

Die Verfassung zwischen Person und politischer Gemeinschaft

Unter »Konstitutionalismus« im eigentlichen Sinn verstehe ich eine bestimmte Art, die Verfassung zu interpretieren, zu praktizieren, anzuwenden und einzusetzen. Aus der Anwendung einer Verfassung kann man natürlich ableiten, welche Bedeutung man der Verfassung zuschreibt. Dies ist in gewissem Maß unabhängig davon, dass die Verfassung bestimmte Inhalte hat, wie zum Beispiel liberale Werte, auch wenn sie natürlich stets generell ethisch-politische Inhalte aufweisen muss.

Heute ist das zentrale Problem insbesondere in den westlichen Gesellschaften nicht mehr, sich eine Verfassung zu geben, sondern mit ihr umgehen zu können. Daher überrascht es nicht, dass die Beziehungen zwischen Verfassung und Demokratie sowie die neuen Funktionen der Legitimierung der politischen Entscheidungen, wie sie die heutigen Verfassungen übernommen haben, zum Kern des Problems werden.¹

Die Erfahrung der Verfassungsgerichte allgemein und die der europäischen im Besonderen zeigen zwei Hauptanwendungsweisen einer Verfassung, zwei Beziehungsmodelle zwischen Verfassung und politischer Entscheidung.²

Nach dem ersten Modell enthält die Verfassung auch eine Gesamtheit von Grundsätzen und Rechtsnormen, die bereits ihre Vollständigkeit und Bestimmung haben und unmittelbar durchsetzbar sind. Der Verfassungstext entzieht sie den normalen Verfahren demokratischer Entscheidung, also dem Mehrheitswillen, und bewahrt sie so und setzt sie zugleich als unüberschreitbare Bindungen. Dieses Modell nennen wir »Wächterverfassung«. Dann besteht zwischen der Verfassung, die der Hüter von Werten und Rechten ist, und den von ihr kontrollierten Verfahren demokratischer Entscheidung nichts anderes als eine äußerliche oder genauer extrinsische Beziehung: Die demokratischen Verfahren haben völlige Wahlfreiheit, aber innerhalb eines Rahmens bereits vorher vereinbarter und bestimmter Verfassungsrechte und -grundsätze. Diese Grundsätze sind eine notwendige Voraussetzung des korrekten Funktionierens der demokratischen Institutionen, weil sie die Freiheits-, Versammlungs- und Vereinigungsrechte gewährleisten, die die »äußeren« Werte der Demokratie darstellen, also die historischen Werte des Liberalismus.

Das zweite Modell der Beziehungen zwischen Verfassung und Demokratie setzt voraus, dass die Verfassungsgrundsätze nicht bereits erfüllt, sondern für sich genommen unbestimmt sind. Aus ihnen muss man allgemeine Regeln für spezifische Problemfelder ableiten und aus diesen wiederum besondere Regeln, die auf konkrete Fälle anwendbar sind. Es ist also eine komplexe Arbeit, bei der man zwischen konkurrierenden Auslegungen auswählen muss. Diese Auswahl muss wegen ihrer politischen und rechtlichen Bedeutung den demokratischen Institutionen anvertraut werden. Wir nennen dieses Modell daher »Keimverfassung« (it. »costituzione-seme«) und meinen damit, dass die Verfassungsgrundsätze nicht Gefühlsäu-

ßerungen von Werten sind, die für sich allein keine konzeptuelle Identität haben, sondern »Keime« von Gründen enthalten, die auch auf der Grundlage der sozialen und geschichtlichen Umstände entwickelt werden müssen. Diese Entwicklungen können gut oder schlecht, korrekt oder abwegig, progressiv oder regressiv sein, also in einem Wort vernünftig oder unvernünftig.

Es gibt also angemessene Umsetzungen von Grundwerten in Rechtsnormen und unangemessene und verzerrende Umsetzungen. In diesem zweiten Modell entspricht der »Keim-Verfassung« also eine Demokratie, die die Aufgabe hat, die im Keim vorhandenen Verfassungsgründe wachsen zu lassen, indem innere Möglichkeiten, Identität und Harmonie entwickelt werden. In diesem Sinn steuern die Verfassungsgrundsätze von innen heraus die demokratischen Verfahren und sind zugleich deren Gegenstand und nicht nur die äußere Bedingung oder Voraussetzung.

Natürlich haben nicht alle dem demokratischen Gesetzgeber anvertrauten Entscheidungen die gleiche Bedeutung und das gleiche Gewicht. Es gibt solche, die besonders herausragen, weil sie mittelbar oder unmittelbar die wesentlichen Aspekte zivilisierten Zusammenlebens berühren. Eine angemessene Konzeption der Demokratie muss an diese höheren Aufgaben angepasst sein, während sie im Übrigen dafür sorgt, dass der Interessenausgleich unter Beachtung der formalen demokratischen Regeln erfolgt. Der eigentliche Sinn politischer Systeme liegt gerade in deren Fähigkeit, soziale Gemeinschaft zu begründen und der Anerkennung der Menschenwürde in ihren geschichtlichen Ausprägungen angemessenen Ausdruck zu verleihen.

Man muss außerdem klarstellen, dass die Achtung der Verfassung als Gesamtheit von noch unbestimmten Grundsätzen nicht mit der Behauptung ihres reinen Programmcharakters im Verhältnis zur ordentlichen Gesetzgebung verwechselt werden darf. Diese Behauptung, so wie sie in der italienischen Rechtsdogmatik entwickelt worden ist,³ lässt die Verfassungswerte auf bloße politische Orientierungen allgemeiner Art schrumpfen, während sie die »Keim-Verfassung« als Rechtsgrundsätze versteht, die bereits in gewisser Weise anwendbar sind, auch wenn sie einer komplexen gesetzgeberischen und rechtsprecherischen Vermittlung bedürfen.

Natürlich gibt es nicht nur diese beiden Arten, die Beziehungen zwischen Verfassung und Demokratie zu verstehen, aber dies sind die wichtigsten. Es handelt sich hier nicht um abstrakte Modellbildung, denn dies hat erhebliche Auswirkungen auf institutioneller Ebene. Zum Beispiel sind die Formen und das Ausmaß der verfassungsrichterlichen Eingriffe im ersten und zweiten Modell unterschiedlich. Im ersten erlangen Gerichte als Institution ein größeres Gewicht als die Gesetzgebung bei der Umsetzung der Verfassungswerte, während im zweiten die Gesetzgebung notwendige Vermittlerinstanz ist. Das erste Modell, in dem die Verfassungsnormen als bereits definiert und vollständig verstanden werden, müsste zu einer wörtlichen Verfassungsauslegung zwingen, aber da sie weniger bestimmt sind, als man denkt, neigt der Richter dazu, eine teils kreative Auslegung für die wörtliche auszugeben. Im zweiten Modell muss das Verfassungsgericht hingegen über die Richtigkeit der Auslegungen des Gesetzgebers urteilen, und dies führt zu Urteilen über Gesetze, die unweigerlich ethisch-politischen Charakter annehmen.

Hier soll aber nicht zwischen dem einen oder dem anderen Modell gewählt werden, und es soll auch nicht beurteilt werden, welches abstrakt gesehen das bessere ist. In der Verfassungspraxis finden sich Aspekte des einen wie des anderen.

1. Ethik und Verfassung

Tatsache ist, dass die Verfassung, wie sie heute verstanden wird, eine gewisse Anzahl moralischer Grundsätze oder Grundwerte enthält. Diese Grundsätze betreffen das öffentliche Leben und die Bedeutung der Gerechtigkeit. Aber diese Grundsätze sind sehr abstrakt formuliert und nicht selten vage und unbestimmt. Das ist notwendig und leicht verständlich im Licht vieler Überlegungen wie etwa: Unbestimmtheit ist eine Eigenschaft jedes Rechtstextes und -dokuments, da die zukünftigen Anwendungsfälle nicht alle vorhersehbar sind; nur über sehr allgemeine Grundsätze kann man eine einstimmige Einigung erzielen, wie sie bei einer Verfassung verlangt wird; nur eine vage Verfassung bindet zukünftige Generationen nicht übermäßig in ihrer Wahlfreiheit auch hinsichtlich grundlegender ethisch-politischer Ziele. Die praktische Dominanz des zweiten Modells gegenüber dem ersten verdankt sich den kulturellen Transformationen oder Bewegungen einer politischen Gesellschaft, der italienischen wie anderer heutiger politischer Gesellschaften. Der ethisch-soziale Kontext, in dem die Verfassung wirksam wird, wandelt sich. Die Faktoren der Änderungen sind zahlreich und komplex. Hier werden nur einige genannt.

Die weithin geteilte allgemeine Ethik (in der Substanz übereinstimmend mit der christlichen Ethik in den geschichtlichen Formen des Christentums) ist verschwunden, und die Zeit der öffentlichen Ethik ist gekommen.⁴ Die allgemeine Ethik hatte vorpolitischen Charakter, die öffentliche Ethik ist hingegen das Ergebnis gesellschaftlich-politischen Zusammenspiels zwischen verschiedenen Vorstellungen vom Guten. Nun ist im Vorpolitischen, aus dem die Verfassung ihre Wurzeln bezieht, keine gemeinschaftliche Sicht des menschlichen Lebens und der grundlegenden ethischen Werte mehr vorhanden, sondern wirklicher ethischer Pluralismus in all seinen Formen.

Das führt zu sehr unterschiedlichen Auslegungen und Ausprägungen der Verfassungsgrundsätze. Einige dieser Auslegungen passen zusammen oder sind zumindest miteinander verträglich, andere sind eindeutig inkompatibel, weswegen die Verfassung nicht mehr als gemeinsames Lebensprogramm verstanden werden kann, sondern oft die Quelle ist, die Uneinigkeit legitimiert. Inkompatible und widerstreitende Auslegungen der Verfassungswerte berufen sich alle auf dieselbe Verfassung. Folglich legitimiert die Verfassung die Uneinigkeit über den Inhalt der Verfassung, zumindest scheint es so. Diese Uneinigkeit dringt überall ein und überträgt sich auch auf die Phasen der Gesetzesauslegung und -anwendung und daher auf das gesamte gesellschaftliche Leben.

Hier soll auch ein weiterer, nicht weniger wichtiger Gesichtspunkt behandelt werden. Das Verschwinden der ethisch-sozialen Gemeinschaftsbasis, also dessen, was man als *mores* bezeichnen kann, hat der Verfassung immer größere Bedeutung

zukommen lassen, weil sie nun der einzige Ort der Einigung im pluralistischen System ist, zumindest in dem Sinn, dass alle damit einverstanden sind, dass ihre wenn auch verschiedenen Positionen im Verfassungstext Anklang finden sollen. Die Verfassung rückt nach und nach in den Vordergrund gegenüber dem Staat, der eine fortschreitende Reduzierung seiner Herrschaft erfährt, sowohl wegen der Expansion externer internationaler und transnationaler Mächte, als auch wegen der zunehmenden Anerkennung innerstaatlicher und lokaler Macht von Minderheiten und Identitätsgruppen. Das ist einer der Gründe, warum Rawls lieber vom »Recht der Völker« spricht als vom »Recht der Staaten«. ⁵ Diese beiden gewichtigen Schranken der Staatsmacht werden durch die Verfassung selbst legitimiert, die nun zum widerstandsfähigsten Feind der Formulierung eines einheitlichen Programms für das Gemeinschaftsleben wird. ⁶ Es gibt keine politische Gemeinschaft mehr, die auf gemeinsamen vopolitischen Werten beruht, sei es Solidarität oder liberaler Individualismus. Nun aber beruht die Begründung dieser Gemeinschaft, die in jeder echten und wirklichen politischen Gesellschaft notwendig ist, auf der Verfassung selbst, die ihrerseits Konfliktquelle ist.

Es geht nicht so sehr darum, der Vergangenheit (wenn sie überhaupt wirklich je so war) nachzutruern, in der eine gelebte Gemeinsamkeit ethisch-politischer Werte vorhanden war, sondern vor allem sich Sorgen zu machen über das Verschwinden einer absolut unabdingbaren Voraussetzung für eine Gesellschaft, die diesen Namen verdient, nämlich das Vorhandensein einer Freiheitsordnung.

Wenn die Freiheitsforderungen jede für sich auf die Suche nach Maximierung gehen und sich die eine nicht um die andere kümmert, sondern auf sich selbst zurückzieht, wenn das Nichtverbieten zur einzigen Regel wird und die Beschränkung zur Ausnahme, dann ist kein Gemeinschaftsleben möglich, das diesen Namen verdient, und die anderen in der Gesellschaft sind – um das bekannte Bild von Aristoteles zu benutzen – wie die Ochsen auf der Weide nah beieinander, aber jeder darauf aus, selbst möglichst viel zu fressen. Es gibt kein Recht auf Freiheit überhaupt, also ohne Bestimmung, sondern politische Freiheiten entstehen immer – wie auch Rawls bemerkt – untereinander geordnet, und das bedeutet notwendigerweise Beschränkungen und Verzicht. ⁷ Andererseits ist gerade die Ordnungsbedürftigkeit der Freiheiten Grund für die Notwendigkeit und Existenz der Ordnungsmacht. Wir müssen daher versuchen, diese neue Situation besser zu verstehen, in der der Konstitutionalismus im Zentrum steht, und uns fragen, welche Folgen dies für die Verfolgung des Allgemeinwohls hat. Es handelt sich darum, die Probleme und Aporien des Konstitutionalismus als verbreitete ethisch-rechtliche Praxis zu verstehen.

2. Person und Verfassung

Die verfassungsrechtliche Anerkennung der menschlichen Person als Mittelpunkt hat enormen Einfluss auf die Vorstellung politischer Gemeinschaft gehabt. Das ist leicht einsichtig, sobald man darüber nachdenkt, was dies beinhaltet. Einerseits

führt die Achtung der Person dazu, dass klar Würde verletzende Verhaltensweisen geächtet werden, also nach breitem Konsens absolute Übel sind (Mord, Sklaverei, Folter, Verfolgung, Diskriminierung, Ungleichheiten); aber andererseits bedeutet das notwendigerweise auch, dass das Gewissen der Person selbst zur Verfassung wird in dem Sinn, dass die Rechtsordnung wenigstens im Prinzip alles, was das Gewissen der Person für unbedingt notwendig für ihre Realisierung erachtet, respektieren sollte und ihm Rechte mit Identitätsbezug und Wahlfreiheit zugesteht.

Die erste Perspektive gehört noch zur Tradition des Naturrechts und der kritischen oder rationalen Moralität. Dass es objektive Übel gibt, die mit der Achtung der menschlichen Person zusammenhängen, setzt eine ethische Objektivierung voraus, nach der es immer, unabhängig von subjektiven Überzeugungen, unrecht ist, eine Person zu foltern. Es ist interessant, dass diese objektive Moral unmittelbar das Unrechte betrifft als das Rechte, also das, was man nicht tun darf, statt das, was man tun soll. Jedenfalls ist leicht zu erkennen, dass hinter unrechtmäßigen Handlungen dennoch stets positive Werte stehen, die beachtet werden müssen. Dem Tötungsverbot liegt das Lebensrecht zugrunde, und das Sklavereiverbot kommt vom Recht jeder Person auf Freiheit.⁸ Wenn man der Moral ihre Objektivität ganz wegnähme, würden die Menschenrechte im Wesentlichen mit fortgerissen.⁹ In diesem Sinn kann man behaupten, dass die Achtung der menschlichen Person notwendiger und universeller Bestandteil des Allgemeinwohlkonzepts ist, unabhängig von dessen besonderen Konkretisierungen.

Die zweite Perspektive, also die der Achtung des persönlichen Gewissens, führt hingegen einen subjektiven Aspekt ein, der nicht nur mit dem Ethos der Gemeinschaft in Konflikt geraten kann, sondern auch und vor allem mit den Grundsätzen einer kritischen Moral selbst. Aber ich will nicht sagen – wie von manchen missbilligend beklagt und von anderen mit Zufriedenheit behauptet wird – dass die Konstitutionalisierung des persönlichen Gewissens notwendigerweise auf die Konstitutionalisierung subjektiver Präferenzen hinausläuft, mit der Folge, dass das Konzept Gemeinwohl und die Vorstellung einer politischen Gemeinschaft vereitelt würden. Das persönliche Gewissen ist, sofern es wirklich persönlich ist, weit davon entfernt, sich durch bloße Präferenzen zu charakterisieren, denn es wird von Normen oder Grundsätzen gerechtfertigt, die sich wegen ihrer Universalität verteidigen und begründen lassen, also für alle gelten, die sich in derselben existentiellen Situation befinden.

Der heutige Pluralismus macht all dies noch komplexer.¹⁰ Im Unterschied zur Vergangenheit beherrscht er heute das ganze Feld. Mit dem Verschwinden der allgemeinen Ethik setzte die Vervielfältigung von Gegensätzen ein, von gegensätzlichen Interessen, Bevorzungen, Lebensweisen, allgemeinen Vorstellungen des Guten, Identitäten und Werten. Auch wenn man im Prinzip die gleichen Grundwerte teilt, gibt es breite Unterschiede in Verständnis und Auslegung, Anwendung und Umsetzung. Folglich destabilisieren die Personen eine öffentliche Ordnung der Grundwerte. Die Personen sind und bleiben – wie es Spaemann ausdrückt – »gefährlich«.¹¹ Tatsächlich wird in der Folge der Entwicklung des Konstitutionalismus die Gemeinschaft der Verfassungswerte zum Inhalt des Gewissens eines

jeden in der Gesellschaft, und jeder kann die rechtlichen und politischen Regeln der Konfliktlösung in Frage stellen, so dass immer neue Konfliktlinien aufgerissen werden und Metakonfliktformen (Konflikte darüber, wie Konflikte aufzufassen sind, oder Uneinigkeit über die Auslegung von Uneinigkeiten) entstehen. Folglich kann die Rechtsordnung ihre Stabilität nie endgültig garantieren, da sie auf ewig damit beschäftigt ist, die Konflikte zu lösen, die vom Recht selbst geschaffen worden sind.

Also tendiert der heutige Konstitutionalismus dazu, zur Lehre der absoluten Vorherrschaft der Verfassung gegenüber dem Staat und anderen soziopolitischen Einheiten zu werden. Die Verfassung, die von einer politischen Gemeinschaft »verfasst« wurde, die sich dadurch selbst identifiziert, wird zur »Verfassenden« eben der Gemeinschaft. Das Subjekt der Verfassung wird hier »Verfassungsperson« genannt und nicht mehr »Volk«, wie auch immer der Sinn sei, den wir diesem Ausdruck geben müssen oder wollen. Rawls hat von »politischer Person« gesprochen, die vom Gerechtigkeitsinn gezeichnet ist, aber die Verfassungsperson drückt besser die Verrechtlichung auch der moralischen Dimension der Person aus, also ihrer Auffassung vom Guten.¹²

Es ist fast überflüssig zu bemerken, dass die Verfassungsperson dazu neigt, den Bürger völlig zu ersetzen, und man kann von einem aktuellen Vergessen der Bürgerlichkeit als eigene politische Rolle sprechen. Viele wirtschaftliche, rechtliche und politische Entwicklungen fördern diesen Niedergang des Bürger-Seins: Die Globalisierung vor allem, aber dann auch die Menschenrechte mit ihrer universalistischen Tendenz und vor allem der Niedergang der »Nation«, an die die Bürger-eigenschaft traditionell gebunden war.

3. Person und Bürger

Eine bedeutungsvolle Änderung ist in den Beziehungen zwischen Person und Bürger festzustellen. Die Bürgerrechte werden hoch geschätzt, weil es der Respekt vor der Person gebietet, vor seiner Würde, seiner aktiven Zusammenarbeit und Beteiligung am Zustandekommen der Regeln des Zusammenlebens – jedoch nicht so sehr, weil die Verfolgung des Gemeinwohls die Einbeziehung von Subjekten verlangt, die durch gemeinsame Werte und eine gemeinsame Geschichte miteinander verbunden sind. Man achtet also eher auf das Wohl der Einzelnen als auf das der Gemeinschaft als Ganzes. Infolgedessen gebührt die Rolle des Bürgers logischerweise der Verfassungsperson, nicht bereits weil irgendeine besondere Haltung ihn in diese Rolle bringt, sondern einfach weil die Beteiligung am öffentlichen Leben und an den gemeinsamen Entscheidungen zur Achtung der Person und ihrer Würde gehört. Man geht davon aus, dass nicht die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft Bürgerrechte verleiht, sondern im Gegenteil das Personsein Zugehörigkeitsrechte verleiht.¹³ Personen, die nicht als Bürger anerkannt werden, werden noch nicht in ihrer Ganzheit geachtet. Sie sind Normen und Regeln unterworfen, zu deren Entstehung sie nicht in irgendeiner Weise beigetragen haben, und werden gegenüber Bürger-Personen diskriminiert.

Ich will nicht sagen, dass die erste Rechtfertigung unbegründet ist, sondern nur, dass das Ausblenden der Bedeutung des Gemeinwohls dazu verleitet, die Verfassungsperson als ein Individuum zu denken, das keine sie in ihrem Personsein begründenden Gesellschaftsbeziehungen hat, und dazu verleitet, diese Gesellschaftsbeziehungen einzig als Ort der Geltendmachung von Individualrechten zu denken und nicht auch als Quelle der Verantwortung für die Personen. In diesem Sinn kann die gebührende Bedeutung, die der Verfassungsperson gegeben wird, in eine individualistische Verirrung des heutigen Konstitutionalismus ableiten.

Diese Spannung zwischen dem Personsein und dem Bürgersein rührt daher, dass die Anerkennung der Menschenrechte eine universalistische Dimension in die gemeinschaftliche und kulturelle Zugehörigkeiten hineingebracht hat, die sie in Stücke zu reißen droht. Die gesellschaftlichen Beziehungen werden als besondere und höchstpersönliche gesehen, während die Rechte der Person universell sind. Logischerweise erscheint das Bürgersein von begrenzter Tragweite und als etwas, das man überwinden und hinter sich lassen sollte. Das Konzept »Volk« wird auf eine Ansammlung von Individuen reduziert, die nur vom Gleichheitsgrundsatz und den Grundrechten zusammengehalten wird. Der traditionelle *demos*-Begriff gilt als potentiell totalitär und daher als radikal aus dem Verfassungsraum zu tilgen.¹⁴ Aber eine Demokratie ohne Volk ist ein Widerspruch in sich, so wie Politik ohne *polis*. Wenn es so wäre, würden »Demokratie« und »Politik« selbst zu sinnentleerten Ausdrücken und damit wiederum anfällig für unkontrollierten und ideologischen Missbrauch.

Hingegen beweist das Vorhandensein von Verfassungen selbst, dass politische Gemeinschaft, also ein zwischenmenschliches Beziehungsnetz mit anderen Personen, für die Anerkennung von Personen und die praktische Effektivität ihrer Rechte notwendig ist. Uns allen verlangt danach, als Personen vor allem von denen anerkannt zu werden, die Teil unseres Lebensumfelds sind und mit denen wir sinnhafte Beziehungen knüpfen. Es genügt nicht, dass diese Anerkennung von einem anderen Erdteil oder anderen Völkern kommt. Deswegen ist das Bürgersein ein wesentlicher Aspekt des Konzepts der »Verfassungsperson«. Das bedeutet, dass ihre Rechte, Ansprüche und ihre Verantwortung mit einer Freiheitsordnung zurecht kommen müssen, aus der die Verfassungsperson ihre eigene Anerkennung zieht.

Demzufolge muss derjenige, der diese Freiheitsordnung, die aus der gesellschaftlichen Zusammenarbeit hervorgegangen ist, ändern will, mit guten Gründen beweisen, dass auf diese Weise die Ziele des Zusammenlebens besser verstanden und verwirklicht werden, und dass die Menschenwürde in ihren sinnhaften gesellschaftlichen Beziehungen auf diese Weise höher geachtet wird. Wenn sich einzig der Grundsatz der gleichen Geltung und gleichen Respekts ins Zentrum des politischen Lebens stellt (wie es bei Dworkin der Fall ist), so verzichtet man darauf, sinnhaften gesellschaftlichen Beziehungen und Zusammenarbeitserfordernissen Bedeutung zu geben. Die Verfolgung des Gemeinwohls verlangt die Bereitschaft, auch die eigenen Standpunkte für das Wohl der Gemeinschaft zu opfern, ohne dass es weder Gesellschaft noch Zusammengehörigkeit gibt. Die Gleichheit muss mit den von der Freiheitsordnung geforderten Unterschieden in Einklang gebracht werden.

Ungeachtet der Krise des Staats ist weiterhin die besondere politische Gemeinschaft notwendig und vielleicht noch mehr als früher, weil sie das Individuum vor der Gefahr der Entkontextualisierung und des Alleinseins gegenüber der überwölbenden Megagesellschaft schützt. Man muss auch hinzufügen, dass der öffentliche Diskurs, in dem die Verfassungspersonen über die Gründe des Gemeinwohls beraten, ein Umfeld benötigt, das Unterschiedlichkeit und Pluralismus zulässt, aber nicht so weitgespannt ist, dass keine Verständigung mehr möglich ist, ein Umfeld, das sich sehr von einem philosophischen Kongress unterscheidet, da es von Traditionen, Gesellschaftsgebräuchen, gefestigten Wahrnehmungsweisen und Wertausübungen genährt wird. Getragen von diesem Umfeld und von besonderen Lebensweisen wird die Person an immer größeren Dimensionen internationaler, transnationaler und kosmopolitischer Art teilnehmen können und müssen. Die politische Gemeinschaft ist ein notwendiger Übergang von der geschlossenen Identität zur offenen Interkulturalität und damit vom Guten »für sich« zum Guten »an sich«, das das eigentliche »Gemeinwohl« ist.¹⁵

In der pluralistischen Gesellschaft gibt es ein gemeinsames Unternehmen grundsätzlicher und verfassungsgebender Art, ein Unternehmen, zu dem die Bürger als Volk entsprechend dem Selbstbestimmungsgrundsatz aufgerufen sind. Dieses Unternehmen besteht darin, unparteiische Bedingungen politischer Kooperation festzulegen, also zusammenzuarbeiten bei der Festlegung der Richtung und der Weise der Kooperation. Diese Art struktureller politischer Handlung ist beschließend. Der öffentliche Beschluss ist seinerseits eine Form von Zusammenarbeit im vollsten Sinn, und daher genau zu beachtenden Bedingungen unterworfen: Jeder Teilnehmer muss den Absichten, Handlungen und Argumenten der anderen Gehör schenken; jeder Teilnehmer muss die Einhaltung der Regeln des Beschlussverfahrens zusagen; jeder Teilnehmer muss sich bemühen, den anderen zu helfen, das Endergebnis, also die öffentliche Entscheidung, bestmöglich zu erreichen.¹⁶ Das setzt nicht nur voraus – wie Rawls glaubt –, dass die Personen als Bürger alle Fähigkeiten haben, die sie dazu befähigen, verantwortungsbewusste Teilnehmer eines solchen Systems der Zusammenarbeit¹⁷ zu sein, sondern auch dass sie die eigenen Tugenden des Bürgerseins entwickeln, deretwegen die Gemeinschaft in der Ausübung der Grundwerte ein primäres politisches Gut ist und deretwegen die Identitätsansprüche der Einzelnen und der Gruppen in eine Freiheitsordnung aufgenommen werden können müssen, die für alle annehmbar ist.

Im Grunde begründet sich das Volk als Subjekt gerade durch die Bestimmung des Gemeinwohls, zumindest in seinen wichtigsten Aspekten. Wenn wir ihm dieses Vorrecht nehmen, gibt es das Volk nicht mehr, und es wird nicht einmal eine politische Gemeinschaft möglich sein, sondern nur eine soziale Arena, in der sich die Verschiedenen mit wechselndem Geschick bis aufs Blut bekämpfen, wodurch das öffentliche Leben auf jeden Fall radikal destabilisiert und zu einem unbewohnbaren Ort wird. Die Personen müssen lernen, Bürger zu sein, und die Bürger müssen sensibel werden für die Werte der Personen.

- 1 Vgl., auch wegen der dort zitierten Literatur, G. Bongiovanni, *Costituzionalismo e teoria del diritto*, Roma-Bari 2005, S. 6–12.
- 2 Für eine vertiefende Erörterung dieser Modelle verweise ich auf meinen Beitrag »La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo«, *Ragion pratica*, 11 (2003), Nr. 20, S. 33–71.
- 3 Vgl. zu dieser Problematik V. Crisafulli, *La costituzione e le sue disposizioni di principio*, Milano 1952.
- 4 Zum Übergang von der einen zur anderen vgl. zum Beispiel F. Viola, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Torino 1989.
- 5 Vgl. J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., 1999.
- 6 Vgl. F. Viola, »The Rule of Law in Legal Pluralism«, in: T. Gizbert-Studnicki, J. Stelmach (Hrsg.), *Law and Legal Cultures in the 21st Century. Diversity and Unity* (23rd IVR World Congress, August 1–6, 2007, Cracow, Poland), Warszawa 2007, S. 105–131.
- 7 Vgl. F. Viola, »Rawls e il Rule of Law«, in: *Quaderni della Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Nr. 4, herausgeg. von A. Punzi, Milano 2004, S. 179–210.
- 8 Vgl. J.N. Shklar, *The Faces of Injustice*, New Haven 1990.
- 9 Vgl. F. Viola, »I diritti umani: una nuova forma di diritto naturale?«, in: G. Angelini et al., *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*, Milano 2007, S. 137–149.
- 10 Vgl. F. Viola, »Pluralismo e tolleranza«, in: G. Dalla Torre (a cura di), *Lessico sulla laicità*, Roma 2007, S. 227–237.
- 11 R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart 1996 (ital. Übers., Roma-Bari 2005, S. 184).
- 12 Vgl. P. Zambrano, »Sobre la noción política de persona en John Rawls«, *Persona y Derecho*, 52 (2005), S. 121–141.
- 13 S. Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge 2004 (ital. Übers., Milano 2006, S. 103–136).
- 14 Vgl. L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Band II, Roma-Bari 2007, S. 52–54.
- 15 Für die Entfaltung dieser Überlegungen verweise ich auf meinen Artikel »Persone e cittadini nella società del pluralismo«, in: P. Donati (Hrsg.), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Bologna 2008, S. 339–364.
- 16 Eine vertiefende Diskussion dieser Bedingung findet sich bei F. Viola, »Il modello della cooperazione«, in: F. Viola (Hrsg.), *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, Bologna 2004, S. 11–58.
- 17 J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1996, S. 20 und auch F. Viola, »La ragionevolezza politica secondo Rawls«, in: C. Vigna (Hrsg.), *Etiche e politiche della post-modernità*, Milano 2003, S. 163–181.