
Wolfgang Ullmann: Das Recht und die Grundrechte in der neuen Demokratie

Prof. Dr. Wolfgang Ullmann, geb. 1929 in Bad Gottleuba/Sachsen, studierte Theologie, Philosophie und Geschichte in Berlin und Göttingen. Nach vorübergehender Tätigkeit als Pfarrer war er von 1963 bis 1978 Dozent für Kirchengeschichte in Naumburg, seit 1978 in Ostberlin. Während der Übergangsphase der DDR war er Vertreter der Bürgerbewegung „Demokratie Jetzt“ am Runden Tisch und Minister der Regierung Modrow. Mit dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik wechselte er für die Fraktion „Bündnis 90“ von der Volkskammer in den Bundestag.

I.

„Die Könige sollten philosophieren, die Philosophen Könige sein“, mit diesem bekannten Sprichwort hat Piaton seine Überzeugung kundgetan, daß Politik eine wissenschaftliche Aufgabe sei und dementsprechend ein Verifikationskriterium von Wissenschaft. Als dies gesagt wurde, mochte es als utopische Forderung gelten. Inzwischen ist durch die geschichtliche Entwicklung klarer geworden, daß man Piatons Meinung folgen muß, wenn man nicht der Leichtfertigkeit oder einem moralisch nicht vertretbaren Pragmatismus erliegen will.

Der Zusammenbruch des gesamten politischen Systems der marxistisch-leninistisch regierten Staaten wird für immer ein denkwürdiges Paradigma dieses Zusammenhangs bleiben. Es wurde nicht nur regiert, sondern diktatorisch mit dem Anspruch kommandiert, solches Handeln basiere auf einer wissenschaftlichen Weltanschauung und sei deswegen nicht nur legitim, sondern allem anderen politischen Handeln prinzipiell überlegen. Das Scheitern dieses Anspruches kann nicht nur auf das persönliche Versagen der herrschenden Parteioligarchie, auf ihren Machtegoismus, auf Korruption und Machtmißbrauch zurückgeführt werden. Das Scheitern war vielmehr primär verursacht durch die Unzulänglichkeiten der wissenschaftlichen Basis, welche Programm und Legitimation gewährleisten sollte. Darum muß diese Katastrophe in einem weiteren kultur- und sozialgeschichtlichen Horizont gewürdigt werden.

Schon im Mittelalter war es offenkundig, daß ohne den Einsatz eines wissenschaftlichen Instrumentariums nicht mehr effektiv geherrscht werden konnte. Obwohl an der mittelalterlichen Universität die theologische Wissenschaft einen Führungsanspruch erhob, war es die Kanonistik, die unter den damaligen Umständen am weitesten entwickelte juristische Disziplin, die jenes Instrumentarium zur Verfügung stellte, mittels dessen Gebiete kraß unterschiedlicher und inhomogener kultureller Traditionen politisch organisiert

und somit beherrschbar wurden. Wie man weiß, verloren Theologie und Kirchenrecht seit der Aufklärung ihre Führungsstellung im gesellschaftlichen Herrschaftssystem. Es war die Philosophie, die seit Locke, Hobbes und Spinoza den Anspruch erhob, in die Rolle der gesellschaftlich emeritierten Theologie eintreten zu können. Insofern ist der Zusammenbruch des kommunistischen Herrschaftssystems nicht nur eine Krise bestimmter Staaten und ihrer Gesellschaften, sondern auch Anzeichen, daß hier eine Politik in der Praxis widerlegt worden ist, die den Anspruch erhob, wissenschaftlich begründet zu sein. Diesem Anspruch kam um so größere Bedeutung zu, als er durch Marx mit einer Staatslehre höchsten wissenschaftlichen Ranges, nämlich der des deutschen Idealismus von Fichte bis Hegel, verbunden wurde.

II.

Seit 1968 war klar, daß die Systemkrise unvermeidlicherweise eintreten würde. Aber man braucht nur die Jahreszahl 1968 zu nennen, um daran erinnert zu werden, daß diese Systemkrise auch die Staaten jenseits des kommunistischen Lagers tangierte. Von Japan bis in die USA erhob sich eine Nachkriegsgeneration, die den Vätern der nach 1945 in Herrschaftspositionen eingerückten Jahrgänge aus der Zeit des Ersten Weltkrieges Fragen stellte, auf die sie keine Antworten wußten. Wie ist es möglich, daß eine hochgerüstete Industriemacht wie die USA mit Herbiziden gegen ein ostasiatisches Bauernvolk einen Vernichtungskrieg führt, obwohl diese Macht den Anspruch erhebt, die Normen einer politischen Fundamentalmoral auf ihrer Seite zu haben? Und während der Kafka-Konferenz 1963 in Lidice fragten die späteren Wortführer des Prager Frühlings, wodurch der Anspruch der herrschenden kommunistischen Parteien begründet sei, dem Rest der Welt gegenüber eine ganze historische Epoche im Vorsprung zu sein, wenn es im Inneren dieser Länder ein Ausmaß von Entfremdungserfahrung und Entfremdungsbeußtsein gebe, wie es bisher nur im Schrifttum von Franz Kafka einen angemessenen Ausdruck gefunden hatte.

Wir blicken heute auf das Scheitern der jugendlichen Revolutionäre von 1968 in dem Bewußtsein zurück, daß ihre Fragen berechtigt waren, daß die befragte Vätergeneration keine ihre Führungsstellung legitimierende Antwort wußte und daß dennoch der leidenschaftliche Anlauf zu einer Reform der ganzen Gesellschaft scheitern mußte, weil auch seine wissenschaftlichen Voraussetzungen unzulänglich waren. Wie ihre Gegner gingen die Opponenten von 1968 von der nicht in Frage gestellten Überzeugung aus, es sei eine gesellschaftskritische Philosophie, die Bewußtsein und Gesellschaft verwandeln könnte. Aber schon im vorigen Jahrhundert, nach dem Tod Hegels (1831), hatte die Philosophie ihre Führungsposition in der Gesellschaft verloren. Was die Gesellschaft seitdem umwandelte und vorantrieb, waren nicht philosophische Programme, sondern die im Bündnis mit den Naturwissenschaften die Wirtschaft beflügelnde Technik. Diese Feststellung gilt erst recht seit dem Beginn des Ersten Weltkrieges.

Die Akteure von 1968 hatten recht, wenn sie davon ausgingen, daß der naturrechtliche Fundamentalismus, der der Politik der westlichen Industrienationen zugrunde lag, unfähig sei, Friedensbedingungen für die von den Weltkriegen aufgewühlte und revolutionierte Wirtschaft zu formulieren. Sie hatten ebenfalls recht, wenn sie den herrschenden kommunistischen Parteien entgegenhielten, der von ihnen kanonisierte ideologische Zentralismus sei schlechterdings unfähig, den parasitären Wucherungen einer antidemokratischen Bürokratie effektiv entgegenzutreten. Aber sie täuschten sich, wenn sie glaubten, diese Positionen überwinden zu können, indem sie auf einen utopischen Evolutionismus zurückgriffen, so schwungvoll ihn auch Ernst Blochs Prinzip Hoffnung betätigte, und so publikumswirksam die Psychoanalyse sich auch zu autoritäts- und ideologiekritischen Analysen instrumentalisieren ließ. Sie lieferte damit noch kein Konzept für sinnvolles und zukunfteröffnendes politisches Handeln. Die neohegelianische Kulturkritik der Frankfurter Schule blieb jener idealistischen Tradition verpflichtet, auf deren evidenten historischen Wirkungsgrenzen ich schon erinnert habe: Die begeisterten Leser der unerschöpflich interessanten Dialoge von Blochs Prinzips Hoffnung ließen sich nur zu gern darüber hinwegtäuschen, daß diese Philosophie erst durch den illegitimen Gebrauch von Interpretationsstrategien idealistischer Religionsphilosophie so attraktiv wurde. Auch wenn es ein Atheist war, der hier seine erstaunlichen Interpretationstalente zur Schau stellte - es änderte nichts an der Tatsache, daß die von ihm so effektiv eingesetzte Religion jene Stellung nicht mehr besaß, die seinem Umgang mit ihr zugrunde lag. Die Religion hatte ihre Kraft zur sozialen Integration in dem Maße verloren, wie sie sich in Konfessionen und Denominationen gesellschaftlich parzelliert hatte. Analog trifft diese Kritik auch die Art und Weise wie die Psychoanalyse der revolutionären Patriarchats- und Autoritätskritik dienlich gemacht werden sollte. Wie konnte man dabei nur übersehen, daß all ihre analytische Schärfe erkaufte war mit der kritiklos übernommenen Position des physisch Unterlegenen? Kein Wunder, wenn man die hunderte von Seiten zorniger Analysen heute nur noch als ein Stimmungsbild ohnmächtigen Zornes würdigen kann. Adorno hat sich selbst noch erschrocken von denen abgewandt, die die politischen Konsequenzen aus seiner antiaufklärerischen und neohegelianischen Kulturkritik versuchten. Man kann seine bittere Enttäuschung verstehen und muß ihm trotzdem entgegenhalten, daß seine Kulturkritik ein Bild von Gesellschaft voraussetzt, in der die Emanzipation der Künste noch gar nicht realisiert ist beziehungsweise als ein Verfallssymptom negiert wird.

Es bleibt darum bei dem Resümee, das ich vorangestellt hatte: Alle drei Thesen, mit denen 1968 versucht worden war, der Krise im Verhältnis von Staat und Gesellschaft beizukommen, wurden unter der Voraussetzung formuliert, die Philosophie besitze in irgend einer Weise noch immer jene Autorität, in der Hegel von der Berliner Universität aus in der damaligen Öffentlichkeit seine Stimme erheben konnte. Karl Popper hat in seinem Buch über die offene Gesellschaft und ihre Feinde der Tradition von Platon, Hegel und Marx den Fehdehandschuh hingeworfen. Er tat es in der noblen Absicht, im Interesse

von Liberalität und Aufklärung auch dort Widerspruch anzumelden, wo er sich gegen die angesehensten Vertreter der klassischen Tradition richten mußte. Aber auch dieser Vorstoß, unternommen im Schatten des vordringenden Nationalsozialismus, bestätigt nur die Ausgangsthese. Auch dort, wo die Philosophie sich wie bei Popper zu ihrer politischen Verantwortung bekennt, gelingt es ihr nicht, das Problem zu formulieren, dessen Lösung um der demokratischen Zukunft der Völker willen gefunden werden muß. Es genügt nicht, über offene oder geschlossene Gesellschaft zu philosophieren. Die Dynamik der Gesellschaft und ihre Komplexheit hat eine Größenordnung erreicht, die mit Adjektiven wie „offen“ oder „geschlossen“ auch nicht von ferne erfaßt werden kann. Und außerdem ist die Grundlagenkrise, von der gesprochen werden muß, diejenige, die das Verhältnis von Staat und Gesellschaft betrifft. Man wird nicht einmal eine angemessene Problemformulierung geschweige denn irgendeinen Lösungsansatz finden, wenn man als anachronistischer Staatslehrer philosophiert oder einer von Weltkriegen, Konzentrationslagern und Atombomben aufgewühlten Gesellschaft den Maßstab wünschenswerter Liberalität vorhält. Wo also ist die Wissenschaft zu finden, die jene Aufgabe löst, der Theologie und Philosophie nicht mehr gewachsen sind?

III.

Es gibt keine präzisere Formulierung der Aufgabe, um die es hier zu tun ist, als den entscheidenden Satz aus der Atlantikcharta vom August 1941. Dort heißt es, aus realistischen und moralischen (im englischen Originaltext „spiritual“) Gründen sei es nötig, auf den Gebrauch von Gewalt zwischen den Völkern zu verzichten. Ein Satz, der einen Epocheneinschnitt im Umgang der Staaten miteinander kennzeichnet. Denn dieser Satz beinhaltet nichts weniger, als daß in den Außenbeziehungen der Staaten Waffengebrauch prinzipiell als Ausnahmefall gegenüber der Normalität des friedlichen Umgangs angesehen wird. Der Satz ist um so bedeutsamer, als er das Ende einer Entwicklung bezeichnet, die dort begann, wo das römische Imperium einerseits und das Christentum mit seiner neuen Ethik andererseits Frieden und Gerechtigkeit als normale Kommunikationsform ansahen, wo zuvor das Recht des Stärkeren als das Recht des Besseren mit der normativen Gewalt des Faktischen autorisiert wurde. Voraussetzung für die siegreiche Ausbreitung des römischen Rechtes war, wie Vergil es nannte, das Beherrschen der Völker durch legitime Befehlsgewalt. Das Christentum formulierte eine neue Ethik, in welcher Herrschaft durch Unterwerfung ersetzt wurde durch interesselosen Dienst.

In der chaotischen Szenerie der Normannen- und Ungarnüberfälle um die Jahrtausendwende wurde in Südfrankreich von Klerikern und Rittern zum ersten Mal gemeinsam der Versuch unternommen, auch außerhalb von Haus und Hof den Friedenszustand als den normalen anzusetzen, so daß auch der Waffenlose sich gefahrlos von einer Wohnstätte zur anderen bewegen konnte. Es dauerte fast fünfhundert Jahre, nämlich bis zum Reichslandfrieden von

Worms 1495, daß dieser Impuls zur allgemein anerkannten Norm des ganzen Römischen Reiches erklärt wurde, und es dauerte wiederum 350 Jahre, bis die Bastionen der befestigten Städte nach den napoleonischen Kriegen geschleift werden konnten.

Offenkundig vollzieht sich in jenem Satz der Atlantikcharta abermals eine Schleifung antiquierter Bastionen. Der Friede soll die Normalität im Umgang der Weltvölker werden. Das aber setzt voraus, daß nicht mehr der Waffengang sondern das Recht und das rechtliche Verfahren der Beilegung von Streitigkeiten zu ihrer Kommunikationsform werden. Man könnte deshalb annehmen, damit wäre abermals eine Lage eingetreten, in der wie im Mittelalter die Rechtswissenschaft zur gesellschaftlich führenden Kraft avanciert. Aber das ist mitnichten der Fall. Recht soll hier vielmehr als eine Kommunikationsform, als eine Form von Sprache verstanden werden. Für sie sind darum keineswegs allein die Juristen zuständig, sondern alle, die zu dieser Kommunikation beitragen müssen, damit sie überhaupt zustande kommt: die streitenden Betroffenen, die in der strittigen Sache Kompetenten und die in der Vermittlung von Kommunikation Erfahrenen. Man sieht, auf jeden Fall werden hierbei die Juristen mit Soziologen, Psychologen und allen, die im Bereich von Information und Kommunikation über Kompetenzen verfügen, zusammenwirken müssen.

Wie aber kam es, daß im August 1941 jener Satz der Atlantikcharta formuliert werden konnte? Nur eine Antwort kann es auf diese Frage geben. Der Satz wurde möglich, ja nötig, weil dem nationalsozialistischen Rassismus gegenüber die Gleichheit, die Gleichrangigkeit und die gleiche Würde jedes einzelnen Menschen anerkannt und behauptet werden mußte. Ein Vorgang von kaum abzumessender Tragweite. Setzte er doch nicht nur die Rezeption aller Kulturen und deren Gleichwertigkeit voraus, sondern auch die Gleichheit aller Menschen und die Gültigkeit der Menschenrechte nicht länger nur als idealer Norm, sondern als wirksames und praktikables Recht. Menschenrecht wird hier zur Wirklichkeit, indem es die Priorität menschlichen Lebens in Kraft setzt, dessen prinzipielle Zerstörbarkeit die beiden Weltkriege gerade erst offenbar gemacht hatten.

IV.

Entscheidungen über Menschenrechte sind so fundamental, daß sie nicht allein der Zuständigkeit der Juristen unterliegen können, Rechtswissenschaft muß, wie sie heute ist, zuerst Gesetzeswissenschaft sein. Das entspricht ihrer Tradition seit der römischen Antike und seit ihrer Erneuerung durch das Kirchenrecht des Hochmittelalters. Bei der Entwicklung einer neuen Verfassung geht es aber nicht um eine gesetzes- sondern um eine kommunikationswissenschaftliche Aufgabe, eine Aufgabe, die nur durch eine Verknötung wissenschaftlicher Methoden gelöst werden kann. Geht man von diesem Selbstverständnis auf die Aufgabe einer Verfassungsreform beziehungsweise der Neuformulierung einer Verfassung zu, wie sie sich unter den Bedingungen des

deutschen Vereinigungsprozesses stellt, dann ist es nicht schwer, die Gesichtspunkte zu erfassen, denen hierbei Vorrang eingeräumt werden muß:

Der Grundrechtsteil einer Verfassung muß erkennen lassen, daß die Menschenrechte nicht nur als Grundlage anerkannt und die menschliche Würde für unantastbar erklärt wird (Grundgesetz Artikel 1 Absatz 1 und 2). Sie muß vielmehr ausdrücklich festlegen, wie die Menschenrechte als rechtliche Wirklichkeit konkretisiert und unter angemessenen und effektiven Verfassungsschutz gestellt werden können.

Zweitens ergibt sich hieraus, daß die Grundrechte der Bürger und Bürgerinnen unter keinen Umständen mehr, wie in mehreren Artikeln des Grundrechtskatalogs des Grundgesetzes, als Rechte der Deutschen, das heißt als nationale Rechte formuliert werden können. Die wichtigste Konsequenz aber dürfte die für das Staatsbürgerrecht sein, für die Teilhabe an jener Staatsgewalt, von der es in der Verfassung heißt, daß sie vom Volke aus geht. Diese Verfassungsbestimmung setzt voraus, daß alle Staatsbürger und Staatsbürgerinnen auch über die Staatsgewalt verfügen können. Niemand wird übersehen, was hieraus für das Ausländerrecht zu folgern ist. Allein eine sachgemäße und vernünftige Zeitspanne zum Kennenlernen eines Gemein- und Staatswesens kann eine Grenze für das Einräumen staatsbürgerlicher Rechte sein. Auf keinen Fall darf hieran die zusätzliche Forderung der kulturellen oder sozialen Integration hinzugefügt werden, weil diese Bedingung auf die Diskriminierung der einen nationalen Kultur gegenüber einer anderen hinauslaufen würde.

Ebenso offenkundig sind die Konsequenzen für das Asylrecht. Hält man an der Basisfunktion und dem normativen Gelten der Menschenrechte fest, dann ist jegliche Einschränkung eines Menschenrechts - wo auch immer in der Welt - ein hinreichender Grund für Asylgewährung. Die Schwierigkeiten, auf die dieser Grundsatz dennoch allemal stößt, hängen damit zusammen, daß große Unsicherheiten darüber bestehen, wie sich Menschenrechte und Sozialrechte zueinander verhalten. Kann, so lautet der Kern der Auseinandersetzung, eine Benachteiligung beim Genuß sozialer Rechte als Grund für die Inanspruchnahme von Asylrechten anerkannt werden? Hier wird es solange Streit geben, wie nicht klargestellt ist, daß die als Staatsziele formulierten Sozialrechte, auch wenn sie im Einzelfall nicht einklagbar sind, eine Aufgabe darstellen, der gegenüber eine gesellschaftliche Gesamtverantwortung besteht. Dieser Verantwortung wegen kann es nicht genügen, Arbeitslosenziffern lediglich zur Kenntnis zu nehmen und entsprechende Unterstützungsmittel im Etat vorzusehen. Arbeitslosigkeit stellt der Gesamtgesellschaft vielmehr die Aufgabe, ihren Arbeits- und Freizeitkalender so umzugestalten, daß niemand zu menschenunwürdiger Untätigkeit verdammt und gleichzeitig die Modernisierung der Produktionstechnik gefördert wird.

Hier scheint eine wichtige und ganz neue Herausforderung auf die Gewerkschaften zuzukommen, deren Rolle als Tarifpartner sich nicht mehr darauf

beschränken kann, in einer expandierenden Wirtschaft die Ansprüche derjenigen zu vertreten, die Arbeit haben. Wir stehen heute vor der Situation, in der neue Investitionen fast immer auch Rationalisierung und damit Verminderung der Arbeitsplätze nach sich ziehen. Es liegt also nahe, daß die Gewerkschaften die Rolle der Konservativen, der Verteidiger des Status quo übernehmen, weil sie ja für die Erhaltung von Arbeitsplätzen eintreten müssen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, darüber nachzudenken, wie eine progressive nicht nur auf den Erhalt von Arbeitsplätzen ausgerichtete Gewerkschaftspolitik aussehen müßte. Denkt man an die Sozialrechtsverpflichtung der Gesellschaft, dann wird sofort klar, einen wie hohen Anteil die Gewerkschaften an deren Verwirklichung haben oder beanspruchen müßten. Können sie es allein dem Management der Wirtschaft überlassen, Innovationen zu erzeugen? Gibt es nicht auch ein Arbeitnehmerinteresse, das eine Mitsprache erforderlich macht, die Rationalisierung, Arbeitsbeschaffung und Fragen der Umweltverträglichkeit aufeinander bezieht. Ich könnte mir sogar vorstellen, daß eine spezifische Zusammenarbeit von Branchen und Gewerkschaften einer Region erforderlich werden könnte, damit die Verantwortung der Arbeitnehmer beispielsweise im Blick auf eine umweltverträgliche Raumordnungspolitik zum Zuge kommen kann.

Mittlerweile ist es allgemeiner Konsens, daß eine moderne Verfassung die Staatsfunktion der Gesetzgebung ergänzen und erweitern muß, indem sie die Bürgerinitiative und Bürgerlegislative nicht nur als Ausnahmefall gelten läßt, sondern sie als einen der Wege ordentlicher Gesetzgebung betrachtet. Dieser zusätzliche Weg könnte dazu dienen, die durch die Exekutive geschwächte Legislative durch einen wirksamen Gegenimpuls zu stärken. Gerade die jüngsten Erfahrungen in der DDR haben gezeigt, daß basisdemokratische Initiativen außerhalb des Parlamentes auch die gesetzgeberische Arbeit wirksam fördern können.

Es scheint möglich, auf dem hier vorgeschlagenen Wege auch eine Entflechtung der immer mehr Übergewicht gewinnenden Exekutive in die Wege zu leiten. Ist es doch dahin gekommen, daß durch die Nähe der Institutionen und die Geradlinigkeit der Dienstwege die Parlamente zu bloßen Ausführungsorganen einer im übrigen von der Exekutive gesteuerten Administration geworden sind. Ganz andere Erfahrungen werden aber gemacht, wenn die basisdemokratischen Initiativen ihrerseits mit dem Parlament, seinem Plenum und seinen Ausschüssen zusammenwirken. Dies gilt ebenso für die Entwicklung der Rechtspraxis wie für die Gesetzgebung. Nur zu stark ist die Affinität, die ein rein funktionales und technisches Juristenrecht mit dem parasitären Wachstum der Bürokratien in unserer Gesellschaft verbindet. In dem Maße aber, wie ein von der Verfassung legitimiertes und sogar gefordertes Verfahren der Bürgerlegislative an Einfluß gewinnt, könnte das Monopol der juristischen Expertokratie in die Schranken gewiesen werden.

Angesichts der Anforderungen des Vereinigungsprozesses, der gleichzeitig ein Ländererneuerungsprozeß auf dem Boden der ehemaligen DDR ist, wird

ein weiterer, ganz neue Anforderungen stellender Bereich von Demokratie sichtbar. Ich möchte es Länderdemokratie nennen, was hier auf gesamtdeutscher Ebene gefordert wird. Es ist im Grunde genommen ein Gedanke, der schon einmal Bestandteil einer deutschen Bundesverfassung war: „Alle Bundesglieder haben, als solche, gleiche Rechte.“ So hieß es im dritten Artikel der Wiener Bundesakte von 1815. Eine Festlegung, deren rechtliche Tragweite gerade im deutschen Vereinigungsprozeß ganz neu zum Tragen kommen müßte. Denn offenkundig würde eine kaum absehbare Fehlentwicklung die Folge sein, wenn die aus ihrer Geschichte herrührende ungünstige Startsituation der sich reorganisierenden DDR-Länder Anlaß wäre, ihnen keine volle Rechtsgleichheit gegenüber den seit 1949 beziehungsweise 1955 zum Geltungsbereich des Grundgesetzes gehörenden Länder einzuräumen. Ein Verfahren, das in mancher Hinsicht an jene zensuswahlrechtlichen Bestimmungen erinnert, durch die noch im vorigen Jahrhundert Wahlrechte vom Vermögen abhängig gemacht wurden. Unverkennbar ist freilich, daß eine solche Bundesdemokratie gleichberechtigter Länder — unabhängig von ihrer Bevölkerungszahl oder wirtschaftlichen Kraft — ein strukturell anderes Föderativsystem voraussetzen würde als das des Grundgesetzes. Ich bestreite nicht, daß dieses sich auf weiten Strecken bewährt hat, aber die unterschiedliche wirtschaftliche Entwicklung und erst recht der Beitritt der DDR hat zu Disproportionen geführt, denen mit konservativen Mitteln nicht mehr beizukommen ist.

V.

Die Neufassung der Grundgesetzpräambel in Artikel 4 des Einigungsvertrages gibt Anlaß zu einer letzten Bemerkung über einen nötigen Wandel im Demokratieverständnis. „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“ soll das verfassunggebende Werk der deutschen Einigung vollzogen werden. Was besagt eigentlich diese Deklaration?

In einer modernen Gesellschaft ist davon auszugehen, daß es in ihr neben Christen auch Gläubige ganz anderer Religionen und - in der ehemaligen DDR ist es übrigens die überwiegende Mehrheit - solche gibt, die keiner Konfession angehören. Ein Verfassungstext aber muß eine Sprache sprechen, die allen Bürgern und Bürgerinnen gemeinsam ist. Daraus folgt, daß religiöse Deklarationen in ihr ebensowenig enthalten sein dürfen wie jene ideologiebefrachteten Aussagen, die in der DDR-Verfassung von 1968 so unangenehm auffallen. Hinzu kommt, daß durch die Aufnahme religiöser Aussagen in einen Verfassungstext der Eindruck erweckt wird, als ob die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion die Normalität sei, von der diejenigen abweichen, die keiner religiösen Gemeinschaft angehören. Daß damit ein Gefälle zu unterschiedlicher Diskriminierung eröffnet ist, dürfte niemandem verborgen sein.

Man mißverstehe mich nicht. In den 40 Jahren ideologischer Diktatur in der DDR habe ich nur zu gut gelernt, daß Religion etwas ganz anderes ist als eine bloße Privatsache und daß sie in vielfältiger Weise das Miteinanderumgehen

in der Gesellschaft beeinflusst. Aber gerade deswegen verlangt die polyreligiöse und polykulturelle Struktur der modernen Gesellschaft, daß auch an dieser Stelle Begriff und Wirklichkeit der Demokratie so erweitert werden, daß wechselseitige Diskriminierungen ausgeschlossen sind. Und hier werden wir an den Ausgangspunkt unserer Erörterung zurückgeführt. Denn offenkundig ist auch es eine Herausforderung an die politische Philosophie, auf welche Weise Freiheitsräume eröffnet werden können, in denen Menschen verschiedenster Traditionen nicht nur nach den Regeln einer abstrakten Toleranz nebeneinanderherleben, sondern durch neue Rechtsformen eine Art der Kommunikation finden, in der das Eigene seine Bedeutung nicht einbüßt, wenn es sich dem Wirklichkeitsgehalt des Neuen und Fremden aufschließt. Eine solche politische Philosophie hätte freilich auch dadurch den neuen Erfahrungen einer Demokratisierung der Gesellschaft Rechnung zu tragen, daß sie nicht mehr beansprucht, als Lehrerin oder gar als Herrscherin aufzutreten, sondern vielmehr ihre Kraft beweist, indem sie die Erfahrungen, die bisher voneinander abgeschlossen in verschiedenen Räumen der Gesellschaft existierten, in einem Prozeß wechselseitigen Erfahrungsaustausches begleitet.