

## Was heißt westliche Wertegemeinschaft?

Werte und politische Kulturen haben ihre Geschichte. Die sollte kennen und anerkennen, wer sich zu den „westlichen Werten“ bekennt



Heinrich August Winkler | **Drei Thesen zur „westlichen Wertemeinschaft“ hat der eminente deutsche Historiker jüngst in seiner Abschiedsvorlesung aufgestellt. Erstens: Es gibt keine europäischen, sondern nur westliche Werte. Zweitens: Die Verwestlichung des Westens war ein langwieriger Prozess, dessen Hauptmerkmal die Ungleichzeitigkeit ist. Drittens: Die politische Kultur des Westens ist pluralistisch und muss deshalb eine Streitkultur sein.**

Prof. Dr. HEINRICH AUGUST WINKLER, geb. 1938, war von 1991 bis zu seiner Emeritierung 2007 Inhaber des Lehrstuhls für Neueste Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. Dieser Text ist die Schriftfassung von Winklers Abschiedsvorlesung am 14. Februar 2007 in der Humboldt-Universität.

Mein Ausgangspunkt ist eine Feststellung, die im Widerspruch zur offiziellen Rhetorik der Europäischen Union steht: Europa hat noch nie eine Wertegemeinschaft gebildet. Das gilt für Europa im geographischen Sinn, das viel zitierte „Europa vom Atlantik bis zum Ural“. Wenn wir von der Europäischen Union als einer Wertegemeinschaft sprechen, meinen wir, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht, eine Staatengemeinschaft, die sich zu den westlichen Werten bekennt. Den Unterschied zwischen Europa und dem Westen hat niemand so prägnant zum Ausdruck gebracht wie der Wiener Historiker Gerald Stourzh: „Europa ist nicht (allein) der Westen. Der Westen geht über Europa hinaus. Aber Europa

geht auch über den Westen hinaus.“<sup>1</sup> Zum Westen als Wertegemeinschaft gehören ihrem Selbstverständnis nach die großen angelsächsisch geprägten Demokratien Nordamerikas, also die Vereinigten Staaten und Kanada, so dann Australien und Neuseeland sowie, seit seiner Gründung im Jahre 1948, Israel. Große Teile Europas hingegen hatten keinen Anteil an der Herausbildung und Aneignung der Werte und Institutionen, die wir als typisch „westlich“ verstehen.

Der Begriff des „Westens“, wie wir ihn aus der Zeit des Kalten Krieges kennen, ist nicht identisch mit dem des historischen Okzidents. Im Zeichen der Ost-West-Konfrontation nach 1945 galten auf der einen Seite

<sup>1</sup> Gerald Stourzh (Hrsg.): *Annäherungen an eine europäische Geschichtsschreibung*, Wien 2002, S. XI.

alle Mitgliedstaaten des Atlantischen Bündnisses, auch wenn sie, wie Griechenland und die Türkei, nicht zum alten Okzident gehörten, als westlich. Andererseits wurden Länder dem Osten (oder Osteuropa) zugerechnet, die historisch zum Westen gehörten, aber nun jenseits des Eisernen Vorhangs lagen: die drei baltischen Staaten, Polen, das heutige Tschechien, die Slowakei und Ungarn, also sieben jener acht Staaten Ostmitteleuropas, die seit dem 1. Mai 2004 Mitglieder der Europäischen Union sind. (Das achte ostmitteleuropäische Neumitglied ist Slowenien, das bis 1991 eine jugoslawische Teilrepublik bildete.)

Der alte Westen: Das war jener Teil Europas, der im Mittelalter und in manchen Ländern lange darüber hinaus sein geistliches Zentrum in Rom hatte, also zur Westkirche gehörte. Nur dieser Teil Europas hatte die beiden vormodernen Formen der Gewaltenteilung, die Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt und die von fürstlicher und ständischer Gewalt, erlebt, und nur hier hatten, wenn auch nicht überall mit gleicher Intensität, die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Emanzipationsprozesse der Renaissance und des Humanismus, der Reformation und der Aufklärung stattgefunden. Im Bereich der Ostkirche, von Byzanz und später Moskau, gab es zwar nicht das, was man „Cäsaropapismus“ genannt hat, eine personelle Einheit von geistlicher und weltlicher Gewalt, wohl aber eine Unterordnung der ersteren

unter die letztere. Der Osten kannte auch nicht jenes für den europäischen Feudalismus kennzeichnende wechselseitige Treueverhältnis von Herrn und Lehensmann, wie es im Dualismus von Fürst und Ständen fortwirkt. „Typisch westlich“ war auch das in diesem Dualismus angelegte ständische Widerstandsrecht gegen Fürsten, die eine Willkürherrschaft errichtet hatten oder zu errichten versuchten.

Otto Hintze, einer der größten deutschen Historiker des 20. Jahrhunderts, hat 1931 in seinem Aufsatz „Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung“ das Wort vom „dualistischen Geist“ geprägt, der die ständischen Verfassungen des Abendlands hervorgebracht habe.<sup>2</sup> Dualismus ist auch der Begriff, der sich für die ansatzweise Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt im Verlauf des Investiturstreits aufdrängt. Im gleichen Jahr 1931, in dem Hintzes Aufsatz erschien, veröffent-

Der alte Westen: Das war jener Teil Europas, der im Mittelalter sein geistliches Zentrum in Rom hatte.

lichte der Breslauer Jurist und Universalhistoriker Eugen Rosenstock-Huessy sein Buch über die europäischen Revolutionen. Als erste europäische Revolution bezeichnete er die „Papstrevolution“ des 11. Jahrhunderts, das Werk Gregors VII.<sup>3</sup> Hätte diese Revolution mit einem Sieg der geistlichen über die weltliche Gewalt oder umgekehrt mit einem Triumph der weltlichen über die geistliche Gewalt geendet, so hätte es diesen Dualismus nicht

<sup>2</sup> Otto Hintze: Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung (1931), in: ders.: *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte* (Gesammelte Abhandlungen, Band 1), Göttingen 1970, S. 84–119 (169).

<sup>3</sup> Eugen Rosenstock-Huessy: *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen* (1. Auflage unter dem Titel: *Die europäischen Revolutionen. Volkscharaktere und Staatenbildung*, Jena 1931), Stuttgart 1961, S. 131 ff.

gegeben, und der Westen wäre nicht vom „dualistischen Geist“ im Sinne Hintzes geprägt worden.

Der Ausgang des Investiturstreits aber war, in Deutschland nicht anders als in England und Frankreich, ein prekärer historischer Kompromiss, der den Stoff zu weiteren Konflikten in sich trug. Ein Schüler Rosenstock-Huessys, der amerikanische Rechtshistoriker

Der Dualismus von geistlicher und weltlicher Gewalt trug den Keim der Freiheit in sich.

Harold Berman, hat die gesamte Rechtstradition des Westens aus dem Dualismus von geistlicher und weltlicher Gewalt abgeleitet, der für ihn das bleibende Ergebnis der „Papstrevolution“ ist.<sup>4</sup> Das dürfte eine zu einseitige Erklärung der historischen Eigenart des Westens sein, enthält aber doch mehr als nur ein Körnchen Wahrheit. Der Dualismus ist ansatzweise bereits ein Pluralismus, und dieser elementare Pluralismus war die Bedingung dafür, dass sich der typisch westliche Geist des Individualismus entfalten konnte. Anders gewendet: Der Dualismus trug den Keim der Freiheit in sich, die das herausragende Kennzeichen des Okzidents ist.

In der Geschichte gibt es keine Vorgeschichte, die nicht ihrerseits eine Vorgeschichte hätte. Die Trennung von „imperium“ beziehungsweise „regnum“ und „sacerdotium“ setzte eine Unterscheidung voraus, die auf Jesus selbst zurückgeht und vielleicht, frei nach Goethe, eines der „Urworte. Christlich“ genannt werden darf: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“<sup>5</sup> Die Gegenüberstellung von Gott und Kaiser

lief nicht auf Äquidistanz, also auf gleichen Abstand, hinaus, ebensowenig auf Gleichrangigkeit. Der absolute Vorrang Gottes stand für Jesus, der hier auf eine Fangfrage von Abgesandten der Pharisäer antwortete, fest. Seine Replik schloss aber eine Absage an jede Art von Theokratie oder Priesterherrschaft ein. Die Ausdifferenzierung von göttlicher und irdischer Herrschaft bedeutete die Begrenzung und Bestätigung der letzteren: Begrenzung, da ihr keine Verfügung über die Sphäre des Religiösen zugestanden wird; Bestätigung, da der weltlichen Gewalt Eigenständigkeit zukommt. Das war noch nicht die Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt. Aber die dialektische Antwort auf die Fangfrage war doch die Verkündung eines Prinzips, in dessen Logik die Trennung lag, und mit ihr die Säkularisierung der Welt und die Emanzipation des Menschen.

Siebzehneinhalb Jahrhunderte später behauptete ein französischer Aufklärer, der dem Christentum innerlich fernstand und sich heftiger Angriffe der Jesuiten zu erwehren hatte, Charles Secondat, Baron de Montesquieu, eine gemäßigte Regierung vertrage sich mit dem Christentum viel besser als mit dem Islam; bei der despotischen Regierungsweise sei es umgekehrt. Wenn die Religion den Menschen durch einen Eroberer aufgezwungen werde, sei das ein Unglück für die Menschheit, erklärte Montesquieu unter Hinweis auf Mohamed. Dass auch christliche Herrscher und Heerführer immer wieder verblendet gewesen waren und gegen die höchs-

<sup>4</sup> Harold J. Berman: *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition* (amerikanisches Original: Cambridge, Mass. 1983), Frankfurt 1991.

<sup>5</sup> Matthäus 22,21; Markus 12,17; Lukas 20, 26.

ten Gebote ihrer Religion verstoßen hatten, und das besonders grausam in den Kreuzzügen gegen den Islam, erwähnte der Autor des „Geistes der Gesetze“ nicht. Montesquieu ging auch nicht auf die Verfolgung von Juden, „Ketzern“ und „Schwärmern“ durch die christlichen Kirchen und ihre Gläubigen ein. Er berief sich auf die ursprüngliche Religion und fand dort den Maßstab, an dem sich christliche Herrscher und Heerführer und die Christen ganz allgemein messen lassen mussten.<sup>6</sup>

Den christlichen Grundgedanken der Trennung der Sphären von Gott und Kaiser „übersetzte“ Montesquieu wie folgt: „Man darf nicht durch göttliche Gesetze regeln, was durch menschliche Gesetze geregelt werden muss, und ebensowenig durch menschliche Gesetze ordnen, was durch göttliche Gesetze geordnet werden muss.“ Die alte, auf Heraklit zurückgehende, von der christlichen Naturrechtslehre weiterentwickelte Unterscheidung zwischen göttlichen und menschlichen Gesetzen war für Montesquieu schlechthin fundamental: „Das Wesen der menschlichen Gesetze besteht darin, allen eintretenden Zufällen unterworfen zu sein und sich in dem Maß zu ändern, wie sich der Wille der Menschen ändert; im Gegensatz dazu besteht das Wesen der Gesetze der Religion in ihrer Unabänderlichkeit. Die menschlichen Gesetze betreffen das Gute, die Religion das Beste. Das Gute kann seinen Gegen-

Bild nur in  
Printausgabe  
verfügbar

Geistliche gegen weltliche Macht: König Heinrich IV. bittet im Januar 1077 Papst Gregor VII. in Canossa um Lösung des Kirchenbanns

stand wechseln, weil es vielerlei Güter gibt; das Beste aber ist nur eines und kann daher nicht wechseln.“<sup>7</sup>

Die moderne Gewaltenteilung, wie sie Montesquieu lehrte, die Trennung von gesetzgebender, vollziehender und rechtsprechender Gewalt, war eine Fortentwicklung der vormodernen Formen der Gewaltenteilung, der Trennung von geistlicher und weltlicher und der von fürstlicher und ständischer Gewalt. Montesquieu war der erste Klassiker, der der rechtsprechenden Gewalt den Status einer

<sup>6</sup> Montesquieu: *De l'esprit des lois*, in: ders.: *Ceuvres complètes*, Band II, Paris 1951, S. 716–718 (livre XXIV, ch. 3,4).

<sup>7</sup> Ebd., S. 750 f. (livre XXVI, ch. 2). Zitiert nach: Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*, 2 Bände. Übersetzt u. hrsg. von Ernst Forsthoff, Tübingen 1992, Band 2, S. 206 f. Zur Geschichte der Unterscheidung zwischen göttlichen und menschlichen Gesetzen: Karl-Heinz Ilting: *Naturrecht*, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 4, Stuttgart 1978, S. 245–313.

eigenen, „dritten“ Gewalt einräumte; seine bedeutendsten Vorläufer, Locke und Bolingbroke, hatten das noch nicht getan. Freilich relativierte er die Bedeutung dieser Errungenschaft so gleich wieder, als er von der richterlichen Gewalt sagte, sie sei „en quelque façon nulle“, in gewisser Weise nicht vorhanden.<sup>8</sup>

In den „Federalist Papers“ war Montesquieu der mit Abstand meistzitierte Autor.

Montesquieu unterschätzte damit die Bedeutung gerade der Gewalt, deren Unabhängigkeit für den modernen Rechtsstaat schlechthin konstitutiv ist. Auf der anderen Seite überschätzte er die Trennung von gesetzgebender und vollziehender Gewalt. In England, dem er die Anstöße zu seinem „Geist der Gesetze“ verdankte, verlief die entscheidende Grenzlinie seit dem frühen 18. Jahrhundert nicht mehr zwischen König und Parlament, sondern zwischen der regierenden Mehrheit und der parlamentarischen Opposition.

Das Land, in dem Montesquieus Lehre von der Gewaltenteilung die größten Wirkungen entfaltete, gab es zu seinen Lebzeiten noch gar nicht: die Vereinigten Staaten von Amerika. In den „Federalist Papers“, den von Alexander Hamilton, John Jay und James Madison verfassten Artikeln zur Verteidigung der amerikanischen Verfassung von 1787, wie sie aus den Arbeiten des Konvents von Philadelphia hervorgegangen war, war er der mit Abstand meistzitierte Autor.

Tatsächlich entsprach die Trennung zwischen gesetzgebender und vollziehender Gewalt in den USA eher der Lehre Montesquieus als der Verfassungswirklichkeit des zeitgenössischen Großbritannien. Doch es gab noch andere, ältere Autoritäten, auf die sich die Väter der amerikanischen Verfassung beriefen – Autoritäten, aus deren Einsichten auch schon Locke, Bolingbroke, Montesquieu und viele andere politische Theoretiker der frühen Neuzeit geschöpft hatten.

Mit am einflussreichsten war die von Polybios im 2. Jahrhundert vor Christus entwickelte Theorie der Mischverfassung. Der griechische Historiker hatte in der römischen Republik eine ideale Mischung aus den Vorzügen von Monarchie, Aristokratie und Demokratie gesehen und gemeint, ebendiese Mischung habe Rom vor den Gefahren einer dieser Staatsformen bewahrt.<sup>9</sup> Die Väter der amerikanischen Verfassung sahen in den Staatsgebilden der griechischen und römischen Antike keine Vorbilder für die Gegenwart mehr, sondern allenfalls abschreckende Beispiele wie namentlich die athenische Versammlungsdemokratie.<sup>10</sup> Den Gedanken der Mischverfassung fanden sie aber nach wie vor einleuchtend und am ehesten in England verwirklicht, wobei sie sich auf William Blackstones „Commentaries of the Laws of England“ aus dem Jahre 1765 stützten.

Blackstone hatte es das wahrhaft herausragende Merkmal der engli-

<sup>8</sup> Montesquieu (Anm. 6), S. 401 (livre XI, ch. 6).

<sup>9</sup> Polybios, *Geschichte*. Gesamtausgabe in zwei Bänden. Eingeleitet und übertragen von Hans Drexler, Zürich/München 1978, S. 525 ff. (6. Buch); Wilfried Nippel: *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart 1980, bes. S. 142 ff.

<sup>10</sup> Wilfried Nippel: Die Antike in der amerikanischen und französischen Revolution, in: *Popolo e potere nel mondo antico*, Atti del convegno internazionale cividale del Friuli, 23.–25.9.2004, a cura di Gianpaolo Urso, Pisa 2005, S. 259–269.



schen Regierungsweise genannt, „dass alle ihre Teile sich wechselseitig in Schach halten“ (that all the parts of it form a mutual check upon each other).<sup>11</sup> Auf den Spuren Blackstones sprach sich Thomas Jefferson 1785 in seinen „Notes on the State of Virginia“ für eine Regierungsform aus, „die nicht nur auf freiheitlichen Grundsätzen erbaut sein sollte, sondern bei der die Regierungsgewalten auch in einer Weise auf die Regierungseinrichtungen aufgeteilt und zwischen ihnen ausbalanciert sind, daß keine ihre gesetzlichen Grenzen überschreiten könnte, ohne von den anderen wirkungsvoll kontrolliert und beschränkt zu werden“ (in which the powers of the government should be so divided and balanced among several bodies of magistracy, as that no one could transcend their legal limits, without being effectually checked and restrained by the others).<sup>12</sup>

Von hier aus war es nur noch ein kleiner Schritt zu der berühmten Formel der „checks and balances“, die als erster wohl John Adams, der spätere zweite Präsident der USA, 1787 im Vorwort zu seiner dreibändigen „Defence of the Constitutions of Government of the United States of America against the Attack of M. Turgot“ verwandt hat („The checks and balances of republican government have been in some degree adopted by the courts

of princes“).<sup>13</sup> Wenige Jahre später, 1792, nannte es James Madison, der Hauptautor der „Federalist Papers“, in einem Beitrag für die *National Gazette* die große Kunst von Politikern, die unterschiedlichen Interessen und Parteien, die es natürlich in jeder politischen Gesellschaft gebe, in wechselseitige Kontrollen und Gegengewichte („checks and balances of each other“) zu verwandeln.<sup>14</sup>

Einen Grundrechtsteil enthielt die amerikanische Verfassung von 1787 nicht. Dieser kam erst, als Zugeständnis an die Opposition in mehreren Einzelstaaten, in

Form der ersten „Alle Menschen sind von zehn Zusatzartikel, der so genannten „Bill of Rights“,

hinzu, die 1791 in Kraft trat. Dennoch können die Vereinigten Staaten von Amerika das historische Erstgeburtsrecht in Sachen Menschenrechte für sich beanspruchen. Die Virginia Declaration of Rights vom 12. Juni 1776 begann ihren Grundrechtskatalog, den ersten umfassenden Katalog dieser Art überhaupt, mit den programmatischen Worten: „Alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte (certain inherent rights), die sie bei Begründung einer politischen Gemeinschaft ihren Nachkommen durch keinerlei Abma-

<sup>11</sup> William Blackstone: *Commentaries on the Laws of England*, 4 Bände, Oxford 1765 (Neudruck: New York 1966), Band 1, S. 150 f.; Willi Paul Adams: *Republikanische Verfassung und bürgerliche Freiheit. Die Verfassungen und politischen Ideen der amerikanischen Revolution*, Darmstadt 1973, S. 24 f.

<sup>12</sup> Thomas Jefferson: *Notes on the State of Virginia*, ed. with an Introduction and Notes by William Peden, Chapel Hill 1955, S. 120. Deutsche Übersetzung hier zitiert nach: Alexander Hamilton, John Jay und James Madison: *Die Federalist Papers*, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Barbara Zehnpfennig, Darmstadt 1993, S. 322–324 (Federalist, No. 48).

<sup>13</sup> John Adams: A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America against the Attack of M. Turgot in his letter to Dr. Price, Dated 22nd March, 1778. In 3 volumes. Volume 1. Reprint of the 3rd edition Philadelphia 1797, Aalen 1979, S. I (Vorwort zur 1. Auflage: „Grosvenor Square, January 1, 1787“). Ich verdanke den Hinweis auf diesen Beleg Wilfried Nippel.

<sup>14</sup> James Madison: *Writings*, ed. by Jack N. Rakove, New York 1999, S. 504 f.

chung wegnehmen oder entziehen können, nämlich das Recht auf Leben und Freiheit und dazu die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und zu behalten und Glück und Freiheit zu erwerben und zu erlangen.“ Es folgten die Verkündung der Prinzipien der Volkssouveränität und die Trennung von gesetzgebender, vollziehender und rechtsprechender Gewalt, und die Garantie der Freiheit der Wahl, des Schutzes vor ungesetzlicher Freiheitsberaubung, der Presse- und Religionsfreiheit.<sup>15</sup>

In der Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776, im Wesentlichen verfasst von Thomas Jefferson aus Virginia, sind die Menschenrechte zusammen mit dem aus ihnen abgeleiteten Prinzip der Volkssouveränität, in einem einzigen, aber inhaltschweren Satz zusammengefasst:

Ein Programm zur Veränderung der Welt – die erste moderne Revolution der Geschichte.

„Folgende Wahrheiten erachten wir als selbstverständlich: dass alle Menschen gleich geschaffen sind;

dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind; dass dazu Leben, Freiheit und das Streben nach Glück (life, liberty and the pursuit of happiness) gehören; dass zur Sicherung dieser Rechte Regierungen unter den Menschen eingesetzt werden, die ihre rechtmäßige Macht aus der Zustimmung der Regierten herleiten; dass, wann immer eine Regierungsform sich als diesen Zwecken abträglich erweist, es Recht des Volkes ist, sie zu ändern oder abzuschaffen und eine

neue Regierung einzusetzen und diese auf solchen Grundsätzen aufzubauen und ihre Gewalten in der Form zu organisieren, wie es ihm zur Gewährleistung seiner Sicherheit und seines Glückes geboten zu sein scheint.“<sup>16</sup>

Die Unabhängigkeitserklärung bündelte in diesem Satz Erfahrungen und Erkenntnisse von Jahrtausenden auf eine Weise, die aus den „selbstverständlichen Wahrheiten“ ein Programm zur Veränderung der Welt und aus der amerikanischen Revolution die erste moderne Revolution der Geschichte machte. Der humanistisch gebildete, von der europäischen Aufklärung geprägte Jefferson schöpfte, nicht anders als John Adams, Benjamin Franklin und viele andere Unterzeichner des Dokuments vom 4. Juli 1776, aus einem Gedankengut, zu dem die naturrechtliche Tradition seit der Stoa und Cicero, die Lehren neuerer Denker wie James Harrington und John Locke, Bolingbroke und Montesquieu ebenso gehören wie die in Amerika selbst gewonnenen Einsichten in die Notwendigkeit von religiöser und politischer Toleranz.

Wer eine Vorgeschichte der ersten Menschenrechtserklärungen (zu der von Virginia kamen bis 1783 noch die von fünf weiteren Einzelstaaten der USA) schreiben wollte, müsste freilich auch noch andere Beiträge nennen, vor allem die der spanischen Spätscholastiker, obenan Francisco de Vitoria, die im 16. Jahrhundert den amerikanischen Indios das Recht zugesprochen hatten, als Menschen behandelt zu werden, in den britischen Kolonien aber schon deshalb

<sup>15</sup> *The Annals of America*, Vol. 2: 1755–1783. Resistance and Revolution, Chicago 1976, S. 432 f.

<sup>16</sup> Ebd., S. 447–448. Deutsche Übersetzung nach: Ernst Fraenkel: *Das amerikanische Regierungssystem. Eine politische Analyse*, Köln 1962, Quellenbuch, S. 28–31.

keine Wirkung erzielten, weil sie Katholiken waren.<sup>17</sup>

Die politische Ideengeschichte liefert aber noch keine Antwort auf die Frage, warum die unveräußerlichen Menschenrechte zuerst auf nordamerikanischem Kolonialboden in den Rang von Verfassungsartikeln und damit von höchsten Rechtsgütern erhoben worden sind. Die wissenschaftliche Debatte hierüber begann 1895 mit einer rasch berühmt gewordenen, in vielen Auflagen erschienenen und in mehrere Sprachen übersetzten Abhandlung des Staatsrechtlers Georg Jellinek „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“. Darin betonte er die englisch-puritanischen Ursprünge des nordamerikanischen Verständnisses von Religionsfreiheit als Menschenrecht und hob dabei besonders die Wirkungen von John Browne, dem Stammvater des englischen Kongregationalismus, und Roger Williams, dem Gründer von Rhode Island, hervor. Jellinek folgerte: „Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution (gemeint ist die französische von 1789, H.A.W.) gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe.“<sup>18</sup>

Der evangelische Theologe und Religionsphilosoph Ernst Troeltsch stimmte Jellinek im Wesentlichen zu,

stellte aber noch schärfer als dieser darauf ab, dass der „Vater der Menschenrechte“ nicht der eigentliche kirchliche Protestantismus, sondern das von ihm gehasste und in die Neue Welt vertriebene Sektentum und der Spiritualismus, eine amerikanische Spielart des Pietismus, gewesen seien. Troeltsch nannte besonders die Baptisten und die Quäker. Nicht minder habe in Nordamerika der mystische Spiritualismus seine die Kirchen auflösende und Gewissensfreiheit heischende Wirkung ausgeübt. „Hier haben die Stiefkinder der Reformation überhaupt endlich ihre weltgeschichtliche Stunde erlebt.“<sup>19</sup>

Die Väter der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung waren in erheblicher Zahl keine gläubigen Christen im Sinne der Puritaner und erst recht nicht der damaligen und der heutigen Fundamentalisten. Sie glaubten wohl an Rechte des Individuums, aber nicht an einen belohnenden und strafenden Gott oder zumindest an ein höheres Wesen, aber nicht alle an die Gottheit Christi oder die Dreieinigkeit. Die tief gläubigen Vorkämpfer der Glaubensfreiheit wie Roger Williams und William Penn hatten den Grund gelegt für einen protestantisch geprägten Pluralismus. Er war eine der Voraussetzungen dafür, dass sich die Idee der allgemeinen Menschenrechte zuerst in Ameri-

<sup>17</sup> Michael Stolleis: Georg Jellineks Beitrag zur Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte, in: Stanley L. Paulson und Martin Schulte (Hrsg.): *Georg Jellinek. Beiträge zu Leben und Werk*, Tübingen 2000, S. 103–116; Wolfgang Schmale: *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit. Ein deutsch-französisches Paradigma*, München 1997, S. 29 ff., 247 ff.

<sup>18</sup> Georg Jellinek: *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1895), in: Roman Schnur (Hrsg.): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964, S. 7–77 (53 f.).

<sup>19</sup> Ernst Troeltsch: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München 1911, S. 59 ff. (62).



ka durchsetzen konnte. Aber der Geist der Aufklärung half dabei, und es ist schwer vorstellbar, dass ohne seine Mitwirkung so weltliche Dokumente wie die Virginia Declaration of Rights und die Unabhängigkeitserklärung je das Licht der Welt erblickt hätten.

Das Menschenbild der Gründerväter war aber nicht nur das Ergebnis einer ausgedehnten Lektüre von Klassikern der Philosophie, des Staatsrechts und der politischen Theorie – von der Antike bis zur Gegenwart. Es hatte auch religiöse Wurzeln. Wenn die Unabhängigkeitserklärung von den unveräußerlichen Menschenrechten sagte, sie seien den Menschen von

Das Menschenbild der Gründerväter hatte auch religiöse Wurzeln.

ihrem Schöpfer verliehen worden, war das mehr als nur ein dem feierlichen Augenblick

geschuldetes Credo, auf das sich aufgeklärte Deisten und gläubige Christen verständigen konnten. Die Idee der persönlichen Würde jedes einzelnen Menschen hatte ihren Ursprung im jüdisch-christlichen Glauben an den einen Gott, der den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hatte. Das Bekenntnis zur Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz setzte historisch den Glauben an die Gleichheit aller Menschen vor Gott voraus, wäre also ohne die vorausgegangene Kulturrevolution des Monotheismus nicht denkbar gewesen. Der Gedanke der Freiheit hatte sich nur entfalten können, weil es im Okzident die alte Tradition der Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt gab – eine Tradition, aus der in England und Nordamerika der Widerstand gegen das

anglikanische (und jedes andere) Staatskirchentum erwuchs.

Der britische Jurist und Historiker James Bryce hat 1888, rund hundert Jahre nach der Verabschiedung der amerikanischen Verfassung, gemeint, diese sei nachhaltig von einer puritanischen Sicht der menschlichen Natur geprägt. Die Verfassung sei das Werk von Menschen, die an die Erbsünde glaubten und entschlossen waren, für Missetäter keine Tür offen zu lassen, die sie, die Verfassungsväter, möglicherweise verschließen konnten.<sup>20</sup> Der amerikanische Theologe Reinhold Niebuhr, der Bryce zustimmend zitiert, urteilte 1952 in seinem Buch „The Irony of American History“, die zwei großen religiös-moralischen Traditionen, die das frühe Leben Amerikas geprägt hätten, der Calvinismus Neu-Englands und der Deismus Virginias, seien zu auffallend ähnlichen Schlussfolgerungen über die Bedeutung des amerikanischen Nationalcharakters und der Bestimmung der Vereinigten Staaten gelangt. „Ob unsere Nation ihr geistiges Erbe mehr aus der Sicht von Massachusetts oder mehr aus der Sicht von Virginia deutet, wir begannen unsere Existenz in dem Bewußtsein, eine herausgehobene Nation (a separated nation) zu sein, die Gott benutzte, um einen Neuanfang der Menschheit zu unternehmen.“<sup>21</sup>

Als Jellinek die Menschen- und Bürgerrechte aus der puritanisch-angelsächsischen Tradition herleitete, wollte er auch erklärtermaßen den Anspruch Frankreichs zurückweisen, auf diesem Feld die Pioniernation zu sein. Tatsächlich war der Einfluss der amerikanischen Menschenrechtser-

<sup>20</sup> James Bryce: *The American Commonwealth*, 3 Bände, London 1888, Band 1, S. 306.

<sup>21</sup> Reinhold Niebuhr: *The Irony of American History*, New York 1952, S. 23 f.

# Bild nur in Printausgabe verfügbar

Die Amerikanische Revolution: Unterzeichnung der amerikanischen Verfassung am 17. September 1787 in Washington. Am Tisch George Washington, vorn Benjamin Franklin, Alexander Hamilton

klärungen auf die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte durch die französische Nationalversammlung am 26. August 1789 sehr stark. Der erste Vorschlag, vor einer Verfassung eine solche Erklärung zu verabschieden, kam am 11. August von einem Abgeordneten der Nationalversammlung, der auf der Seite der Vereinigten Staaten im Unabhängigkeitskrieg gekämpft hatte: dem Marquis de Lafayette. Er ließ sich von den Grundrechtserklärungen der nordamerikanischen Einzelstaaten, vor allem von der Virginias, inspirieren und konnte sich bei der Ausarbeitung seines eigenen Entwurfs einer Menschenrechtserklärung der aktiven Mitarbeit Thomas Jeffersons erfreuen, der von 1785 bis 1789 Botschafter der Vereinigten Staaten in Paris war.<sup>22</sup>

Neben auffallenden Übereinstimmungen gab es jedoch auch Unterschiede zwischen den amerikanischen Menschenrechtserklärungen und der

französischen. Der Text vom August 1789 betonte die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz schärfer als die Virginia Declaration of Rights und die Grundrechtskataloge anderer Einzelstaaten der Union. Mehr als diese war die Erklärung der französischen Nationalversammlung auf Genauigkeit und Allgemeingültigkeit angelegt. Die Menschenrechte im Sinne der „Déclaration des droits de l’homme et du citoyen“ galten im Prinzip für Menschen aller Rassen und Hautfarben. Folgerichtig hob der Nationalkonvent im Februar 1794 die Sklaverei in den französischen Kolonien auf (was 1802 den Konsul auf Lebenszeit Napoleon Bonaparte nicht daran hinderte, diese Befreiungstat wieder rückgängig zu machen). Hätten die Gründerväter der Vereinigten Staaten, unter ihnen Sklavenbesitzer wie Washington und Jefferson, die Sklaverei verboten, wären ihnen die Südstaaten nicht gefolgt; die Unabhängigkeit der 13 Kolonien hätte

<sup>22</sup> Otto Vossler: Studien zur Erklärung der Menschenrechte (1924), in: Schnur (Anm. 18), S. 166–201.

nicht erklärt und nicht erkämpft werden können. „1789“ ging also einen wichtigen Schritt über „1776“ hinaus, aber ebenso gilt, dass die Französische Revolution tief in der Schuld der Amerikanischen steht.

Als der französische Historiker und Staatsdenker Alexis de Tocqueville Anfang der 1830er Jahre die Vereinigten Staaten bereiste, stellte er

Europa erinnert sich kaum noch an die Vorgeschichte der westlichen Werte.

erstaunt fest, dass sich dort zwei Elemente, zwischen denen andernorts ein scharfer Gegensatz bestand, wechselseitig durchdrungen und auf wunderbare Weise miteinander verbunden hätten: der Geist der Religion und der Geist der Freiheit.<sup>23</sup> Die amerikanischen Erfahrungen und Prägungen wirken ebenso nach wie die ganz andersartigen französischen, die Tocqueville vor Augen hatte, und im weiteren Sinn die kontinentaleuropäischen Erfahrungen und Prägungen. Teile der amerikanischen Gesellschaft neigen dazu, die politische Freiheit umstandslos aus der Religion abzuleiten und den Anteil zu unterschätzen, den die Aufklärung an Menschenrechten, Rechtsstaat und Demokratie hat. Europa hingegen erinnert sich kaum noch daran, dass die westlichen Werte und die Ideen der Aufklärung eine Vorgeschichte haben, aus der die jüdischen und die christlichen Prägungen so wenig wegzudenken sind wie die antiken.

Beide Perspektiven, die amerikanische wie die europäische, sind einseitig. Sie bedürfen der Korrektur und der Erinnerung daran, was den „alten“ europäischen und den „neuen“ ameri-

kanischen Westen historisch miteinander verbindet. Die Menschenrechtserklärungen des späten 18. Jahrhunderts waren das Ergebnis transatlantischen Zusammenwirkens; zusammen legten sie den Grund für das politische Projekt des Westens – ein Versprechen, das es einzulösen galt und an dem sich zuallererst die Nationen messen lassen mussten, die sich zur Sache der unveräußerlichen Menschenrechte bekannten.

### Die Verwestlichung des Westens

Ich komme zu meiner zweiten These: Die Verwestlichung des Westens war ein langwieriger Prozess, dessen Hauptmerkmal die Ungleichzeitigkeit ist.

Das gilt auch für Amerika. Nach der Erklärung der Unabhängigkeit dauerte es gut vier Jahrzehnte, bis der Begriff „Demokratie“ allgemein akzeptiert war und nicht länger als Widerspruch zum bewusst gewählten repräsentativen System empfunden wurde. Fast neun Jahrzehnte vergingen, bis nach einem blutigen Bürgerkrieg die Sklaverei in den Südstaaten beseitigt wurde, und danach währte es nochmals hundert Jahre, bis man von einem energischen und schließlich erfolgreichen Kampf gegen die rassistische Diskriminierung der Nachfahren der Sklaven sprechen konnte.

Die Amerikanische Revolution war nicht nur die erste moderne, sie war zugleich eine konservative Revolution: Sie klagte Rechte ein, die den Untertanen des Königs von England seit alters her zustanden. Der Gegner, der überwunden werden musste, damit die Revolution siegen konnte, war ein auswärtiger: das koloniale Mutterland,

<sup>23</sup> Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique* (1835, 1840). Première édition historico-critique revue et augmentée par Edouardo Nolla, 2 Bände, Paris 1990, Band 1, S. 35.

Großbritannien. In den Worten des Juristen und Politikwissenschaftlers Ernst Fraenkel, eines jener deutsch-jüdischen Remigranten, denen ich unendlich viele Denkanstöße verdanke: „Die amerikanische Revolution ist nicht eine Revolte gegen die Prinzipien des traditionellen englischen Verfassungsrechts, sondern ein Protest gegen deren Verletzung. Weil der Sieg der Demokratie nicht mit der Niederlage einer Klasse verbunden war, hat es in (den) USA niemals ein antidemokratisches Ressentiment gegeben.“<sup>24</sup>

Eine solche Konstellation sollte und konnte sich in Europa nicht wiederholen. Die Französische Revolution von 1789 hinterließ nicht nur eine antirevolutionäre Rechte im Lande selbst, sondern ein antirevolutionäres Ressentiment in großen Teilen Europas. Das lag zunächst am Verlauf der Revolution, am raschen Übergang von der Vorherrschaft der Gemäßigten zur Herrschaft der Radikalen in der Zeit der jakobinischen „terreur“. Alexis de Tocqueville hat in der zweiten Hälfte der 1850er Jahre diesen Wandel wie folgt beschrieben: „Zu Beginn wird nur davon gesprochen, wie die Gewalten besser ausgewogen, die Beziehungen besser geregelt werden können, bald aber geht, läuft, jagt man der Idee der reinen Demokratie nach. Zu Anfang wird Montesquieu zitiert und ausgelegt, zum Schluß spricht man nur noch von Rousseau; er ist der einzige Lehrmeister der Revolution in ihrer Blütezeit geworden und wird es bleiben.“<sup>25</sup>

Den nachwirkenden Einfluss von Montesquieu hat Tocqueville wohl eher überschätzt, den von Rousseau bestimmt nicht. Der Autor des „Contrat social“ war ein entschiedener Gegner von Gewaltenteilung, „checks and balances“ und „representative government“. Das Gemeinwohl ergab sich für ihn nicht wie für Locke, Bolingbroke und die Verfasser der „Federalist Papers“ aus der Auseinandersetzung unterschiedlicher Interessen und damit als repräsentatives

Produkt des gesellschaftlichen Pluralismus, sondern war eine von der Vernunft vorgegebene

Größe, die ein aufgeklärter Vollstrecker der „volonté générale“, des allgemeinen Willens, notfalls auch gegen die empirische „volonté de tous“, die Summe des Willens der vielen Einzelnen, in Politik umzusetzen hatte.<sup>26</sup> Auf Rousseau konnte sich nicht nur berufen, wer Herrscher von Gottes Gnaden entthronen oder zumindest in ihre Schranken weisen wollte, sondern auch Tyrannen neuen Typs, die entschlossen waren, ganze Nationen, wenn nicht gar die Welt insgesamt, ihrer Vorstellung vom Fortschritt oder vom Ziel der Geschichte zu unterwerfen.

In Frankreich folgten auf das letzte Kapitel des Revolutionszeitalters, das Empire Napoleons, 1814 die Zeit der bourbonischen Restauration, nach 1830 das orleanistische Julikönigtum, nach der Revolution von 1848 das

Rousseau, der Autor des „Contrat social“, war ein entschiedener Gegner von Gewaltenteilung.

<sup>24</sup> Fraenkel (Anm. 16), Leitfadens, S. 29, 45.

<sup>25</sup> Alexis de Tocqueville: Aus den Fragmenten zur Fortsetzung des „Ancien Régime und die Revolution“, in: ders.: *Das Zeitalter der Gleichheit. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1954, S. 240.

<sup>26</sup> Jean Jacques Rousseau: *Du contrat social ou Principes du droit politique*, in: ders.: *Œuvres complètes*, Band III, Paris 1964, S. 371 f. (II,3).

zweite Kaiserreich Napoleons III., und erst nach dessen Niederlage im deutsch-französischen Krieg von 1870/71 die Dritte Republik, die zunächst eher eine „République des Ducs“, eine Republik der Herzöge, als eine bürgerliche Demokratie war. In Großbritannien hatte sich die parlamentarische Monarchie rund drei Jahrzehnte nach der Glorious Revolution von 1688

In Deutschland stießen die Ideen des Westens auf hartnäckigen Widerstand.

durchgesetzt. Der politische Wandel im 19. und frühen 20. Jahrhundert bestand im Wesentlichen

in der Verbreiterung der Herrschaftsgrundlagen durch allmähliche Ausweitung des Wahlrechts auf die mittleren und unteren Schichten der Bevölkerung, also durch kontinuierliche Ausdehnung der Partizipationsrechte. Ähnlich evolutionär verlief die politische Entrichtung auch dort, wo der gesellschaftliche Rückhalt der privilegierten Stände vergleichsweise schwach war oder im Laufe der Zeit schwächer wurde, wie in Dänemark und Schweden: Die Dynastien passten sich unter mehr oder minder starkem Druck von „unten“ den Verhältnissen an und gingen den Weg von der absoluten über die konstitutionelle bis zur parlamentarischen Monarchie.

Langwieriger und konfliktreicher war der Weg in die westliche Demokratie in den iberischen Königreichen Spanien und Portugal. Die katholische Kirche, eine zuverlässige Stütze der konservativen Kräfte, verfügte über einen breiten Rückhalt in der überwiegend ländlichen Bevölkerung. Beide Staaten erlebten im 20. Jahrhundert rechtsautoritäre Diktaturen, die sich viele Jahrzehnte an der Macht behaupten konnten, ehe Revolutionen

von oben sehr unterschiedlicher Art in den 1970er Jahren einer gründlichen Demokratisierung den Weg ebneten. Italien, das erst spät, durch den Unabhängigkeitskrieg von 1859, ein Nationalstaat wurde, war seit 1861 eine parlamentarische Monarchie. Die regionalen, sozialen und ideologischen Gegensätze waren jedoch so stark, dass das demokratische System nach dem Ersten Weltkrieg darüber zerbrach und von dem faschistischen Regime Mussolinis abgelöst wurde. Gut ein Jahr nach seinem endgültigen Sturz im März 1945 entschied sich Italien in einer Volksabstimmung für die republikanische Staatsform. Die bis heute gültige Verfassung vom Dezember 1947 ist die einer parlamentarischen Demokratie.

In keinem Land des Okzidents stießen die demokratischen Ideen des Westens, und das heißt auch: der europäischen Aufklärung, auf so hartnäckigen Widerstand wie in Deutschland. Anders als Frankreich hatte Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Phase des „aufgeklärten Absolutismus“ erlebt. Aus dieser Zeit, genauer gesagt: aus dem friderizianischen Preußen, stammt der Mythos der „Revolution von oben“, der bis weit ins 20. Jahrhundert hinein wirkte. „Nicht die deutsche Reaktion, sondern der deutsche Fortschritt hat Deutschland gegenüber dem Westen zurückgeworfen“. In dieser einprägsamen Formel hat der Historiker Rudolf Stadelmann 1948 die Ursachen für das Ausbleiben einer erfolgreichen, bürgerlichen Revolution in Deutschland zu bündeln versucht. „Nur die Idee der Revolution von oben und die Praxis des aufgeklärten Verwaltungsstaates, nur das Vorbild von Herrschern, die als Freun-



# Bild nur in Printausgabe verfügbar

Die Französische Revolution: Am 20. Juni 1789 schworen Vertreter der Nationalversammlung im Ballhaus von Schloss Versailles, „sich niemals zu trennen, bis der Staat eine Verfassung hat“

de des Volkes und gerade des niederen Volkes einen Ruf besaßen weit über die Grenzen ihres Staates hinaus, war stark genug, den Wettbewerb mit der Erklärung der Menschenrechte aufzunehmen. Das Ideal der Revolution von oben hat dem Deutschen das Gefühl vermittelt, daß er keinen fremden Import brauchte, um sein Haus in Ordnung zu halten. Und es waren nicht die Fürsten selbst und ihre Beamten, sondern das aufgeklärte literarische Bürgertum, welches dieses Verfassungsideal pflegte.“<sup>27</sup>

Eine „Revolution von oben“ war es auch, mit deren Hilfe sich Deutschland in den Jahren 1866 bis 1871 in einen Nationalstaat verwandelte. Der preußische Ministerpräsident und Bundeskanzler des Norddeutschen Bundes, Otto von Bismarck, erfüllte eine der beiden Forderungen der gescheiterten Revolution von 1848, die Forderung nach Einheit. Er tat es im

„kleindeutschen“ Sinn, also unter Ausschluss Österreichs. Die andere Forderung, die nach Freiheit, erfüllte er nicht, sofern man darunter, wie Liberale und Demokraten, die Einführung einer (zumindest de facto) parlamentarischen Regierungsweise verstand. Er konnte es auch gar nicht tun, weil ein solches System den Interessen Preußens und der anderen Einzelstaaten widersprach.

Immerhin erhielten die Deutschen mit dem Bismarckreich nicht nur einen Rechts- und Verfassungsstaat, sondern auch ein kräftiges Stück Demokratie in Gestalt des allgemeinen, gleichen, direkten und geheimen Reichstagswahlrechts für Männer. Ein parlamentarisches System aber, in dem die Regierungsgewalt der Volksvertretung verantwortlich ist, wurde in Deutschland erst im Oktober 1918, im Zeichen der militärischen Niederlage Deutschlands im Ersten Welt-

<sup>27</sup> Rudolf Stadelmann: Deutschland und die westeuropäischen Revolutionen, in: ders.: *Deutschland und Westeuropa?*, Laupheim 1948, S. 11–33 (28).

krieg, eingeführt. Die Demokratisierung Deutschlands verlief also ungleichzeitig. Der frühen Einführung des allgemeinen Wahlrechts stand die späte Parlamentarisierung gegenüber. Das Zusammentreffen von militärischer Niederlage und Einführung des parlamentarischen Systems sollte sich als die schwerste aller Vorbelastungen der ersten deutschen Demokratie, der Republik von Weimar, erweisen.

Ernst Bloch hat 1935 Deutschland das „klassische Land der Ungleichzeitigkeit“ genannt. Er übernahm damit, ohne den Autor zu nennen, einen Begriff des Kunsthistorikers Wilhelm Pinder, der mit „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ das zeitliche Nebeneinander unterschiedlicher Stilgenerationen bezeichnen wollte.<sup>28</sup> Mit dem Begriff „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ lässt sich nicht nur

Zum größten Nutznießer der ungleichzeitigen deutschen Demokratisierung wurde Hitler.

der Gegensatz zwischen kultureller, wirtschaftlicher und technischer Modernität auf der einen und teilweiser politischer, gesellschaftlicher und weltanschaulicher Rückständigkeit auf der anderen Seite charakterisieren, sondern auch der Widerspruch innerhalb des politischen Systems des kaiserlichen Deutschland: der frühen Demokratisierung des Wahlrechts und der späten Parlamentarisierung. Zum größten Nutznießer der Ungleichzeitigkeit der Demokratisierung Deutschlands wurde Hitler. Nachdem das parlamentarische System von Weimar 1930 endgültig gescheitert und ein halbautoritäres Präsidialregime an seine Stel-

le getreten war, konnte der Führer der Nationalsozialisten zum einen erfolgreich an den seit Bismarck anerkannten Teilhabeanspruch des Volkes appellieren, der seit der Zeit der präsidialen Notverordnungen gewissermaßen ins Leere lief. Zum anderen beutete Hitler mit demagogischem Geschick die verbreitete Abneigung gegenüber der parlamentarischen Demokratie aus, die in weiten Kreisen als Staatsform der Sieger, mithin als „undeutsch“ galt und überdies seit 1930 nur noch auf dem Papier stand.

Ressentiments gegenüber der westlichen Demokratie waren im Ersten Weltkrieg vor allem von konservativen Intellektuellen geschürt worden. Den „Ideen von 1789“ hatten sie die „Ideen von 1914“ entgegengestellt, auf die Parole Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit mit der Verherrlichung von Ordnung, Zucht und Innerlichkeit reagiert. Nach der Niederlage von 1918 wurde der Mythos vom übernationalen Reich der Deutschen wiederbelebt, das seit jeher eine europäische Sendung habe und die überlegene deutsche Antwort auf die Herausforderung von westlicher Demokratie und östlichem Bolschewismus sein sollte. Von allen Brücken zwischen Hitler und dem gebildeten Deutschland war die Reichsidee wohl die tragfähigste. In ihrem Namen wurden 1938 der „Anschluss“ Österreichs, 1939 die Errichtung des Protektorats Böhmen und Mähren und im Zweiten Weltkrieg die Eroberung und Beherrschung großer Teile Europas gerechtfertigt. Die Ermordung der europäischen Juden war kein Teil des natio-

<sup>28</sup> Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit* (1. Auflage: Zürich 1935), in: ders.: *Gesamtausgabe*, Band 4, Frankfurt 1962, S. 113; Wilhelm Pinder: *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas* (1926), Bonn 1928, S. 1 ff. (12).

nenalens Konsenses, die vorausgegangene staatsbürgerliche Entrechtung der deutschen Juden aber durchaus. Als das Regime von der Entrechtung zur Ausrottung überging, wäre es für Proteste ohnehin zu spät gewesen. Aber von Ausnahmen abgesehen hat es Widerspruch oder gar Widerstand gegen das deutsche Menschheitsverbrechen nicht gegeben.

Die Erfahrung des „Zusammenbruchs“ von 1945, der zweiten Niederlage Deutschlands im 20. Jahrhundert, trug entscheidend dazu bei, den antiwestlichen Vorurteilen von Eliten und breiten Schichten der Bevölkerung allmählich den Boden zu entziehen. Die Chance, aus den Fehlern der gescheiterten Republik von Weimar zu lernen und eine neue, diesmal funktionstüchtige parlamentarische Demokratie aufzubauen, erhielt nach 1945 jedoch nur ein Teil der Deutschen: diejenigen, die in den westlichen Besatzungszonen, der späteren Bundesrepublik Deutschland, lebten. Die anderen, jene, die in der sowjetischen Besatzungszone und späteren Deutschen Demokratischen Republik lebten, mussten bis zur „friedlichen Revolution“ von 1989 warten, bis sie in den Genuss politischer Freiheit kamen. Sie nutzten sie, um im Jahr darauf der Bundesrepublik beizutreten.

Die Wiedervereinigung vom 3. Oktober 1990 bedeutete in dreifacher Hinsicht die Lösung der deutschen Frage. Erstens: Die völkerrechtlich verbindliche Anerkennung der deutsch-polnischen Grenze an Oder und Neiße klärte definitiv die Gebietsfrage (womit es zugleich eine Antwort auf ein anderes Jahrhundertproblem,

die polnische Frage, gab). Zweitens: Die alte Doppelforderung der Revolution von 1848, die nach Einheit und Freiheit, war endlich verwirklicht. Drittens: Die Mitgliedschaft des wiedervereinigten Deutschland im Atlantischen Bündnis hatte zur Folge, dass Deutschland kein Problem der europäischen Sicherheit mehr darstellte.

Damit konnte ein großes historisches Projekt, die Wiedervereinigung des Westens, in Angriff genommen werden. Denn nichts Geringeres bedeutete die Aufnahme von acht ostmitteleuropäischen Staaten, die bis zur Epochenwende von 1989/90 kommunistisch regiert worden waren, in die Europäische Union. Alle diese Staaten gehören zum alten Okzident:

Die Teilung Europas im Gefolge der Abmachungen von Jalta im Februar 1945 war eine Teilung wider die Geschichte gewesen.

Folglich konnte jetzt „zusammenwachsen, was zusammengehört“: Willy Brandt hatte, als er dieses berühmte Wort am 10. November 1989, dem Tag nach dem Fall der Berliner Mauer, aussprach, nicht nur an Deutschland, sondern auch an Europa gedacht.<sup>29</sup>

Die neuen Mitglieder der EU in Ostmitteleuropa liegen in einem Raum, der seit dem Mittelalter mit Westeuropa durch viele kulturelle Bindungen und weithin gemeinsame Rechtstraditionen verbunden ist. Doch es gab auch Trennendes (wobei die Grenzlinie mitten durch Deutschland, nämlich an Elbe und Saale entlang, lief): In Ostmitteleuropa war das städ-

Die Wiedervereinigung bedeutete in dreifacher Hinsicht die Lösung der deutschen Frage.

<sup>29</sup> Bernd Rother: Gilt das gesprochene Wort? Wann und wo sagte Willy Brandt „Jetzt wächst zusammen, was zusammengehört“?, *Deutschland-Archiv* 33 (2000), S. 90–93.

Wer sich zu den westlichen Werten bekennt, sollte ihre Geschichte kennen.

tische Bürgertum schwächer entwickelt als im Westen; die Landwirtschaft war durch die Gutsherrschaft und über Jahrhunderte hinweg durch eine große Zahl leibeigener Bauern geprägt. Nach dem

Ersten Weltkrieg konnte die Demokratie in den meisten Staaten Ost-

mitteleuropas, ähnlich wie in Deutschland, keine festen Wurzeln schlagen. Die Verwestlichung ist in diesem östlichen Teil des Okzidents noch längst nicht abgeschlossen. Aber auch im Westen Deutschlands dauerte es nach dem Zweiten Weltkrieg noch mehrere Jahrzehnte, bis Jürgen Habermas 1986 (in seinem Beitrag zum „Historikerstreit“ über die Einzigartigkeit des nationalsozialistischen Judenmordes) das vielzitierte Verdikt formulieren konnte: „Die vorbehaltlose Öffnung der Bundesrepublik gegenüber der politischen Kultur des Westens ist die intellektuelle Leistung unserer Nachkriegszeit, auf die gerade meine Generation stolz sein könnte.“<sup>30</sup>

„Vorbehaltlose Öffnung gegenüber der politischen Kultur des Westens“: Das könnte und sollte auch das Kriterium sein, an dem die Europäische Union ihre Mitglieder und alle Staaten misst, die ihr beitreten wollen. Um sich gegenüber der politischen Kultur des Westens zu öffnen, muss man keinen Teil des historischen Okzidents bilden. (Das war auch bei Griechenland nicht der Fall, das 1981

der Europäischen Union beitrug, und es ist bei Rumänien und Bulgarien nicht der Fall, die der EU seit dem 1. Januar 2007 angehören). Aber Werte und politische Kulturen haben ihre Geschichte, und die sollte kennen und anerkennen, wer sich zu den westlichen Werten bekennt – den Normen, die den Kopenhagener Beitrittskriterien der EU von 1993 zugrunde liegen.

### Die politische Kultur des Westens muss eine Streitkultur sein

Abschließend einige Erläuterungen zu meiner dritten These: Die politische Kultur des Westens ist pluralistisch und muss deshalb eine Streitkultur sein.

Der Begriff „Streitkultur“ hat in den achtziger Jahren eine gewisse Bekanntheit erlangt, weil er den Kurztitel eines lebhaft und kontrovers diskutierten Papiers bildete, das zwischen der Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der SED und der Grundwertekommission der SPD ausgehandelt und im August 1987 unter der Überschrift „Der Streit der Ideologien und die gemeinsame Sicherheit“ veröffentlicht wurde.<sup>31</sup> Über Inhalt und Wirkung dieses Versuchs, einen tiefen ideologischen Konflikt in „zivilen“ Formen auszutragen und so, in gewissem Maß, zu harmonisieren, kann man streiten. Der Begriff „Streitkultur“ ist aber nicht schon dadurch erledigt, dass der besagte Text neben parteipolitischer Po-

<sup>30</sup> Jürgen Habermas: Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung (ursprünglich in: *Die ZEIT*, 11.7.1986), in: „*Historikerstreit*“: *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987, S. 62–76 (75).

<sup>31</sup> Der Streit der Ideologien und die gemeinsame Sicherheit. Das gemeinsame Papier der Grundwertekommission der SPD und der Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28.8.1987.

lemik auch berechnete Kritik hervorgerufen hat. Eine pluralistische Demokratie ist geradezu existenziell darauf angewiesen, dass politische Meinungsverschiedenheiten friedlich ausgetragen werden. In dem Maß, wie das geschieht, kann man überhaupt erst in einem anspruchsvollen Sinn von politischer Kultur sprechen: Ihr Hauptmerkmal ist die Beachtung der geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze, die sicherstellen, dass der politische Kampf nicht umschlägt in latenten und gar offenen Bürgerkrieg.

Die Weimarer Republik hat eine politische Kultur des Streitens nur in sehr engen Grenzen hervorgebracht. In der Endphase der ersten deutschen Demokratie spitzten sich die politischen und weltanschaulichen Konflikte so zu, dass die Verhältnisse der ebenso berühmten wie berüchtigten Definition des Politischen Recht zu geben schienen, die der Staatsrechtler Carl Schmitt 1927 in seiner Schrift „Der Begriff des Politischen“ vortrug: „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.“<sup>32</sup>

Es war die vierfache Erfahrung der Weimarer Republik, der nationalsozialistischen Diktatur bis 1938, des amerikanischen Exils bis 1951, dann, bis zu seinem Tod im Jahre 1975, der Bundesrepublik, die Ernst Fraenkel

veranlasste, auf den spekulativen, vom Geist Rousseaus geprägten Dezisionismus (oder Voluntarismus) Carl Schmitts mit einer historisch gesättigten, auf die angelsächsische Praxis gestützten Theorie des politischen Pluralismus zu antworten. „Das Bekenntnis zur pluralistischen Demokratie beruht auf der Erkenntnis, daß eine jede freiheitliche Demokratie sowohl Differenzierung als auch Übereinstimmung, daß sie ‚cleavages‘ und ‚consensus‘ bedeut-

et“, schrieb er 1964. Eine pluralistische Demokratie benötige also beides gleichermaßen: einen nicht-

kontroversen Sektor von Staat und Gesellschaft, einen „generell als gültig akzeptierten Wertekodex“, über den man nicht mehr abstimmen müsse, und einen kontroversen Sektor, der immer wieder der Abstimmung bedürfe. „Pluralistisch ist nicht ein Staat, der *nur* pluralistisch, pluralistisch ist ein Staat, der *auch* pluralistisch ist. Pluralismus ist ein dialektischer Begriff ... Pluralismus bedeutet Übereinstimmung und Differenzierung.“<sup>33</sup>

Im Sinne von Fraenkels Überlegungen drängt sich auch eine dialektische Antwort auf die heute viel erörterte Frage auf, ob der Westen (noch) eine transatlantische Wertegemeinschaft bildet: Der Westen ist eine Wer-

<sup>32</sup> Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Auflage, 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Berlin 2002, S. 26 (Hervorhebungen im Original). Zur Herkunft der Freund-Feind-Formel aus Schmitts Lektüre des spanischen „Facitisten“ Baltasar Álamos de Barrientos (1556–1644); ders.: *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924–1978*. Hrsg., mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Berlin 2005, S. 221 (Anm. 6).

<sup>33</sup> Ernst Fraenkel: *Strukturdefekte der Demokratie und deren Überwindung* (1964), in: ders.: *Deutschland und die westlichen Demokratien*, Stuttgart 1964, S. 48–68 (49, 64 f., 68; Hervorhebungen im Original); ausführlicher: ders.: *Demokratie und öffentliche Meinung* (1963), ebd., S. 131–154 (bes. 142 ff.).



tegemeinschaft, die sich über die politischen Folgerungen streitet, ja streiten muss, die sich aus den gemeinsamen Werten ergeben. Die westlichen Werte sind das Ergebnis transatlantischer Prägungen und Erfahrungen und wie alle historischen Erscheinungen dem Wandel unterworfen. Die Gemeinsamkeiten des Westens fallen besonders dann ins Auge, wenn man

Die westlichen Werte sind das Ergebnis transatlantischer Prägungen.

ihn mit anderen Gesellschaften und Kulturen vergleicht. Die Staaten der Europäischen Union und die Vereinigten Staaten von Amerika weisen, was ihre politische Kultur angeht, viele Besonderheiten auf. Aber sie tun gut daran, sich ihre kollektiven „Identitäten“ nicht dadurch zu beweisen, dass sie sich vom jeweils anderen abheben.

Die Europäische Union und die Vereinigten Staaten bedürfen auch keines Dritten, um sich ihrer Gemeinsamkeiten zu vergewissern. Es ist legitim und notwendig, die Werte und Institutionen des Westens gegen alle Bedrohungen und Angriffe zu verteidigen und überall für sie zu werben. Eine Politik, die darauf abzielt, westliche Werte und Lebensformen gewaltsam zu verbreiten, ist dagegen zum Scheitern verurteilt.

Als die USA nach 1945 zusammen mit Großbritannien und Frankreich dem Westen Deutschlands beim Wiederaufbau einer Demokratie halfen, hatten sie vor allem deshalb Erfolg, weil es freiheitliche, rechtsstaatliche und demokratische Traditionen gab, an die die Deutschen anknüpfen, die

sie wiederbeleben konnten. Die amerikanischen Neokonservativen mit dem Präsidenten George W. Bush an der Spitze irrten fundamental, als sie den Irak-Krieg von 2003 mit dem Argument zu rechtfertigen versuchten, aus den deutschen Erfahrungen von 1945 könne man folgern, dass sich ein fremdes Land auch (oder gegebenenfalls nur) von außen und mit militärischen Mitteln zur Demokratie umerziehen lasse. Dem Irak fehlten die westlichen Prägungen und Erfahrungen, die in Deutschland das Umlernen begünstigten. An den Folgen der verfehlten Analogie wird der Westen insgesamt noch lange schwer tragen – und der Nahe und Mittlere Osten wohl noch schwerer.

Die Geschichte der politischen Kultur des Westens zeigt, dass Demokratie sehr viel mehr ist als Mehrheitsherrschaft. Eine Demokratie westlicher Prägung setzt das Vorhandensein einer pluralistischen Zivilgesellschaft voraus, die sich einig ist in der Achtung der unveräußerlichen Menschenrechte und der „rule of law“, der Herrschaft des Rechts. Als ein „empire of laws and not of men“ hatte James Harrington 1656 in seinem „Commonwealth of Oceana“ das von ihm erstrebte Gemeinwesen beschrieben – eine Formel, die 1780 als „government of laws, and not of men“ in Artikel XXX der Bill of Rights von Massachusetts wiederkehrt.<sup>34</sup> Die Gesetze, die der englische Republikaner und die Verfassungsväter des ältesten der Neuenglandstaaten im Sinne hatten, schlossen geschriebenes und ungeschriebenes Recht ein – wobei zur Tradition des

<sup>34</sup> James Harrington: *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, ed. by G. A. Pocock, Cambridge 1992, S. 8; Jellinek (Anm. 18), S. 26; Michael Stolleis: *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher*, München 2004, S. 45 ff.

letzteren die „nomoi ágraphoi“, die ungeschriebenen Gesetze der griechischen Antike, ebenso gehörten wie die Normen des christlichen und des aufgeklärten Naturrechts.

Dass Mehrheitsherrschaft ohne eine hinreichend große Gemeinsamkeit an Grundwerten das Gegenteil von westlicher Demokratie bewirken kann, zeigt das deutsche Beispiel: Bei den letzten beiden Reichstagswahlen der Weimarer Republik im Jahre 1932 gab es eine negative Mehrheit für die beiden Parteien, die die Demokratie radikal ablehnten und sich für entgegengesetzte Formen von Diktatur aussprachen: Nationalsozialisten und Kommunisten. Es wäre also verfehlt, eine solche Entwicklung nur in nicht-westlichen Gesellschaften für möglich zu halten. Aber nicht nur eine vergleichsweise junge Demokratie wie Deutschland, sondern auch die alten Demokratien haben Grund zur selbstkritischen Betrachtung ihrer Geschichte. Der Westen hat immer wieder eklatant gegen die Werte verstoßen, zu denen er sich bekennt. Von der Duldung der Sklaverei durch die Gründerväter der Vereinigten Staaten war schon die Rede. Aber auch vom Rassismus, Kolonialismus und Imperialismus und ihren Folgen darf der Westen nicht schweigen, wenn er glaubwürdig für seine Werte eintreten will.

Westliche Errungenschaften bis hin zum Rechtsstaat, der Gewaltenteilung und der Demokratie sind schon von zahlreichen nichtwestlichen Gesellschaften übernommen worden, und nichts spricht dagegen, dass diese Art von Verwestlichung oder Teilverwestlichung fortschreitet. Doch der Westen hat längst aufgehört, die Welt

zu dominieren. Er vertritt eine Lebensform und eine politische Kultur unter vielen, und wenn man die Nationen zusammenzählt, die sich als „westlich“ verstehen, bilden sie zusammen nur eine kleine Minderheit der Weltbevölkerung.

Der Anspruch der unveräußerlichen Menschenrechte aber bleibt ein universaler. Da ihre globale Durchsetzung sich nicht erzwingen lässt, kann der Westen nichts Besseres für sie tun, als sich an seine eigenen Werte zu halten, für sie zu wer-

ben und dort, wo es möglich ist, den krassesten Verletzungen der Men-

Das Projekt des Westens ist unvollendet – aber es lässt sich weiterentwickeln.

schenrechte mit allen Mitteln, einschließlich humanitärer Interventionen, entgegenzutreten. Folglich müsste der Westen insgesamt sich für eine entsprechende Reform der Vereinten Nationen und eine Überarbeitung ihrer Charta, also für eine Weiterentwicklung des Völkerrechts, stark machen. Doch von so viel Gemeinsamkeit, von so viel Einsicht in die Bedeutung und die Bindekraft immaterieller Interessen, ist der Westen weit entfernt.

Aus der Geschichte des Westens lässt sich lernen, und der Westen muss hoffen, dass aus ihr auch in den nichtwestlichen Teilen der Welt gelernt wird. Das Projekt des Westens ist unvollendet und wird es vermutlich immer bleiben. Aber es lässt sich weiterentwickeln. Wenn der Westen den Gedanken der Wertegemeinschaft nicht nur feierlich beschwört, sondern ernst nimmt, kann er noch viel für die allgemeine Geltung der Werte tun, die wir aus guten historischen Gründen die „westlichen“ nennen.