte Grundrechte sowie durch Gewährleistung von Freiheit und Startchancengleichheit politischer Parteien Willkürherrschaft ausgeschlossen und eine allen Gliedern des Gemeinwesens zumutbare Politik sowie eine bestmögliche Chance der aktiven Mitwirkung der Bürger am politischen Leben gesichert werden soll.¹⁷ Damit soll «government of the people» ermöglicht werden, Regierung im Namen des Volkes und in Verantwortung vor ihm, sowie «government for the people», eine Politik des Gemeinwohls. Ein «government by the people» ist damit jedoch nur indirekt intendiert; radikale politische Selbstbestimmung als Identität von Regierenden und Regierten, die die originäre Plisdemokratie wollte, kann allenfalls als eine regulative Idee im Spiel sein. Die westliche Demokratie-debatte dreht sich jedoch darum, ob das überhaupt eine Not oder nicht doch eine Tugend sei.

Am deutlichsten wird die Problematik vielleicht bei Rousseau: Vollständige Selbstbestimmung im

Gemeinwesen setzt voraus, daß in allen wesentlichen Dingen des gemeinsamen Lebens Consens besteht. Andernfalls mag es Mehrheitsentscheidungen geben, aber die Minderheit würde sich desto mehr einer unzumutbaren Fremdbestimmung unterworfen fühlen, je wichtiger die jeweilige Sache ist. So hielt Rousseau kollektive Selbstbestimmung lediglich in einem Zwergstaat und unter der Bedingung sozialökonomischer und geistiger Homogenität der Bürgerschaft für möglich. Dennoch meint er, daß Demokratie im Grunde nur für ein Volk von Göttern geeignet wäre.

Das bedeutet Resignation gegenüber der Hoffnung anderer Denker des 18. Jahrhunderts, auf eine durch Aufklärung realisierbare politische Willensidentität: sie hatten gemeint, daß nach dem Abbau aller irrationaler Traditionen und Unmündigkeiten jedermann kraft natürlicher Vernunft erkennen werde, was dem allgemeinen Besten entspricht; eine rationale, öffentliche, kritische Diskussion werde allgemein überzeugende Ergebnisse bringen und damit das politische Wollen gleichsinnig orientieren. Voraussetzung dafür war eine substantiell-vernünftige Verfassung der Wirklichkeit, eine objektive, erkennbare Sinngesetzlichkeit – also die Geltung eines rationalen Naturrechts, in dessen Erkenntnis sich die geistige Homogenität der Bürgerschaft artikuliert. Aber eben das wurde nun fragwürdig, abgesehen davon, daß die zugrundeliegende Anthropologie der Auswirkung konkreter Sozialogen auf das politische Bewußtsein nicht gerecht würde, also das Homogenitäts- und Consensproblem ohnehin verkürzte. Wo aber jene Homogenität, die vergewaltigungsfreien Consens trägt, nicht gegeben ist, muß radikale Demokratie problematisch sein; wo Differenzierung und Pluralismus nicht nur faktisch vorgefunden, sondern bejaht wird, muß sie geradezu bedenklich erscheinen.

Grundsätzlich bieten sich zwei Wege an, dem Dilemma zu entinnen: Entweder man modifiziert die Demokratiekonzeption so, daß sie der Differenzierung und dem Pluralismus gerecht wird – oder man versteht unter Demokratie und Demokratisierung auch jene Überwindung von Pluralität und Differenzierung, die eine vollständige gemeinsame Selbstbestimmung ermöglicht.

Zum ersten Weg hat die Zeit eine ganze Reihe von Beiträgen erbracht.¹⁸ Im 19. Jahrhundert gewann John St. Mills Interpretation der repräsentativen Demokratie große Bedeutung: Es gibt Interessendiskrepanzen; damit die Mehrheit ihre

Interessen nicht rücksichtslos durchsetzt, muß erstens die Staatszuständigkeit durch liberale Rechtsnormen begrenzt werden; zweitens sind politische Entscheidungen dem Prinzip der Vernunft zu unterstellen. Konflikte muß man nach bestem Wissen und Gewissen regeln; die dem Volke verantwortlichen Entscheidungsträger sollen durch besondere Qualitäten des Wissens und Gewissens ausgezeichnet sein, das wohlverstandene Gesamtinteresse kann am ehesten von den Verständigsten und Redlichsten formuliert werden. Die Demokratie wird gleichsam aristokratisch angereichert, und so soll das Repräsentativprinzip die Chance der Richtigkeit und Zumutbarkeit politischer Entscheidungen erhöhen – der Grundgedanke steht in der klassischen Tradition abendländischen Denkens seit Aristoteles.

Im Zeitalter der Massenparteien erschien Mills Konzept zu sehr einem statischen Verständnis politischer Ordnung verpflichtet; neuere Theorien suchten der Dynamik parteipolitischen Lebens gerecht zu werden. Richard Thoma charakterisierte Demokratie als Herrschaft einer Gruppe auf Grund gewonnenen Wahlkampfes,¹⁹ und diese Sicht fand einige Jahre später weithin Anklang in Joseph Schumpeters Fassung, Demokratie sei «diejenige Ordnung der Institutionen zur Erreichung politischer Entscheidungen, bei welcher einzelne die Entscheidungsbefugnis vermittels eines Konkurrenzkampfes um die Stimmen des Volkes erwerben».²⁰ Mehrere politische Führungsmannschaften mitsamt ihren Programmen stehen im Wettbewerb, werden durch das Streben nach Stimmenmaximierung veranlaßt, eine den Interessen der Wähler entsprechende Politik «anzubieten».

Demokratie wird so anhand des Marktmodells verstanden; daß das Volk letztlich bestimmt, stellt sich als Produkt des Mechanismus dar, der in der Konkurrenzwirtschaft den Kunden König sein läßt. Regiert die Mehrheit einseitig, so mag das dadurch korrigiert werden, daß Unzufriedenheit zu einer anderen Stimmenverteilung bei einer der nächsten Wahlen führt. In einem Zweiparteiensystem muß jede Partei überdies versuchen, der anderen Stimmen wegzunehmen; beide werden folglich eine zur Mitte geneigte Politik betreiben, und der Wettbewerb hat eine Kontrollfunktion, indem die jeweils Regierenden sich vor dem Volk mit der Alternativgruppe (die vielleicht morgen regieren und dann von den heute Regierenden kontrolliert werden wird) auseinandersetzen müssen.

Ein drittes Strukturmodell konstitutioneller Demokratie – neben dem der klassischen Repräsentation (Mill) und dem der dynamischen Konkurrenz (Thoma, Schumpeter, Anthony Downs²¹) beruht auf dem Gedanken, den bestimmenden Einfluß auf die Politik zwischen den gesellschaftlichen Interessenträgern aufzuteilen, und zwar je nach ihrer relativen Macht, die als Funktion der Unterstützung verstanden wird, die sie im Volk finden. In dieser ausgeprägt pluralistischen Konzeption wird nicht davon ausgegangen, daß manche politischen Kräfte aktuell regieren, andere sich im Wartestand befinden; an Stelle eines Wettbewerbs, bei dem jeweils nur manche «ankommen», andere aber «auf der Strecke bleiben», tritt gleichsam das partnerschaftliche Kartell, auf Grund dessen die politisch artikulierten Interessen zum Ausgleich gebracht werden, möglichst auf dem Weg (halbwegs) gütlichen Einvernehmens. Der homogene Gemeinwille wird nicht durch den Siegerwillen des jeweils letzten Wahlkampfes ersetzt, sondern durch die Resultante des gesellschaftlich-politischen Kräfteparallelogramms. Die öffentliche Gewalt hat eben dieser Resultante zu folgen oder allenfalls in kritischer Lage schiedsrichterlich zu entscheiden, welche Rolle dann insbesondere einer Verfassungsgerichtsbarkeit zukommt.

Diese pluralistisch-partnerschaftliche Konzeption spielte im amerikanischen Denken eine besonders wichtige Rolle, weil dort die Gesamtheit der Bürger seit je pluralistisch gegliedert war – ethnisch, religiös, regional, ökonomisch –, und weil diese Gruppierungen so Respekt finden und doch in das politische Leben produktiv integriert werden konnten.²² Aber auch die «Proporzdemokratien» Schweiz und Österreich (zur Zeit der Großen Koalition) entsprachen diesem Modell. Überdies scheint es weithin zeitgenössischen Artikulationen der katholischen Soziallehre zugrundezuliegen, wie insbesondere eine Analyse der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» ergibt.²³

IV. Heutige Kritik der «Neuen Linken»

Seit einiger Zeit – da die Losungen der Demokratiereform und der Demokratisierung das öffentliche Bewußtsein in Anspruch nehmen – sind eben diese Konzeptionen und Interpretationen von Demokratie wachsender Kritik ausgesetzt.

Das Modell der klassischen Repräsentation gilt als Verschleierung faktischer Oligarchie. Wenn die Regierungspositionen einer bestimmten Sorte von Bürgern vorbehalten sind, könne man eben

von Demokratie nicht reden. Der Hinweis auf überdurchschnittliche Qualitäten der Herrschenden sei, wo nicht naive Ideologie oder purer Zynismus, eher Indiz einer gesellschaftlichen Infrastruktur, die Demokratie in Wahrheit verhindere, insbesondere eines oligarchisierenden Bildungssystems: Manchen werde es durch die Verhältnisse leicht gemacht, ihre Anlagen zu entfalten, anderen schwer; im übrigen suggeriere die Redeweise von intellektuellen und moralischen Qualitäten schlechthin, von Bildung überhaupt, bereits die Maßgeblichkeit einer ganz bestimmten, wohl eher undemokratischen (weil traditionsorientierten) Geisteshaltung.

Dem Konkurrenzmodell wird entgegengehalten, daß der Markt nur unter Bedingungen vollständigen Wettbewerbs den Kunden zum «König» macht, während das Parteiensystem im analogen politischen Modell ein Oligopol darstellt: Oligopolisten sind oft nicht willens oder fähig, sich nach den Wünschen der Nachfragenden zu richten, und Oligopolsituationen verführen nur zu leicht zur Kartellbildung. Kritik trifft auch die Voraussetzungen des Denkansatzes: Beruht das Verständnis der Politik als Markt von Interessen nicht auf fragwürdigen, utilitaristischen Grundannahmen? Wird man der Sache der Politik gerecht, wenn man sie als eine Art Dienstleistungsgewerbe betrachtet, und hat hier nicht der bürgerliche homo oeconomicus unreflektiert kategoriale Vorentscheidungen getroffen?

Das pluralistische Modell stößt auf ähnliche Einwände: es stelle sich als ein Kartell von Herrschenden dar, vor allem da eine wirkliche Chancengleichheit gesellschaftlicher Interessen nicht bestehe, zumal Chancengerechtigkeit auf unterschiedliche Legitimität von Interessen Rücksicht nehmen müsse. Tatsächlich sind im Reich organisierter Gruppen jene, die sich schon eine Machtposition errungen haben, stets gegenüber Neubildungen im Vorsprung. Faktische Machtlagen in der Gesellschaft werden stillschweigend legitimiert. Das bedeutet desto mehr Verzerrungen, je rapider eine Gesellschaft sich wandelt. Sodann aber haben Anliegen unterschiedlicher Art eine sehr unterschiedliche Chance wirksamer Politisierung. Die Sache der Verbraucher bleibt im Ringen zwischen Unternehmern und Arbeitnehmern leicht auf der Strecke; ideelle Interessen können kaum zur Angelegenheit bestimmter Gruppen werden, die zur Artikulation politischen Drucks fähig und bereit wären; das gilt desto mehr, je weniger gruppenspezifisch, je gemeinwohlbezogener also diese

Interessen sind. Umgekehrt können, vielleicht höchst partikulare Interessen im pluralistischen Kräfteparallelogramm ungemein stark zur Wirkung gebracht werden, wenn ihre Träger oder Vertreter durch strukturelle, organisatorische oder ökonomische Umstände bevorteilt sind. Im Extremfall bildet sich ein Kartell mächtiger Interessenträger, das «unerwünschte» Gruppen und Interessen gar nicht zuläßt. Pluralismus bedeutet dann, daß «Übereinkunft zwischen ausgewählten Gruppen . . . vermittelt des gemeinsamen obersten Interesses» erreicht wird, «die vielen anderen niederzuhalten und einzuengen». ²⁴

Endlich wird gefragt, ob die repräsentative Demokratie – auch nach ihren eigenen Prämissen – nicht doch nur dann einigermaßen funktioniert, wenn die Instanzen der Vermittlung zwischen dem Bürger und dem politischen Ganzen demokratische Struktur haben; ob tatsächlich innerparteiliche oder innerverbandliche Demokratie gegeben sei, ja angesichts Einsichten Robert Michels in die Oligarchitendenz jeder effektiven Organisation überhaupt aussichtsreich erstrebt werden könne, stößt auf Zweifel. ²⁵

Letztlich gründet die Kritik am Repräsentativsystem auf zwei Haupteinwände. Erstens liege eine bloß formale Auffassung von Demokratie zugrunde, man beschränke den Blick auf den Staat und klammere die Gesellschaft aus; zweitens werde auch das staatliche Institutionengefüge selbst nicht unter eigentlich demokratischen Gesichtspunkten betrachtet. Verstehe man dieses Institutionengefüge als Instrumentarium zur Hervorbringung akzeptierter Herrschaftsträger und zur Produktion akzeptierter Herrschaftsakte seitens dieser Repräsentanten, so verzichte man von vornherein darauf, den originär demokratischen Gesichtspunkt einer maximalen Chance aktiver Teilnahme aller am politischen Leben – als einer Dimension menschlicher Selbstverwirklichung – überhaupt wahrzunehmen. Man blende also die humanistische, schon im aristotelischen Politikbegriff angelegte Perspektive aus, daß das Gemeinwesen jedem Einzelnen die Möglichkeit optimaler Vernunft- und Gewissensentfaltung und -bewahrung auch im politischen Leben bieten solle. In diesem Sinne dürfe aber auf das Prinzip des «government by the people» nicht verzichtet werden.

Mit anderen Worten: eine Auflösung des demokratischen Dilemmas dadurch, daß an die Stelle der Selbstbestimmung einer Gesamtheit die kontrollierte Herrschaft in ihrem Namen tritt, gilt als verfehlt. Statt einer Beinahe-Demokratie handle

es sich im Grunde um dessen Schein, um autoritäre oder oligarchische Herrschaft mit demokratischem Anstrich. Die vom Repräsentativsystem formal gewährte politische Freiheit und Gleichheit der Bürger betrafen nur die Funktionsweise der politischen Institutionen selbst, klammere hingegen die Voraussetzungen aus, unter denen die Bürger zu diesen Institutionen in Bezug stehen.

Auch «government of the people» sei dieses Regime nur unvollkommen: es sei selbst gegenüber Macht- und Einflußverhältnissen neutral, die als gesellschaftliche dem Leben der staatlichen Institutionen jeweils schon vorausgehen. (Doch gilt selbst dies cum grano salis, da jede Institution eine Affinität zu bestimmten Inhalten hat und daher hinsichtlich dieser wie ein Filter wirkt.)

Es gelte, die gesellschaftliche Infrastruktur des Gemeinwesens, sofern sie durch fundamentale Unfreiheits- und Ungleichheitsverhältnisse geprägt sei, zu verändern. Andernfalls funktioniere bereits die dem Repräsentativsystem zugeschriebene Herrschaftskontrolle durch das Volk nicht (von Herrschaft durch das Volk ganz zu schweigen). Sind z. B. die Massenmedien überwiegend in der Hand bestimmter Interessenträger, dann bestimmen diese weithin, anhand welcher Problemstellungen sich überhaupt die politische Urteilsbildung vollzieht.

So betrachtet die Linke den Abbau solcher gesellschaftlicher Überlegenheitspositionen als Voraussetzung dafür, daß die rechtsstaatliche Demokratie ihre eigenen Sinnbestimmungen einholt. Abschaffung von Privilegien und Machtpositionen bedeutet für sie zugleich jene Emanzipation bisher unterprivilegierter Schichten, die schließlich grundlegende Interessensgegensätze innerhalb der Gesellschaft (Klassenspaltungen) so weit ausgleicht, daß das demokratische Dilemma überhaupt aufgelöst wird: dann bedeuten nämlich Mehrheitsentscheidungen keine Diktatur eines Teils der Gesellschaft über einen anderen mehr, und erst dann kann es ein allgemeines Bewußtsein vom Gemeinwohl geben. Demgemäß wird nach der Überwindung jener gesellschaftlichen Strukturverzerrungen, die bereits die repräsentative Demokratie korrumpieren, die radikaldemokratische Idee vollständiger gemeinsamer Selbstbestimmung wieder aktuell werden: eine wahrhaft dem Willen des Volkes verantwortliche, ihm gleichwohl gegenüberstehende politische Herrschaft erscheint dann erst möglich, wenn sie gar nicht mehr nötig ist. ²⁶

So sieht das Demokratieleitbild der Linken neben «gesellschaftlicher Demokratisierung» auch eine Umformung der spezifisch politischen Institutionen vor. Dabei spielt oft das Rätemodell eine Hauptrolle:²⁷ Die Glieder des Gemeinwesens sammeln sich in Basisgruppen im Rahmen des Wohngebiets oder – vor allem – ihres Betriebs; alle politischen Probleme werden möglichst dort diskutiert und entschieden.

Öffentliche Aufgaben, die nicht durch die Basisgruppen selbst wahrgenommen werden können, werden gemäß einem strengen Subsidiaritätsprinzip an Mandatäre übertragen, die direkt gewählt werden, der jeweiligen Wählerschaft stets Rechenschaft schulden und jederzeit abwählbar sind. Alle Mandate sind ehrenamtlich oder nur mit Bezügen in Höhe des Durchschnittseinkommens verbunden. Gremien auf höherer Ebene (jeweils direkt gewählte Räte) sollen die Sozialstruktur der Wählerschaft möglichst getreu widerspiegeln. Häufige Wiederwahl ist verpönt, Ämterrotation soll möglichst viele an der Politik aktiv beteiligen, Gewaltenteilung erscheint überflüssig, wenn nicht schädlich. All das soll die Verselbständigung repräsentativer Instanzen verhindern, Oligarchie- und Bürokratietendenzen entgegenwirken.

Indessen müßte man mit der Zunahme der Schwierigkeiten rechnen, die schon die Funktion einer Polisdemokratie beeinträchtigen. Die möglichst gleichmäßige Verteilung politischer Aufgaben verlangt ständige Engagementbereitschaft und ungewöhnlichen politischen Bildungsstand aller. Die moderne Gesellschaft hat einen weit höheren Bedarf an überregionaler Disposition und Koordination als jede frühere, von der Polis ganz zu schweigen. Entscheidungen stets an die Urteils- und Willensbildung in den Basisgruppen rückzukoppeln, hieße die Leistungsfähigkeit des Planungs- und Entscheidungssystems gefährlich reduzieren (mindestens hinsichtlich der nötigen Zeit), schon weil die Vermittlung der für rationale Entscheidungen erforderlichen Informationen an die Basisgruppenmitglieder Zeit und Aufwendungen kostet – abgesehen davon, daß die Gefahr selektiver Informationsvermittlung, also einer Bewußtseinsmanipulation von oben nach unten, wiederum Gegenvorkehrungen veranlassen müßte.

So ist es kaum ein Zufall, daß Räte bislang nur in Revolutionen wichtige Rollen spielten – wenn das Engagement ohnehin gegeben war und der Inhalt der Politik durch die Situation ziemlich eindeutig nahegelegt wurde. Versuche zu reiner

politischer Räteordnung in «nachrevolutionären» Lagen scheiterten dagegen stets.²⁸ Eine andere ernsthafte Frage mag es freilich sein, ob die Rätekonzeption nicht doch Elemente einer Aktivierung der Demokratie bietet, die auch unter anderen Voraussetzungen anwendbar wären, etwa der Gedanke föderaler Gliederung (wobei freilich solche «Subsysteme» politischer Teilnahme vor der Rolle von Transmissionsriemen des Herrschaftswillens von oben nach unten bewahrt werden müßten).

Überhaupt gibt es Anzeichen dafür, daß das überkommene System westlicher Demokratie theoretisch und strukturell modifiziert werden mag, durch institutionelle Ergänzungen, die die Partizipationschancen an gesellschaftlich-politischen Entscheidungsprozessen vermehren (von der Herabsetzung des Wahlalters bis zu Mitbestimmungsregelungen in verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens), oder im Sinne neuer Deutungsperspektiven. Beispiele hierfür sind etwa die Übernahme des Prinzips menschlicher Selbstverwirklichung durch politische Aktivität in Demokratiekonzeptionen, denen dieser Gedanke bisher nicht so nahe lag, oder das Streben, formale Wettbewerbsmodelle der Demokratie durch das Moment der gesellschaftlichen Emanzipationstendenz anzureichern. Für die erste Perspektive mag etwa Hermann Josef Wallraffs These stehen, daß Demokratie nicht nur ein institutionelles Mittel zur Gemeinwohlverwirklichung ist, sondern Teilinhalt des Gemeinwohls selbst, für die zweite z. B. die sozialliberale Demokratiekonzeption Dahrendorfs («Mechanismus der politischen Regelung sozialer Konflikte mit dem Ziel des kontrollierten sozialen Wandels»);²⁹

V. *Demokratieverständnis im Osten und in den Entwicklungsländern*

Von der beschriebenen Demokratietheorie der «westlichen Linken» muß man unterscheiden, was im «sozialistischen Lager» und in der «Dritten Welt» Demokratie genannt wird. Allerdings werden auch dort die herkömmlichen westlichen Systeme als verschleierte Diktaturen der Besitzenden gedeutet. Die Eigenart der kommunistisch orientierten Systeme – samt ihrem Anspruch als demokratisch zu gelten – hängt indessen mit spezifischen Fortbildungen der Marx'schen Lehre zusammen. Dem Marxismus³⁰ schien die Gleichsetzung wahrer Demokratie mit Diktatur des Proletariats gerechtfertigt, versteht er doch Demokratie «kreatistisch» als Herrschaft der Mehrheit im Sinn ihrer spezifischen Interessen, wobei vorausgesetzt wird,

daß eine Machtübernahme des Proletariats ohnehin erst möglich ist, wenn es die überwiegende Mehrheit der Gesamtbevölkerung umfaßt. Die Machtübernahme der Arbeiterklasse erscheint aber ihren Verfechtern nicht nur formal (als Mehrheits-herrschaft), sondern erst recht inhaltlich als ein demokratisches Geschehen, sofern sie Vorbedingung für die Errichtung einer klassenlosen und damit radikalen Demokratie ermöglichenden Gesellschaft ist.

Diese Auffassungen gerieten in eine Krise, als gerade in entwickelten Industriegesellschaften die angewachsene Arbeiterschaft keineswegs die ihr zugesehene Rolle des revolutionären Proletariats übernahm. Lenin³¹ folgerte, die Revolution müsse durch eine disziplinierte Kaderorganisation vorangebracht werden, durch die «Partei» als bewußte Avantgarde proletarischer Machtergreifung. In einem Land, dessen sozialökonomischer Rückstand eine proletarische Mehrheitsrevolution absurd erscheinen ließ, wurde die Herrschaft der Leninschen Partei zur kruden Entwicklungsdiktatur, die ihre eigene Basis künstlich und nachträglich zu schaffen gedachte.

Im Zeichen der zugrundeliegenden Geschichts-ideologie vom ebenso heilsamen wie gesetzmäßig notwendigen Fortschritt der Menschheit zur einzig humanen, weil klassenlosen (und damit zu unverkrampter gemeinsamer Selbstbestimmung fähigen) Gesellschaft verschafften sich die Kommunisten ein gutes demokratisches Gewissen dadurch, daß sie die autokratische Herrschaftsweise als notwendiges Mittel zum substantiell-demokratischen Zweck interpretierten: Die Entfaltung der Produktion zur Überwindung der Knappheit sowie die Entwicklung des Bewußtseins und die Gewöhnung des Verhaltens zu allgemeiner Solidarität erforderten äußerste Zusammenfassung der Kräfte und Unterbindung kostspieliger Liberalität: Lenin war sich des gewaltsam disziplinierenden Charakters der Diktatur seiner Partei durchaus bewußt, aber er hielt eine solche «Gewaltkur» in einer durch jahrhundertelange Ausbeutung korrumpierten Gesellschaft für unumgänglich, ganz abgesehen von der notwendigen Industrialisierung, was wörtlich «Verfleißigung» bedeutet, also Mobilisierung der Menschen für eine möglichst steil anwachsende Produktion.

Trotzdem hielt er den Einbau demokratischer Strukturelemente in das System der Partei für möglich: Durch «Demokratischen Zentralismus» sollten die Führer, von unten nach oben durch Wahl bestellt, alle auftretenden politischen Probleme um-

fassend und frei diskutiert werden können. Nach der Beschlußfassung sollte die Entscheidung freilich uneingeschränkt verbindlich und jedes Mitglied zum Einsatz für ihre Durchführung verpflichtet sein. Die innerparteiliche Diskussion wollte Lenin zulassen, weil er meinte, daß innerhalb einer Kaderpartei mit klarer Ideologie sich ohnehin alle mit den letztlich maßgebenden Zielen identifizieren, so daß Meinungsgegensätze sich nur auf Methoden und Taktiken beziehen und daher Entscheidungen niemanden im Gewissen verewaltigen. Dies erwies sich indessen als eine optimistische Einschätzung, schon weil in der Politik Mittel und Zweck, Ziel und Weg, Strategie und Taktik nicht unabhängig voneinander bestimmbar sind.

Stalins Politik schien durch einen auf Machtsicherung und Machtmehrung der Partei und ihrer Herrschaftsinstrumente verengten Horizont des Denkens und Handelns bestimmt zu sein, von Lenins Konzept blieb sozusagen nur der bürokratische Befehlszentralismus übrig. In der Nach-Stalin-Ära gibt es immerhin Anzeichen dafür, daß die politischen Lenkungsinstanzen stärker als vorher auf die tatsächlichen Interessen der Bürger Rücksicht nehmen. Inwieweit das «Demokratisierung» heißen kann, wohin und wie weit es führen mag, das wäre freilich ein Thema für sich.

Im Ostblock wurde das sowjetische System übrigens nicht schematisch übernommen. Ausdruck dessen war die Herausbildung des (im Westen eher anstößig klingenden) Begriffs der «Volksdemokratie», die sich von der «Diktatur des Proletariats» dadurch unterscheidet, daß in ihr eine «Koalition fortschrittlicher Kräfte» – wenngleich unter proletarischer «Hegemonie» – die Herrschaft ausübt. «Volksdemokratie» war sozusagen eine Weiterentwicklung, ja Überwindung der Formaldemokratie (als Herrschaft des Besitzbürgertums) aber noch nicht eine reine Herrschaft des plebejischen Demos, sondern eine Übergangsordnung, in der die Arbeiterklasse andere noch beachtliche Gruppen nicht unterdrückte, sondern an der Regierung beteiligte, weil der Machtübergang auf weit geringere Widerstände stieß als in Rußland und daher die nachfolgende «Verschärfung des Klassenkampfes» unnötig schien.³² «Volksdemokratie» bedeutet also ein Regime, in dem der Demos im weiteren Sinne unter Führung des Demos im engeren Sinne herrscht.

Eine weitergehende Öffnung der zentralisierten Parteiherrschaft für demokratische Funktionselemente ergab sich mit der Zeit in Jugoslawien

in Form von Ansätzen zu betrieblicher und lokaler Selbstverwaltung, wobei der Gedanke der Räte-demokratie Pate stand.

Ein anderes Gepräge haben die Demokratie-konzeptionen der «Dritten Welt». Auf einer von Kultur zu Kultur unterschiedlichen Basis vorindustrieller Lebensformen – die herrschaftliche und genossenschaftliche Strukturgegebenheiten und Denkgewohnheiten enthalten konnte³³ – vollzieht sich infolge der Übernahme fremden Kulturgutes, von Produktionstechniken bis zu Denkförmern, ein tiefgreifender Wandel, der die überkommenen Gesellschaftsordnungen und Regierungssysteme in eine Krise bringt. Der Bedarf an öffentlichen Dienstleistungen wächst rapid; vor allem geht es um Infrastrukturentwicklungen wie Verkehrserschließung und Aufbau des Bildungswesens, Sozialpolitik und dergleichen.

Da man nicht an liberale Traditionen anknüpfen kann, wie im Westen, hat das System der Konkurrenzdemokratie trotz seiner Affinität zu gesellschaftlicher Dynamik wenig Chancen; schon deshalb, weil die Skala der Alternativen, die der Bevölkerung zu rationaler Entscheidung vor Augen steht, schmal ist, weil Fülle und Gewicht der Entwicklungsaufgaben eine starke Führung und einen Einsatz aller Kräfte erfordert, so daß die Institutionalisierung einer Opposition kaum Verständnis findet. So bilden sich häufig Einparteienregime heraus mit Ideologien, die dem Rousseauschen Denken ähnlich sind: die Artikulation einer «volonté générale» erscheint als notwendiges Erfordernis des nationalen Aufbaus, der ja oft erst die Überwindung extrem partikularer (sippen-, stammes- und regionsgebundener) Orientierung – neben der Überwindung des Traditionalismus überhaupt – einschließt.

Eine eigentümliche Akzentuierung erfährt das politische Selbstverständnis dort, wo die politische Unabhängigkeit nur unter großen Anstrengungen oder durch revolutionäre Aktion errungen werden konnte und wo angesichts fortbestehender ökonomischer Abhängigkeiten antikolonialistische Stimmungen verbreitet sind, so daß marxistische Vorstellungen im Sinne eines Klassenkampfes der Völker Anklang finden. Demokratie bedeutet dann die Machtübernahme der Ausgebeuteten im Sinne der Entmachtung der bisherigen Kolonialherren durch das gesamte Volk. «Innere» Klassegegensätze sind demgegenüber minder brisant – sofern nicht Teile der Oberschicht gemeinsame Sache mit den «Kolonialisten» machen. Meist jedenfalls ist der Antikolonialismus ein weiterer Impuls zur Ar-

tikulation oder Manipulation einer «volonté générale» neben dem Antrieb zur gesellschaftlichen Mobilisierung (um des Aufbaus moderner Produktionssysteme willen) und neben dem Zwang zur Binnenintegration der neuen Nation. Das alles begünstigt Demokratiekonzeptionen, die der liberalen Tradition des Westens nicht verpflichtet sind, aber trotz revolutionärer Züge auch wesentliche Unterschiede zum Marxismus-Leninismus aufweisen.

Gemeinsam ist beiden in der Regel der Grundgedanke, durch gemeinsame und solidarische Anstrengungen die zivilisatorische und politische Basis dafür zu schaffen, daß die menschlichen Fähigkeiten aller Glieder des Gemeinwesens zu voller und freier Verwirklichung kommen, aber in diesem letzten Ziel und damit in der «humanistischen» Grundintention stimmen schließlich alle neuzeitlichen Theorien und Ideologien der Demokratie überein.

VI. Zukunft der Demokratie

In unserer Zeit gibt es nur noch wenige Regime und nur noch wenige Anhänger solcher Lehren, die grundsätzlich eine Alternative zur Demokratie – in welchem differenzierten Sinn immer – vertreten. Selbst Militärregime rechtfertigen sich damit, daß die vorübergehende, heilsame Disziplinierung des Volkes Vorbedingung «echter» Demokratie sei; Griechenland ist nicht das einzige Beispiel dafür, daß Autokraten der Demokratie zumindest verbalen Tribut zollen.

Ist die weltweite Tendenz, nichtdemokratische politische Ordnungen in Frage zu stellen, nur eine Art welthistorischer Mode? Dagegen spricht vieles. Seit Karl Mannheim haben Soziologen auf jene «Fundamentaldemokratisierung» verwiesen,³⁴ deren weltweiter Charakter immer deutlicher wird. Sein Grund ist ein umfassender und langfristiger Prozeß, den Max Weber als «allgemeine Daseins-rationalisierung» vorgestellt hat: Lebensverhältnisse werden veränderbar; was früher als Naturordnung galt, durch Tradition stabilisiert und aktueller Verfügung entzogen war, ist heute Gegenstand von Nutzung und Gestaltung, im Bereich der Naturtechnik ebenso wie im gesellschaftlichen und kulturellen Leben. Das muß nicht Fortschritt zum Besseren sein, aber Ausmaß und Gewicht menschlicher Verantwortung für die eigene Lebenswirklichkeit haben zugenommen und nehmen weiter zu. Indessen beruht eben diese Wandlung auf fortschreitender Funktionsteilung, Differenzierung und Integration der Aufgaben und Lei-

stungen; die wechselseitige Abhängigkeit der Einzelnen und der Kollektive wächst. Das heißt: jene Verantwortung kann vom je Einzelnen nicht zulänglich wahrgenommen werden und ist auch kaum in anonyme Funktionszusammenhänge hinein aufhebbar; sie ist vornehmlich Sache der politischen Gesamtheiten, und dies bedeutet eine durchdringende Politisierung des Daseins.

Zugleich macht das Tempo des sozialen Wandels ständiges Weiter- und Umlernen in der modernen Gesellschaft nötig; man ist in ihr sozusagen außerstande, in dumpfem Dahinleben das Geschehen über sich ergehen zu lassen; ihre Funktionsweise verlangt aktive Partizipation und rationale Orientierung (was an den Einzelnen ungewöhnliche Anforderungen stellt, vor denen zu kapitulieren naheliegen mag: durch Ablendung des Horizonts, durch Griff zum Rauschgift usw.).

Zusammengenommen dürfte dies alles langfristig einen Fortschritt des gesellschaftlich-politischen Bewußtseins in demokratischer Richtung bewirken, zumal die Steigerung des Sozialprodukts in der Industriegesellschaft jene weitgehende Arbeitsentlastung und jene Bildungschance bereitstellt, die eine politische Anteilnahme aller (im Gegensatz zum Poliszeitalter) gestatten. Immer mehr tritt die Artikulation von Interessen, von Mitsprache- und Mitbestimmungsansprüchen an die Stelle der Einbettung in fraglose Tradition, sicher hängt das mit der zunehmenden Alphabetisierung und Urbanisierung zusammen: um die Jahrhundertwende lebten nur wenige Prozent aller Menschen in Städten, um die Jahrhundertmitte jeder Fünfte, heute schon jeder Dritte; um 1955 wurde die 50-Prozent-Schwelle der Lese- und Schreibkundigkeit – in früheren Epochen ein Privileg kleiner Minderheiten – weltweit überschritten.³⁵ Doch sind solche Prozesse nicht auf die städtische Existenzform beschränkt (um ein handgreifliches Beispiel zu nennen: immer mehr merken die Bauern, daß Agrarpreise politisiert werden können).

Heteronome und heterogene Herrschaft wird zunehmend schwierig, wo nicht unmöglich, wo nicht mehr nur eine Gesellschaftsminderheit politisches Bewußtsein entwickelt. Mindestens bedarf solche Herrschaft weiterentwickelter Manipulationstechniken. Vordem konnte man nämlich Oppositionsregungen, die ohnehin nur einen Teil der politisch bewußten Minderheit umfaßten, ohne Gefahr für Bestand und Funktionieren der Gesellschaft als ganze liquidieren; nun aber ist das nicht mehr ohne weiteres möglich. Der Komplexitäts-

grad und der Effizienzbedarf der Gesellschaft von heute und morgen verlangt geradezu nach kybernetischen, d. h. nach rückgekoppelten Steuerungssystemen, also nach institutioneller Wechselkommunikation zwischen den Trägern übergreifender Aufgaben und den Betroffenen. Entwicklung und Durchsetzung von Strukturen, die demokratisch sind oder zumindest demokratiefördernde Tendenzen aufweisen, scheinen geradezu schicksalhaften Charakter zu haben – eine bekanntlich weit über hundertjährige Einsicht,³⁶ die freilich nicht im Sinne eines historischen Automatismus, wohl aber im Sinne intensiv wirksamer Tendenzen verstanden werden muß.

VII. Demokratie und Christentum

Unerörtert blieben bislang die geistigen Grundlagen der modernen Demokratie; dabei muß auch das Christentum zur Sprache kommen. Selten hat man freilich Demokratie und Christentum so sehr ineinandergesehen wie zu Cromwells Zeiten, als man Demokratie schlichtweg «ein religiöses und moralisches Prinzip» und «die Übersetzung des allgemeinen Priestertums in nichttheologische Sprache»³⁷ nannte.

Es fragt sich, ob man es hier mit einer spezifischen Ideologie zu tun hat, mit falschem Bewußtsein also; oder ob und inwieweit damit gleichsam das ideelle Sondergut einer bestimmten, konfessionellen und politisch-kulturellen Geschichtszone zum Ausdruck kommt; oder ob und inwieweit es sich dabei um die besonders prägnante Ausformung eines allgemeinen und fundamentalen Nahverhältnisses zwischen Christentum und Demokratie überhaupt handelt, mag es ein solches der Abstammung oder der strukturellen Wahlverwandtschaft sein.

Man kann eine Fülle von Äußerungen zugunsten eines solchen Nahverhältnisses sammeln – vielleicht weniger im Sinne unmittelbarer Verkündigung oder Legitimierung demokratischer Ordnungsprinzipien, eher im Sinne mehr oder weniger deutlicher Grundlegung oder Förderung von Anschauungen, die Demokratie ermöglichen, ihre Rechtfertigung erleichtern oder auch motivational bereichern können. Darüber hinaus kann man in vielen Fällen auch Anzeichen für ihre gesellschaftlich-politische Geschichtswirksamkeit aufzeigen.

Das Alte Testament³⁸ führt das Leitbild der «Theopolitie» ein; «alle Söhne Israels sind unmittelbar (kohanim im ursprünglichen Sinn) zum Herrn»³⁹ irdisches Königtum erscheint als Kom-

promiß mit umweltbedingten Nötigungen, vom Herrn eher konzediert als gewollt (1 Sam). Der Prophetismus erweist, daß auch im Königreich die Öffentlichkeit nicht menschlicher Herrschaft zu alleiniger Verfügung steht. In der prophetischen Verkündigung ist Kritik an Ausbeutung und Unterdrückung, an ungerechter Herrschaft und Klassenjustiz unüberhörbar.

Das Neue Testament proklamiert die Umkehrung des «natürlichen» politischen Weltbildes: Wer Verantwortung für andere trägt, soll das als ihr Diener tun; wer der Erste sein will, sei der Letzte; keiner möge sich Meister, Vater oder Lehrer nennen lassen. Darf man Jesu Botschaft und erst recht die Gemeindeverkündigung auch wohl als Werbung für eine Theopolitie verstehen, deren Realverfassung radikal-demokratischen Charakter hätte, so brachen doch erstens immer wieder Einzelne und Gruppen aus der eschatologischen Orientierung aus, machten das «Reich Gottes» zum unvermittelten politischen Ziel. Zweitens konnte und mußte auch da, wo die Spannung zwischen Anbruch und Enderfüllung des Gottesreichs im Glauben angenommen wurde, die Verkündigung als Aufruf zum Leben in Jesu Nachfolge verstanden werden und enthielt folglich immer noch (oder: so erst recht) politisches Motivpotential, das in Richtung auf demokratische Lebens- und Ordnungsformen wirksam werden konnte. Das gilt drittens wohl besonders für den Daseinsbereich, der als Repräsentation des Gottesreichs noch im Aion der Erwartung konstituiert ist: für die Kirche. Ihre Geschichte kennt stets neues Mühen um Erneuerung im Geist freier evangelischer Brüderlichkeit, um Distanzierung von Formen und Stilen jeweiliger politischer Herrschaftsordnung, die auch für die Kirche selbst maßgeblich geworden waren. Die großen Ordensgründungen verdienen dabei ebenso Beachtung wie die konziliaren Reformbestrebungen am Beginn der Neuzeit, aber auch Gruppen, die aus den Kirchen ausbrachen – von freigeistigen Sekten des früheren Mittelalters über Wyclif und Hus bis zu den Quäkern und vergleichbaren Erscheinungen noch späterer Zeit. Die reformatorische Lehre vom Priestertum aller Gläubigen ist hier besonders als Grundlage des kongregationalistischen Kirchenbildes von Belang. Viertens aber bewirkt gerade jener eschatologische Vorbehalt, demgemäß Christen ihr politeuma als Bürger des «Himmelreichs» allen Verantwortungen aus irdisch-politischer Bürger- oder Untertanschaft voranstellen, indirekt einen Wandel von Politik über-

haupt. Sie wird zu einer allenfalls vorletzten Angelegenheit.

Das hat weitreichende Folgen. Pflichten gegen Gott begründen unüberbietbare Rechte gegenüber menschlichen Gewalten; vom Ringen der Kirche um den eigenen Rechtsstatus im römischen Reich über die mittelalterliche politische Ethik bis zur modernen Idee religiöser Gewissensfreiheit und ihrer Kodifizierung (dem Ursprung der modernen Menschenrechte!) entfaltet sich von hier aus eine Grunddimension politischer Freiheit. Sodann bedeutet die Konstituierung einer maßgebenden metapolitischen Existenzdimension, daß nun die irdisch-politische Wirklichkeit sakraler Unverfügbarkeit entkleidet und Gegenstand frei vorbedachter menschlicher Um- und Neugestaltung werden kann (mag es auch lange dauern, bis sich das geschichtlich voll durchsetzt). Eben damit wird der Bereich gesellschaftlicher Ordnungen in einem grundlegenden Sinn zum Entfaltungsfeld vernünftiger menschlicher Freiheit – was er ähnlich wohl nur in der Polis war; «Civil government» als Werk des Menschen im Unterschied zu den *sacra regna* und *imperia* wird möglich.

Dies alles sollte im Blick auf das moderne Demokratieverständnis mitbedacht werden. Andererseits gab es von Eusebios von Caesarea und Pseudo-Dionysos über Dante zu Bossuet und weiter bis Donoso Cortes wieder Geister von Rang, deren Aussagen eine unüberbrückbare Distanz zwischen christlichem und demokratischem Bewußtsein nahelegen. Zur inneren Struktur der katholischen Kirche aber konnte Clemens Bauer noch vor nicht langer Zeit darlegen: «Alle politisch-staatlichen Ordnungsfiguren seit dem Ausgang der Antike nimmt die Kirche in ihren inneren institutionellen Organismus auf, bildet sie ab oder verwandelt sie sich an. Die Ordnungsfigur des liberalen und demokratischen Verfassungsstaates ist für sie nicht assimilierbar und abbildbar oder vielmehr nicht vereinbar mit ihrem inneren Wesen und ihrem Strukturprinzip».40 Ist die Demokratisierungsdiskussion also widersinnig? Oder leidet sie eine Korrektur solcher Meinungen wie der zitierten – dahin deutend, daß die Kirche immer ihrer Um- und Mitwelt gleichsam ausgeliefert ist, auch ihrer Binnenstruktur nach, und auch im demokratischen Zeitalter? Dann wäre es Forderung der Stunde, das profane Demokratieverständnis zu befragen, was es der *ecclesia semper reformanda* im Hinblick auf ihre Struktur anzubieten hätte.

Eine fundamentale – nicht nur epochenbedingte – Nähe christlichen und demokratischen Denkens

ließe sich so freilich nicht begründen; aber vielleicht anders: Gibt nicht christliches Selbst- und Weltverständnis Denkformen und Sinnkategorien vor, die für «Demokratie» und «Demokratisierung» neue Dimensionen der Legitimität erschließen, ohne daß damit demokratische Doktrinen schon «inhaltlich» zur Sprache kommen?⁴¹ Das im christlichen Glauben und Denken angelegte Seinsverständnis legt Menschen und Gesellschaften die Idee der Eigenverantwortung und Selbstbestimmung intensiver nahe als jede andere kategoriale Deutung von Wirklichkeit. Zugleich bekundet sich in Christi Wort und Werk die Verheißung des Gottesreichs vollkommener Freiheit und Solidarität, das doch nicht nur vorangekündigt, sondern schon anwesend ist.

Ungeachtet der Schwierigkeiten, die eschatologische und heilsgeschichtliche Spannung zu begreifen, ist damit auch dem politischen Denken eine Idee vorgegeben, die seither die Einbildungskraft nicht zur Ruhe kommen ließ. Helmut Kuhn meint, es gebe «in allem Gemeinschaftsleben» ein «eidetisches Apriori», das «als allgemein anerkannter und ausdrücklich oder unausdrücklich mitgedachter Maßstab auch dort gegenwärtig ist, wo die politischen Meinungen am schärfsten und unversöhnlichsten aufeinanderprallen: den Begriff des vollendeten Zusammenlebens in einer Friedens- und Liebesgemeinschaft».⁴² Aristoteles' Konzeption vernünftiger Selbstverwirklichung in der Polis möchte man in dieser Idee ebenso enthalten meinen wie Jürgen Habermas' Intention der Mündigkeit, des «allgemeinen und ungezwungenen Konsensus», der «herrschaftsfreien Kommunikation».⁴³

Hat nicht christliches Denken diesem «eidetischen Apriori» einen Grad an Sinnfülle gegeben, der alle zuvor und danach entworfenen Inbegriffe des politisch Guten überboten hat, mag es sich um die Stoa oder um Herbert Marcuses «Befriedetes Dasein» handeln, weil es volle Freiheit und Brüderlichkeit zur vollen Teilnahme aller an Gottes Herrschaft aufgipfelt? Augustins Begriff der Civitas Caelestis etwa ist durch wahre pax, concordia und libertas derart bestimmt, daß Gott nicht eigentlich über die Menschen herrschen, sondern «alles in allem» (1 Kor 15, 28) sein wird; «Herrschaft» im spezifisch neuzeitlichen Sinne der Willensübermächtigung des Menschen zu fremden Gunsten ist dann gerade aufgehoben, hin zu einer Vollkommenheit des Selbstvollzuges, die auch das Leitbild supralapsarischer Herrschaftsfreiheit (von Anfang an sollte der Mensch eher über seine Her-

den als über seinesgleichen herrschen) noch unendlich übersteigt und dabei – weil Gott selbst dreieinig ist – nichts weniger als Gleichschaltung bedeutet.

Daß kraft der eschatologischen Spannung dieses Eidos nicht einfachhin von irdischer Politik ablenken durfte, sondern bei aller Gefahr immanentisierender Kurzschlüsse doch zu Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu motivieren vermochte, liegt im Verständnis heilsgeschichtlicher Existenz. Diese Sinnperspektive sowohl wie die dazugehörige Denkweise göttlicher, menschlicher und geschichtlicher Wirklichkeit gibt einem individuellen und kollektiven Handeln Raum und Kraft, dessen Ziele und Norm – in politischer Sprache von heute formuliert – Demokratie heißen mag. Säkuläres Verständnis der Demokratie hätte so seinen Grund in christlichem Verständnis der Wirklichkeit überhaupt, welches sich freilich erst nach langer Zeit der Klärung und Reife seiner eigenen Implikationen und Konsequenzen bewußt geworden wäre.⁴⁴

VIII. Schluß

Was das moderne Demokratieverständnis der Kirche bedeuten und geben kann, ist anhand des bisher Gesagten noch nicht auszumachen; wohl aber lassen sich einige Voraussetzungen dafür bestimmen.

Wird «Demokratie» als Titel für eine Politik verstanden, die sich auf volle menschliche Selbstverwirklichung in Freiheit und Solidarität richtet, so gründet diese Orientierung in Prinzipien, die im Zeichen christlichen Gottes-, Welt- und Selbstverständnisses zumindest stehen können und so ihre wohl unüberbietbare Legitimierung und Erfüllung finden.

Demgegenüber ist «Demokratie» im heutigen politischen Sprachgebrauch ein Titel für Intentionen und Strukturen verschiedener Art. Manchen «Radikaldemokraten» mag es um eine möglichst unmittelbare und unverkürzte Verwirklichung des Eidos vollkommener gemeinsamer Selbstbestimmung gehen – durch mehr oder weniger gewaltsamen Abbau von «Repressionsmechanismen», zu denen gelegentlich die institutionelle Verfaßtheit menschlichen Daseins schlechthin gezählt wird, wobei recht krude anthropologische Voraussetzungen zugrundeliegen;⁴⁵ Christen mögen da bei allen diesen Versuchen – von naturalistischen Verkürzungen des menschlichen Selbstverständnisses einmal abgesehen – den Kurzschluß des eschatologischen Vorbehalts befürchten und sich daran erinnern, daß Versuche zur Erzwingung des Gottesreichs

(oder eines Surrogats dafür) immer wieder zur Vergewaltigung des Menschen geführt haben.

Andererseits bezeichnet «Demokratie» verschiedene politische Ordnungstypen, die, bezogen auf den heutigen Status menschlicher Existenz und gesellschaftlichen Handlungspotentials – als relativ beste Institutionalisierungen des Prinzips gemeinsamer Selbstbestimmung angeboten werden: «demokratische» Verfassungsmodelle stehen in Konkurrenz um die beste «Demokratie des Möglichen», in der westlichen Welt insbesondere das rechtsstaatliche Repräsentativsystem, und sodann die Abwandlungen und Alternativen, die ihm von seinen Kritikern gegenübergestellt werden.

Darüber hinaus gibt es einen Sprachgebrauch, der unter «Demokratisierung» weder die unmittelbare Herbeiführung eines Reichs vollkommener Brüderlichkeit noch auch die Durchsetzung bestimmter Verfassungsformen meint, welche die Entscheidungsbefugnis bestmöglich an Bevollmächtigung und Kontrolle seitens der Beherrschten binden – wobei sich das wiederum entweder nur auf den Staat, oder auf Staat und Gesellschaft beziehen kann; vielmehr werden auf dieser Ebene bestimmte Gesinnungs- und Gesittungsstile intendiert, also ein Ethos, das dem Eidos der Demokratie entspricht: Gegenseitige Achtung, Bereitschaft, die Sache des Ganzen zur Eigenen zu machen und aufeinander zu hören, Mitsprache aller von einer Entscheidung Betroffenen, auch wenn diese Entscheidung formell von bestimmten Amtsträgern gefällt wird, die den Betroffenen kaum oder nur in Grenzen verantwortlich sind.⁴⁶

Und endlich gibt es Übergänge zwischen diesen drei Sinnebenen von «Demokratie», beispielsweise wenn Mitsprache (nicht Mitentscheidung) zum verbrieften Anspruch wird, oder wenn Institutionen so entworfen werden, daß sie tatsächlich einen möglichst umfassenden und intensiven Rückkopplungsprozeß im Sinne der Minimierung eigenständiger Repräsentativität ergeben (wie im Räte-system).

Auch wenn von «Demokratie in der Kirche» oder von ihrer «Demokratisierung» gesprochen

wird, gibt es mehrere Ebenen oder Grade, in denen «demokratische» Intentionen in Erscheinung treten: der erste Grad entspricht, historisch gesprochen, sozusagen dem vormodernen Prinzip der Beratungs- und Consensbedürftigkeit aller herrschaftlichen Amtsausübung; dabei liegen Bestand und Grundlegung dieser Ämter ebenso wie die Bestellung ihrer Inhaber noch außerhalb des Bereichs kollektiver Verfügung.

Die zweite Ebene wäre die der Rückkoppelung auch der Ämterverfassung und Ämterbesetzung selbst an den gemeinsamen – faktisch an den mehrheitlichen – Vertrauens- und Willensakt; das politische Analogon wäre der neuzeitliche Verfassungsstaat als Institution des Representative Government. Erst eine dritte Dimension von «Demokratisierung» würde die tendenzielle Überwindung und die faktische Minimierung repräsentativer Amtsvollmacht überhaupt – zugunsten der freien brüderlichen Gemeinde – bedeuten.

Der Zusammenhang ist klar; am ehesten läßt er sich vielleicht unter Zuhilfenahme kommunikationstheoretischer Vorstellungen präzisieren, die sich überdies in geläufige theologische Vorstellungen übersetzen lassen. Dem Eidos vollkommener gemeinsamer Selbstbestimmung entspräche der unverzerrte, allseitige und freie Dialog – unter den Bedingungen unserer Existenz, wie gerade die neuere Kommunikationsforschung gezeigt hat, ein Grenzbegriff.⁴⁷ Am anderen Ende der Skala steht sozusagen der rein monologische Typ von Lebensführung und Entscheidung – übrigens ebenfalls ein Grenzbegriff.

«Demokratisierung» zielt auf zunehmende Dialogisierung und auf zunehmende Entzerrung des gesellschaftlichen Dialogs, dessen Verzerrungen, auf Strukturen der Ungleichheit beruhend, allerdings nie vollständig aufhebbar sind.⁴⁸

Was an alledem für die Kirche förderlich und notwendig sein mag, kann erst anhand solcher Differenzierungen erörtert werden, auch wenn man dankbar dafür ist, daß die Kirche zur Stunde demokratischen Ideen und Strukturen intensiver als je begegnet.

¹ Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken. Hrsg. vom Benserger Kreis (Mainz 1970) 55, 73.

² W. Hennis, Demokratisierung – Zur Problematik eines Begriffs (Köln 1970) 9.

³ Vgl. E. von Kahler, Das Problem der Demokratie, Synopsis. Festgabe für Alfred Weber (Heidelberg 1948).

⁴ Selbstverständlich handelt es sich hierbei um idealtypische Vereinfachung; es wird z. B. davon abgesehen, daß die athenischen Spitzenämter auch in der demokratischen Epoche nur Angehörigen der Oberschicht offenstanden.

⁵ Vgl. C. Meier, Entstehung des Begriffs Demokratie (Frankfurt/M. 1970) 7–69.

⁶ Aristoteles, Politik III, 18 (1279b ff).

⁷ Zum heutigen Leitbild «linker», emanzipatorischer Demokratie vgl. z. B. W.-D. Narr, Modell einer demokratischen Gesellschaft: Blätter für deutsche und internationale Politik 14 (1969) 712–726. Vgl. ferner R. Mühl, Rechts und links als politische Grundkategorien; ebd. 12 (1967) 1166–1176.

⁸ Vgl. Joachim Ritter, Metaphysik und Politik (Frankfurt/M. 1969), besonders 57ff, 106ff.

⁹ Aristoteles aa.O. VI, 3 (1318b 4).

¹⁰ G. Sartori, Democracy: International Encyclopedia of the Social Sciences IV (1968) 116. Vgl. G. Sartori, *Democrazia e Definizione* (Bologna 1958).

¹¹ W. Hennis aaO. 27, Anm. 32, unter Bezugnahme auf R. P. Palmer, Notes on the Use of the Word «Democracy» 1789–1799: Political Science Quarterly 68 (1933) 204; C. B. Macpherson, Drei Formen der Demokratie (Frankfurt/M. 1967) (The Real World of Democracy [London 1966]).

¹² E. Fraenkel, Das amerikanische Regierungssystem (Köln und Opladen 1960) 39ff.

¹³ W. Hennis, Amtsgedanke und Demokratiebegriff: Staatsverfassung und Kirchenordnung, Festschrift für R. Smend (Tübingen 1962) 51–70.

¹⁴ E. Fraenkel aaO. 180ff. («Die Obrigkeit als Trust»).

¹⁵ Vgl. U. Scheuner, Das repräsentative Prinzip in der modernen Demokratie: Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit, Festschrift für Hans Huber (Bern 1961) 222–246, ferner Hennis aaO.

¹⁶ Vgl. E. Fraenkel, Die repräsentative und die plebiszitäre Komponente im demokratischen Verfassungsstaat (Tübingen 1958).

¹⁷ Der vorstehende Satz berücksichtigt eine Umschreibung der «Freiheitlichen demokratischen Grundordnung» durch das Bundesverfassungsgericht der Bundesrepublik Deutschland (Urteil vom 23.10.1952).

¹⁸ Zum folgenden vgl. H. Schneider, Demokratieverständnis im Widerstreit: Wissenschaft und Weltbild 22 (1970) 81ff.

¹⁹ Vgl. R. Thoma, Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff: Die Hauptprobleme der Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber (München 1923) Bd. II, 39–64.

²⁰ J. A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie (Bern 1950) 428.

²¹ A. Downs, Ökonomische Theorie der Demokratie (Tübingen 1968). (An Economic Theory of Democracy [New York 1957]).

²² R. P. Wolff, Jenseits der Toleranz: Wolf-Moore-Marcuse, Kritik der reinen Toleranz (Frankfurt 1966) 9–29.

²³ Vgl. zu Österreich und der Schweiz G. Lehman, Proporzdemokratie (Tübingen 1967). Zur Pastoralverfassung vgl. G. Barauna (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute, dt. Ausg. v. V. Schurr (Salzburg 1967) 367–420. – Kritisch Hans Barion, Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils: Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt (Berlin 1968) 13–59.

²⁴ Kirchheimer aaO. 93

²⁵ Vgl. R. Michels, Zur Soziologie des Parteienwesens in der modernen Demokratie (1911) (Neuausg. Stuttgart 1957). Zur neueren Diskussion des Problems vgl. F. Naschold, Organisation und Demokratie (Stuttgart 1969).

²⁶ Bedenklich ist dabei die oft unreflektierte Verwendung des Herrschaftsbegriffs und die Vorstellung, in einer hinsichtlich ihrer ökonomischen Produktionsverhältnisse ausgeglichenen Gesellschaft gäbe es keine Konflikte mehr, die herrschaftlicher Regelung bedürften. Vgl. dazu H. Schneider aaO. Schluß. Ein reflektierteres Verständnis dagegen bei Narr aaO.

²⁷ Vgl. P. von Oertzen, Betriebsräte in der Novemberrevolution (Düsseldorf 1963); E. Ertl, Alle Macht den Räten? (Frankfurt 1968).

²⁸ Vgl. U. Bernbach, Ansätze zu einer Kritik des Räteystems: Berliner Zeitschrift für Politologie 9 (1968) Heft 4, 21–31.

²⁹ Nachweise bei H. Schneider aaO.

³⁰ Vgl. etwa H. Kelsen, Sozialismus und Staat (Wien 1965).

³¹ Vgl. etwa H.-J. Lieber-K. H. Ruffmann, Der Sowjetkommunismus I/II (Köln 1963).

³² Vgl. Z. K. Brzezinski, Der Sowjetblock (Köln 1962) 43–53, 66–72.

³³ Vgl. etwa R. Behrendt, Soziale Strategie für Entwicklungsländer (Frankfurt 1965). Zu den Denkweisen instruktiv (für Asien): E. Skrisyanz, Rußland und der Messianismus des Orients (Tübingen 1955).

³⁴ K. Mannheim, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus (1935) (Neubearbeitung Darmstadt 1958) 52ff. (Man and Society in the Age of Reconstruction, London 1940).

³⁵ K. Deutsch, Die Zukunft der Weltpolitik: Atomzeitalter 1968, 349–365 (The Future of World Politics: Political Quarterly 1966, I).

³⁶ A. de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique I/III (Paris 1835/1840). Vgl. zur heutigen Sicht K. Deutsch, Politische Kybernetik (Freiburg/Br. 1969) (The Nerves of Government [New York 1966]).

³⁷ Nach G. Leibholz, Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert (Berlin 1966) 211.

³⁸ Zur Bedeutung des AT für das politische Bewußtsein im angelsächsischen Bereich vgl. H. Schöffler, Wirkungen der Reformation – Religionssoziologische Folgerungen für England und Deutschland (Frankfurt 1960).

³⁹ Vgl. etwa H. Berkhof, Kirche und Kaiser (Zollikon-Zürich 1947); F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht in frühen Mittelalter (Darmstadt 1954); R. Schnur (Hrsg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte (Darmstadt 1964).

⁴⁰ C. Bauer, Bild der Kirche – Abbild der Gesellschaft: Hochland 48 (1955/56) 519–27 (526).

⁴¹ Zur Frage der Denkformen und zur These im Ganzen vgl. J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik (München 1962) sowie ders., Weltverständnis im Glauben: Geist und Leben 35 (1962) 165–184.

⁴² H. Kuhn, Philosophie – Ideologie – Politik: Zeitschrift für Politik 10 (1963) 4–35 (17).

⁴³ J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie (Frankfurt 1969).

⁴⁴ Vgl. Metz aaO. (1962) 124ff («Neuzeit als kategoriale Durchführung der thomanisch-christlichen Denkform»).

⁴⁵ Etwa H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt 1965); ders., Repressive Toleranz: Wolff – Moore – Marcuse, Kritik der reinen Toleranz (Frankfurt 1966) 93–128.

⁴⁶ Der bekannte Aufsatz von E. W. Böckenförde, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche: Hochland 50 (1957/58) 16ff, orientiert sich nahezu ausschließlich am Marktmodell der Demokratie. Zum Problem des demokratischen Ethos vgl. auch H. Schneider, Rechtsstaatliche Demokratie und politische Bildung: Erziehungswissenschaftliches Handbuch, hrsg. von Ellwein – Grothoff – Rauschenberger – Roth, I (Berlin 1969) 101–137 (112–129).

⁴⁷ Vgl. F. Naschold aaO. 30 sowie die ebd. 98, Anm. 48 genannte Literatur.

⁴⁸ Vgl. J. Habermas aaO. sowie Erkenntnis und Interesse (Frankfurt/M. 1968). Was die Grenzen der Kommunikationsentzerrung betrifft, so genügt es, auf die Leiblichkeit zu verweisen. Interessant dazu auch W. Hennis aaO. (Anm. 2) 35ff.

HEINRICH SCHNEIDER

geboren am 10. August 1929 in Brandenburg (Österreich), Katholik. Er studierte an der philosophisch-theologischen Hochschule von Bamberg, an der Universität München sowie an der Western Reserve University von Cleveland (USA), ist Doktor der Philosophie, Professor für politische Philosophie und Ideologiekritik an der Universität Wien. Er veröffentlichte zahlreiche Arbeiten über die politische Theorie, die europäische Integration u. a.