

Seit mindestens einem Jahrzehnt zirkuliert im wissenschaftlichen und politischen Leben der westlichen Welt eine Fülle von Begriffen, die alle in Richtung auf Diagnose und Therapie sozialen Zusammenhalts und politischer Handlungsfähigkeit zielen. Erinnerung sei an die zahllosen Diskussionen über Zivilgesellschaft und Bürgergesellschaft, Kommunitarismus und wiederbelebten Republikanismus, „soziales Kapital“ und „Vertrauen“, „Gemeinwohl“ und „Gemeinsinn“, „Dritter Weg“ und „Modernisierung des Regierens“.

Den meisten der mit diesen Begriffen bezeichneten Diskursen geht es um die Frage, wie gesichert werden kann, dass Markt und Staat als die beiden dominierenden Mechanismen moderner Vergesellschaftung durch ein drittes Prinzip relativiert und modifiziert werden – so dass wir nicht vor der Alternative stehen, entweder die Folgen unregulierten Marktgeschehens einfach passiv hinzunehmen oder umgekehrt zu ihrer Bewältigung ausschließlich auf staatliche Intervention zu setzen mit der Gefahr einer erstickenden Bürokratisierung des gesellschaftlichen Lebens. In diesen Diskussionen erhalten auch zeitweise vernachlässigte Stränge politischer Traditionen – wie das Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre oder die Genossenschaftsideen der Arbeiterbewegung – neue Vitalität. Einige Jahre lang standen die Neujustierung der Balance von Staat, Markt und Gesellschaft und die Herausforderung durch das historisch neue Phä-

nomen eines breitenwirksamen Individualismus im Vordergrund dieser Debatten. In den letzten Jahren hat diese Diskussion zusätzlich immer mehr die Rolle der Religion zum Thema gemacht. Sind Gesellschaften für ihren Zusammenhalt auf lebendige religiöse Traditionen und Lebensformen angewiesen – oder gefährden umgekehrt Religionen im Allgemeinen oder bestimmte Religionen wegen ihres umfassenden und ausschließlichen Anspruchs das friedliche und gewaltfreie Zusammenleben? Sind starke Wertbindungen überhaupt nur in religiöser Form vorstellbar? Welche Einigungsmöglichkeiten gibt es zwischen religiösen und säkularen Denkern oder gesellschaftlichen Kräften hinsichtlich einer Wertefundierung der Politik?

Das sind einige der Fragen, die gegenwärtig stärkste öffentliche Aufmerksamkeit finden – zumindest bei denen, die grundsätzlich der Aussage beipflichten: *Politische Entscheidungen bedürfen einer soliden Werteorientierung.* Nicht inbegriffen in diesen Konsens sind die folgenden drei Denkströmungen: *erstens* die Anhänger eines radikalutilitaristischen Paradigmas, das heißt der Vorstellung, dass alles menschliche Handeln unweigerlich nur der Mehrung individuellen Nutzens diene. Für diese Denkweise klingt Werteorientierung immer nach bloßer Bemäntelung des wirklich leitenden Egoismus. Außerhalb des Feldes einer marktradikalen Ökonomie gibt es in Deutschland allerdings kaum Vertreter solcher Vorstellungen. *Zweitens* die Vertreter einer Art von

Kollektiv-Utilitarismus, das heißt der Denkweise, dass letztlich zwar nicht der Egoismus der Individuen, wohl aber die Interessenlage gesellschaftlicher Kräfte ausschlaggebend sei und deshalb die Rede von Werten erneut nur Fassade sein könne, Deckmäntelchen etwa beim Abbau des Wohlfahrtsstaats. Ein solches Bild wurde vom Marxismus nahegelegt und findet sich weiterhin in Teilen der Linken bis tief in die Sozialdemokratie hinein; der Verdacht bloßer Werterhetorik ist sicher oft irreführend, kann in der Tat aber auch nie einfach von der Hand gewiesen werden. Und *drittens* würden den Satz von der notwendigen Wertefundierung der Politik nicht unterschreiben die postmodernen Moralskeptiker, für die die Rede über Werte entweder nur Machtkämpfe à la Nietzsche verschleiert oder schlicht überflüssig ist, weil das freie und spielerische Nebeneinander von Lebensstilen für sie ein gesellschaftliches *Nonplusultra* darstellt. Doch scheint die Zeit, in der solche postmodernen Strömungen das kulturelle Leben dominiert haben, deutlich vorbei zu sein; zudem haben selbst prominente postmoderne Denker wie Zygmunt Bauman die Grenzen eines fröhlichen ethischen Relativismus etwa in ihrer Beschäftigung mit dem Holocaust und seinen Ursachen längst erkannt.

Nicht genannt wurde ein vierter Typus, der den Leitsatz dieses Beitrages zwar nicht direkt zurückweisen würde, ihn aber doch auch beträchtlich einschränken dürfte: die Position des klassischen Liberalen, der bei aller Zustimmung zur Wertefundierung von Politik vor allem befürchtet, dass die Verwischung der Grenzen zwischen „Recht“ und „Wert“ zu einem Freiheitsverlust der Individuen und einer Ideologisierung des Staates führt. Diese Position stellt die stärkste Herausforderung für die Vertreter einer wertorientierten Politik dar. Wo die klassisch-liberale Position nicht ins Utilitaristische oder Postmoderne abgeleitet, also die Ein-

sicht sehr wohl artikuliert, dass individuelle Freiheitsrechte auf eine Rechtsordnung angewiesen sind, die selbst nicht nur in ihnen fundiert sein kann, dass weiterhin friedliches Zusammenleben sich nicht aus der Pluralität als solcher ergibt, sondern auf dem Recht und einem Ethos der Toleranz beruht, dass Gerechtigkeit mehr ist als ein momentaner Waffenstillstand im Interessenkampf – wo diese Einsichten also in die Richtung einer Werteorientierung der Politik weisen, ist die gleichzeitige Warnung vor einer falschen Politisierung der Werte sehr ernst zu nehmen.

Programme der Volksparteien

Zur Notwendigkeit einer Werteorientierung der Politik wurde im Gemeinsamen Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens *Demokratie braucht Tugenden* alles Nötige sehr gut und klar gesagt. Statt diese Auffassungen zu paraphrasieren, bietet sich ein Blick in die Texte der neuen Grundsatzprogramme an, die CDU, CSU und SPD gegenwärtig zur Diskussion vorgelegt haben und die sie, mehr oder weniger modifiziert, bald beschließen werden. Unter den Beobachtungen zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Parteien in diesem literarischen Genre treten drei Punkte hervor: Die *erste Beobachtung* lautet, dass auf der Ebene der Aussagen über Grundwerte sich die Programme der führenden Parteien nur sehr wenig unterscheiden. Diese Beobachtung lässt sich auf zwei konträre Weisen deuten. Sie kann anzeigen, dass die deutsche Demokratie auf einem breiten Wertekonsens beruht und entsprechend, wie es die Große Koalition zeigt, einer Zusammenarbeit zumindest der großen Volksparteien nichts Grundsätzliches im Wege steht. Die Beobachtung kann aber auch Anlass zu dem Argwohn geben, dass die Grundsatzprogramme nicht wirklich von großer Relevanz für die praktische

Politik sind, sondern nur über dieser schweben und sie als Ausdruck von allem Wahren, Edlen und Guten erscheinen lassen sollen.

Die *zweite Beobachtung* lautet, dass in den Texten dieses Genres Spannungen zwischen Werten, der Zwang zu ihrer Hierarchisierung oder zumindest zur fallweisen Güterabwägung, nie ausgetragen werden, sondern stattdessen Kompromissformeln oder Formelkompromisse gefunden werden, in denen diese Spannungen unerkennbar werden. So ist jetzt von „solidarischer Leistungsgesellschaft“ (CDU) oder „solidarischer Bürgergesellschaft“ (SPD) die Rede, wo man sich Aufschluss über das genaue Verhältnis von Eigenverantwortung und Solidarität in bestimmten Politikfeldern gewünscht hätte. Problematisch sind hier insbesondere alle Formulierungen, die so klingen, als sei das Verhältnis von staatlicher Zuständigkeit und bürgerlicher Eigenverantwortung nach dem Modell eines Nullsummenspiels zu denken: je mehr Staat, desto weniger Bürgergesellschaft; je mehr Bürgergesellschaft, desto weniger Staat. Diese Hintergrundannahme trifft aber nicht zu: in positiver Hinsicht nicht, weil der Staat an der Schaffung günstiger Funktionsbedingungen für die Bürgergesellschaft durchaus wesentlich beteiligt ist; in negativer Hinsicht nicht, weil die Schwäche des Wohlfahrtsstaates etwa in US-amerikanischen Großstädten keineswegs, wie man es bei kommunizierenden Röhren erwarten könnte, von selbst das bürgerschaftliche Engagement anschwellen lässt. Umgekehrt gibt es in den skandinavischen Wohlfahrtsstaaten zweifellos einen starken Staat – aber es kann keine Rede davon sein, dass damit die Vitalität der Bürgergesellschaft zerstört worden sei.

Die *dritte Beobachtung* besagt, dass die Programmtexte durchsetzt sind von diffusen Anspielungen auf Gegner, deren Stärke und böse Absichten weit übertrie-

ben dargestellt scheinen. Die C-Parteien nehmen etwa in Anspruch, „gegen viele Widerstände“ Ehe und Familie verteidigt zu haben, obwohl deren Gegner zwar lautstark, aber verschwindend gering an Zahl sein dürften. Es wird auch schnell denen, die andere Abwägungen vornehmen an Stellen, wo Abwägung unumgänglich ist, Gleichgültigkeit gegenüber einem der abzuwägenden Werte unterstellt. Dabei bleibt aber die Bezeichnung der gegnerischen Position meist vage oder so, dass sich eigentlich niemand mit seinem Selbstbild in diesem Fremdbild wiedererkennen kann. Damit besteht die Gefahr, dass trotz geringer sachpolitischer Differenzen Verschiedenheit im Grundsätzlichen mehr behauptet als wirklich aufgezeigt wird, um in der Polarisierung mit einem verzerrt wahrgenommenen oder dargestellten anderen ein Profil zu gewinnen, das sich aus der Sachpolitik nicht zwingend ergibt.

Zur *vierten und letzten Beobachtung*: Deutliche Unterschiede im Ton finden sich, vor allem zwischen CSU einerseits und SPD andererseits, in der Erwähnung des Terrorismus und in den Angaben dazu, was zu seiner Bekämpfung nötig sei. Während die CSU betont, dass die Grenzen zwischen innerer und äußerer Sicherheit fließend geworden seien, spricht sich der SPD-Programmwurf energisch gegen eine Aufweichung des Völkerrechtes und für eine neue Entspannungspolitik aus. Eine Prognose darf gewagt werden: Diese Passagen werden in wenigen Jahren am deutlichsten als zeitbedingt erkennbar werden.

Bestimmung des „Christlichen“

Nun aber zu den drei grundlegenden Fragen, die sich aus der Perspektive einer „werteorientierten Politik“ bei der Lektüre der Programmwürfe ergeben und die zu einer eigenen christlichen Stellungnahme nötigen. An erster Stelle ist hier zu nennen *die* Grundbestimmung

der „christlich“ genannten Parteien überhaupt, nämlich ihr Verweis auf das „christliche Menschenbild“, das für alle folgenden Aussagen der Quell sei. Genauer bestimmt wird dieses christliche Menschenbild in kürzester Form über das Postulat des Grundgesetzes von der Unantastbarkeit der Menschenwürde. Es wird außerdem das christliche Menschenbild zum Zentrum der europäischen (CDU) beziehungsweise abendländischen (CSU) Identität erklärt. An dieser Stelle treten mehrere Probleme auf. Obwohl die Idee universaler Menschenwürde ein zentraler Bestandteil des Menschenbildes ist, das Christen kennzeichnet, kann man nicht davon absehen, dass dieses Menschenbild die „politische Ethik“ (Ernst Troeltsch) in der Geschichte des Christentums nur sehr indirekt geprägt hat. Sehr viele verschiedene politische Ordnungen sind in der Vergangenheit schon als christlich gerechtfertigt worden. Oft wurden aus anderen Quellen stammende Rechtfertigungen etwa auch der Sklaverei, Leibeigenschaft, des Glaubenszwanges nur entlehnt und oberflächlich christlich überformt. Die Experimente wiederum, aus dem Christentum direkt staatliche Ordnung abzuleiten, sind oft höchst problematisch und sicherlich nicht anziehend für die Gegenwart. „Die Lehren, die der Staat der Wiedertäufer, der Cromwell’schen Heiligen und in anderer, aber ebenso christlicher Weise der Jesuitenstaat in Paraguay gegeben haben, sollten nicht vergessen werden.“ (Ernst Troeltsch).

Unbedachte Inanspruchnahme

Aber noch wichtiger als die Kritik an dieser allzu einfachen Inanspruchnahme der Idee universaler Menschenwürde für das Christentum, die zumindest durch selbstkritische Bemerkungen über die Schwierigkeiten der christlichen Kirchen und Parteien mit den Kodifikationen der Menschenrechte bis weit ins zwanzigste

Jahrhundert hinein angereichert werden müsste – noch wichtiger als dies ist eine Relativierung der Gleichsetzung des Christlichen mit dem Europäischen. Europa war in seiner Geschichte nicht so homogen christlich, wie es eine romantische Sichtweise gerne hätte. Juden und Moslems, Elemente vorchristlicher Religiosität in den oft nur oberflächlich christianisierten Ländern Europas und Nachwirkungen des antiken Polytheismus verkomplizierten immer schon das Bild. Überhaupt war das Christentum in seinen ersten Jahrhunderten nicht vornehmlich in Europa verankert. Diese historische Reminiszenz ist deshalb von enormer aktueller Bedeutung, weil wir im Zeitalter einer rapiden Globalisierung des Christentums leben. Ein afrikanischer Beobachter hat insofern völlig treffend die gegenwärtige Phase eine Erneuerung einer nicht westlichen Religion genannt. Schon allein aus demografischen Gründen nimmt das Christentum gegenwärtig sehr stark zu – hinsichtlich der Zahl der Gläubigen also. Hinzu kommt, dass entgegen den Erwartungen der Kritiker des Kolonialismus, die das Christentum als Implantat des Westens ohne Zukunft in fremder Umwelt betrachteten, nach dem Ende der Kolonialherrschaft in Afrika sich die Ausbreitung des Christentums auch durch Konversionen erst richtig beschleunigte. Auch in Asien gibt es erstaunliche Erfolgsgeschichten des Christentums, am spektakulärsten wohl in Südkorea. Es sieht also so aus, als seien wir Zeitgenossen einer der intensivsten Ausbreitungsphasen des Christentums in seiner Geschichte, was wiederum die Kirchen vor ganz neue Probleme stellen wird, die aus dieser geografischen und demografischen Schwerpunktverlagerung folgen. Wie auch immer sich dies genau verhält – die immer schon falsche Identifizierung des Christentums mit Europa oder dem Abendland oder dem Westen wird sich in naher Zukunft weiter lockern. Das heißt aber auch,

dass ein ganz neues Licht auf das europäische Christentum fallen wird. Es werden, wenn der Glaube neu angeeignet wird in der Welt außerhalb des europäischen Kulturkreises und unter Bedingungen massenhafter Armut und Entwurzelung, bisher unbemerkte Partikularismen im europäischen Christentum aufgedeckt werden.

In einer europäischen Verfassung müsste durchaus auf Gott und das Christentum verwiesen werden, und dies nicht nur im Sinn eines historischen Erbes. Aber das muss so geschehen, dass andere Quellen von Wertbindung einbezogen werden und europäisch-christlicher Triumphalismus unterbleibt. Es wird in der Zukunft immer schwieriger werden, europäische Spezifika als christlich zu deklarieren und umgekehrt das Christliche für europäische Identitätsbildung in Anspruch zu nehmen.

Wertegeneralisierung und Recht

Der letzte Satz, der natürlich auch auf die gleichzeitige Expansion des Islam und seine zunehmende Präsenz in Europa anspielt, leitet zum zweiten Problempunkt über. Wie nämlich kann ein christliches Menschenbild auch im Inneren einer Gesellschaft so vertreten werden, dass es inklusiv und nicht exklusiv wirkt, das heißt, wie kann es zum angestrebten Wertekonsens in einer religiös pluralen und zudem von massiven Säkularisierungstendenzen geprägten Gesellschaft beitragen? Die Antwort auf diese Frage lautet eindeutig: durch Wertegeneralisierung. Mit diesem Begriff wurde in der Soziologie von Talcott Parsons ein Prozess der wechselseitigen Modifikation von Wertetraditionen bezeichnet. Es geht also nicht um die Ausbreitung einer Tradition oder um die bloße – statische – Feststellung von Gemeinsamkeiten zwischen mehreren solchen Traditionen, sondern um einen dynamischen Vorgang, in dem Gemeinsamkeiten erst entdeckt und neu artikuliert werden.

Obwohl man, mit oben genannten Einschränkungen, die Menschenrechte wohl als Erzeugnis der jüdisch-christlichen Tradition ansehen darf, heißt das nicht, dass andere Traditionen nicht im Licht dieses Wertes reinterpretiert werden oder vielmehr sich selbst reinterpretieren könnten. Bei einer solchen Reinterpretation wird den Menschen keine Abkoppelung von der emotionalen Bindekraft ihrer Religion zugemutet wie bei bloß rationalistisch-intellektualistischen Versuchen, ein gemeinsames Ethos zu formulieren. Je mehr sich die lange herrschende Erwartung, Modernisierung führe mit innerer Notwendigkeit zur Säkularisierung, als immer schon unzulänglich und irreführend erweist, desto mehr wird es nötig sein, institutionelle Formen für solche Prozesse der „Wertegeneralisierung“ zu finden. Dazu findet sich in den Programmen nichts Wegweisendes. Die sich regelmäßig auf Einladung des Bundesinnenministers treffende „Islamkonferenz“ scheint einen Versuch in diese Richtung darzustellen. Die Beteiligung der Christen an solchen Prozessen eines neuen Dialogs, vor allem mit dem Islam einerseits und mit dem Säkularismus andererseits, auf mittlere Sicht aber auch verstärkt mit den Formen süd- und ostasiatischer Religiosität, ist eine dringende Aufgabe; sie wird einen ähnlichen Druck auf das Selbstverständnis der Christen zwischen faktischem Partikularismus und angestrebtem Universalismus ausüben, wie er von der Globalisierung des Christentums zu erwarten ist. Allzu leicht fließen in die programmatischen Texte der Parteien Formulierungen ein, die die gegenwärtigen gesellschaftlichen Veränderungen mehr als Verfall bezeichnen und ohne sorgfältigen historischen Vergleich von zunehmender Verwahrlosung sprechen.

Diese Wertegeneralisierung ist für das gesellschaftliche Leben zentral. Sie steht allerdings neben einer anderen Form gesellschaftlichen Umgangs mit Plurali-

tät. Die Pluralität kann in Richtung wechselseitigen Lernens voneinander ausgeglichen werden; sie kann aber auch schlicht eingeklammert werden. Für die europäische Rechts- und Politikgeschichte ist die Einsicht zentral, dass tief reichende Unterschiede der Weltanschauung sich weder auf Dauer unterdrücken noch in einer idealen Zukunft völlig aufheben lassen, sondern der friedliche Umgang mit ihnen nur durch ihre Anerkennung erreicht werden kann. Dies setzt im Recht, insbesondere aber in den Verfahren politischer Beteiligung wie im Wahlrecht eine Einigung auf Prozeduren und eine Bereitschaft voraus, sich an diese Prozeduren zu halten, selbst wenn das Ergebnis nicht den eigenen Bestrebungen entspricht. Es handelt sich hierbei um eine „Prozeduralisierung“. Eine solche Prozeduralisierung, die Rechtsgehorsam und Toleranz erfordert, ist nicht wertfrei, verschiebt aber den Dissens auf eine höhere Ebene. Die primären Wertbindungen bleiben hier untangiert; es bedarf nur der allgemeinen Einwilligung in geteilte Prozeduren.

Es gibt keine prinzipielle Alternative zwischen diesen beiden Formen des Umgangs mit einer Pluralität der Werte: Wertegeneralisierung und Prozeduralisierung. Es war eine Sackgasse der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, eine solche prinzipielle Alternative zu unterstellen. Eine demokratische *Gesellschaft* bedarf sehr wohl des dynamischen Prozesses öffentlicher Auseinandersetzung über Werte. Der öffentliche Raum sollte daher nicht – wie in der Vision der Säkularisten – von allen Äußerungen und Symbolisierungen der partikularen Wertetraditionen frei gehalten werden. Im Gegenteil wäre die Präsenz vielfältiger Äußerungen und Symbolisierungen gerade wünschenswert, um den Prozess wechselseitigen Lernens in Gang zu setzen. Aber ein demokratischer *Staat* bedarf auch der eindeutigen und unbe-

dingt geltenden Rechtsordnung, an die alle sich zu halten haben, was immer die partikulare Wertetradition ist, an die sie sich gebunden fühlen. Ein dogmatischer Liberalismus sieht nur das zweite Prinzip, ein leichtfertiges Plädoyer für Werteorientierung in der Politik nur das erste. Es geht aber um das Zusammenwirken beider Prozesse – und natürlich um die Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche.

Die Forderung nach Werteorientierung in der Politik wird in der Tat dort illegitim, wo dem anderen anderes abverlangt wird als ein Konsens in den Werten, die unsere Rechts- und Verfassungsordnung tragen. Niemand ist verpflichtet, in den gegenwärtigen in Deutschland üblichen Lebensformen das Heil zu sehen. Bei den Debatten über eine deutsche Leitkultur ist es oft verwunderlich, wie historisch kurzsichtig dort argumentiert wird. Es werden Dinge zur kulturellen Selbstverständlichkeit erklärt, die es vor fünfzig Jahren noch keineswegs waren – von der Koedukation über die Gleichberechtigung der Geschlechter bis zur Toleranz gegenüber offener Homosexualität. Es gilt deshalb strikter zu unterscheiden zwischen den Anforderungen der Rechtsordnung, aus denen die obligatorischen Verhaltenserwartungen folgen, und den Chancen eines kulturellen und intellektuellen Prozesses der Auseinandersetzung über Werte, der ein offenes Ende hat und allen Beteiligten Veränderungen nahelegt. Gerade auch aus katholischer Perspektive kann man eine große Chance für die Botschaft des Evangeliums erwarten, wenn sie sich, von Nützlichkeitsrhetorik, Abendlandideologie und Selbstbeweihräucherung gereinigt, in den Auseinandersetzungen der Gegenwart über wertorientierte Politik auf diese Weise Gehör verschafft.

Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 4. Mai 2007 in Bonn zurück.