

Wolfgang Bergsdorf

Bei der Frage einer Rückkehr der Religion hat man gerade im letzten Jahr höchst widersprüchliche Eindrücke auf sich wirken lassen. Auf der einen Seite gab es in London und Madrid und anderswo Ausbrüche terroristischer Gewalt, deren Motive in religiöser Verkleidung präsentiert wurden. Zweck dieses Terrorismus ist die Verbreitung von Angst und Grauen. Deshalb ist der Erfolg dieser Anschläge verbunden mit einer größtmöglichen Zahl von Opfern, deren Religionszugehörigkeit übrigens für die Täter vollständig irrelevant ist.

Auf der anderen Seite stand die Faszination von der großen Zahl der Menschen, die am Leiden und Sterben des polnischen Papstes Johannes Paul II. Anteil genommen haben. Auch die Wahl des deutschen Papstes Benedikt XVI. und seine Auftritte bei dem Weltjugendtreffen in Köln waren Welt-Medienereignisse allererster Ordnung. 250 Millionen Menschen haben den Gottesdienst mit dem Papst in Köln am Fernsehbildschirm verfolgt. Dies hat der europäischen Öffentlichkeit demonstriert, dass gerade die katholische Kirche fähig ist, vielleicht weil sie über das charismatische Amt des Papstes verfügt, Faszination auszustrahlen und vor allem junge Leute für die Kirche zu begeistern. Aber auch die evangelische Kirche in Deutschland hat mit der Einweihung der wieder aufgebauten Frauenkirche in Dresden eine nationale Perzeption erreicht.

Wer die Medien aufmerksam beobachtet und den Buchmarkt analysiert, der

weiß, dass der Ratsvorstand der EKD, Bischof Wolfgang Huber, Recht hat mit der Bemerkung: „Es gibt heute kaum einen kulturellen oder gesellschaftlichen Bereich, in dem man mehr Zeichen für die Wiederkehr des Religiösen beobachten kann.“ (*Rheinischer Merkur*, 10. November 2005) Zunächst einmal fällt die Abwesenheit eines aggressiven Atheismus im öffentlichen Diskurs auf. Sodann, gerade in den neuen Bundesländern, eine erstaunliche Offenheit der Medien für kirchliche Ereignisse. Auf dem Buchmarkt wächst das Segment der spirituellen Literatur unübersehbar. Auch in der Politik bewegt sich etwas: Das beginnt mit der Formulierung von Bundespräsident Horst Köhler: „Gott schütze unser Land.“ Es ist schon Jahrzehnte her, dass der ökumenische Gottesdienst anlässlich des ersten Zusammentritts des Deutschen Bundestages so viele Spitzenpolitiker gesehen hat. Schließlich gibt es immer mehr Veranstaltungen, auf der Soziologen, Politikwissenschaftler, Theologen und Politiker der Frage nachgehen, ob und warum das Interesse an religiösen Fragen und Themen gewachsen ist.

Auch das einundzwanzigste Jahrhundert wird keine Epoche werden, in der Kriege, Konflikte und gewaltsame Auseinandersetzungen aussterben werden. UN-Generalsekretär Kofi Annan hat in seiner Millenniums-Deklaration unter dem Titel „Wir, die Völker: Die Rolle der Vereinten Nationen im einundzwanzigsten Jahrhundert“ zur „gemeinsamen Verantwortung für die Zukunft der Welt“ auf-

gerufen. Annan zeigt auf, dass Armut, Bevölkerungswachstum, Analphabetismus, Aids, Verstädterung, Waldsterben, Klimawandel, Nahrungsmittelengpässe und Wassernot für die Menschheit als Ganzes eine Bedrohung darstellen. Armut und Not seien auch künftig zusätzliche Ursachen zahlreicher bewaffneter Konflikte, die das Elend noch verschlimmern würden.

Nach den Vorstellungen des UN-Generalsekretärs sollen sich die Völker der UN verpflichten, bis zum Jahre 2015 die Zahl der Menschen zu halbieren, die unter extremer Armut leiden. Das ist heute jeder sechste Mensch. Bis dahin sollen auch die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, dass jedes Kind eine Grundschulbildung erhalten kann. Dafür wären pro Jahr sieben Milliarden Dollar nötig. Schließlich soll die Wassernot bekämpft werden. Mehr als eine Milliarde Menschen haben keinen Zugang zu sauberem Trinkwasser, und mehr als die Hälfte der Menschheit lebt ohne ausreichende sanitäre Einrichtungen. Auch hier sollte sich nach den Vorschlägen Annans die Weltgemeinschaft vornehmen, in den nächsten fünfzehn Jahren diese Zahlen zu halbieren.

Stoff für Konflikte

Die für das einundzwanzigste Jahrhundert entworfene Tagesordnung der Vereinten Nationen macht klar, dass der Menschheit der Stoff für ernste Konflikte nicht ausgeht. Die Weltreligionen kommen als Konfliktursachen in dieser Tagesordnung nicht vor. Dies ist interessant und verdient Aufmerksamkeit. Denn in der politischen und wissenschaftlichen Diskussion spielt die These vom Kampf der Kulturen eine fast dominante Rolle, die der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel Huntington in den neunziger Jahren entwickelt hat.

An dieser seit Jahren mit polemischer Schärfe geführten weltweiten Debatte ha-

ben sich zahlreiche Wissenschaftler und Politiker beteiligt. Man kann sie in zwei Gruppen einteilen. Die erste Gruppe ist der Meinung, dass uns ein Urteil über eine andere Kultur und Religion nicht zustehe, die andere zweite vertritt die These, dass alle Kulturen und Religionen sich auf den Weg zu Menschenrechten und anderen globalen Wertmaßstäben gemacht hätten. Die Diskussion um diese beiden Blickrichtungen hat inzwischen Fixpunkte eines interessanten interkulturellen Konsenses erkennen lassen. Die politikwissenschaftliche Theorie der internationalen Beziehungen hat sich mittlerweile längst von dem atlantikzentrierten Weltbild gelöst und neigt sich einem Kulturrelativismus zu. Jede Gemeinschaft setzt ihre eigenen Werte, ob im internationalen Verbund oder in transnationalen Verbindungen. Die Legitimität dieser Wertsetzung ist anderen Gemeinschaften gegenüber nicht begründungspflichtig. Doch haben die Vertreter dieser Position nie gezögert, Kinderarbeit, Verhaftung und Gefängnis ohne förmliches Gerichtsverfahren, Beschneidung von Mädchen, Prügelstrafe und Amputation als Strafen aus der Sicht eines liberalen und humanitären Gesellschaftsverständnisses abzulehnen.

Zweifellos ist es Huntington mit seiner Kulturkampf-These gelungen, auf die grundsätzliche Bedeutung von Kultur und Religion für die internationale Politik aufmerksam gemacht zu haben.

Das ist neu und erfreulich, weil die möglichen kulturellen Konfliktursachen im Zeitalter der Globalisierung und wachsender internationaler Verflechtung eine besondere Aufmerksamkeit beanspruchen können. Huntingtons These hat eine Debatte über kulturelle Konfliktlinien zu Stande gebracht, die etwa Henry Kissinger in seinem Standardwerk *Diplomacy* von 1994 noch ignorierte.

Der Tübinger Philosoph Otfried Höffe macht darauf aufmerksam, dass sich die Gesellschaftsformen der Gegen-

wart kampflos verbreiten, gewissermaßen durch Suggestion. Wo sich aber nur einzelne Religionen oder politische Ideologien ausweiteten, erreichten die Gemeinsamkeiten noch keineswegs den Rang einer Zivilisation. Die international vorherrschende Zivilisationsform sei vielmehr gegen Glaubens- und Heilsfragen indifferent, „multireligiös verträglich“ und deswegen auch globalisierungsfähig und globalisierungsberechtigt. Die globale Zivilisationsform erlaubt ein hohes Maß an Eigenständigkeit von Teilgesellschaften, Kulturen und Religionen und damit eine Vielfalt gesellschaftlich-kultureller Differenzen und Kontraste.

Huntingtons Kulturkampf-These muss sich auch entgegenhalten lassen, dass die Zahl der Kriege innerhalb seiner Kulturreiche zu groß ist und auch die Zahl militärischer Allianzen von Akteuren einander fremder Kulturreiche, als dass ein neuer Blockbildungsprozess überzeugend behauptet werden könnte.

Hinzu kommt ein weiterer Einwand, der aus der Beobachtung einer politischen Renaissance der Religionen resultiert. Dieser Bedeutungszuwachs der Religionen ist in allen Teilen der Welt zu beobachten, nur in Europa nicht. Huntington spricht in diesem Zusammenhang von einer Resäkularisierung der nationalen Identität. Die Renaissance der Religionen hat in der Tat die Grundlage geschaffen für stärkere Empathien mit über nationale Grenzen hinweg existierenden religiösen Gemeinschaften. Aber dass säkulare Identität durch religiöse Identität ersetzt würde, das lässt noch nichts behaupten, und es spricht auch nichts dafür, dass eine solche Behauptung in absehbarer Zukunft konsensfähig wird. Denn allzu oft werden religiöse Auseinandersetzungen zu politischen Konflikten, indem die politische Führung religiöse Bindungen für ihre politischen Zwecke instrumentalisiert. Oft liegt die Dritte Welt mit sich selbst im Krieg. Eine neue

Weltordnung entsteht jedenfalls nicht entlang kultureller und religiöser Konfliktlinien, sondern zu beobachten ist eine Tendenz zunehmender Fragmentarisierung und Regionalisierung bei stärker werden den Tendenzen wirtschaftlicher und kommunikations-technologischer Globalisierung.

Renaissance der Religion und Kräftigung des Nationalstaates

Relevant für die Politik im einundzwanzigsten Jahrhundert erscheinen die Beobachtungen aus vielen Teilen der Welt, die zwei Wiedergeburten konstatieren: die Renaissance der Religion und die Kräftigung und Modifizierung des Nationalstaates. Beides sind Institutionen, denen Denker des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts oftmals ein baldiges Ende vorausgesagt haben. In den vierziger Jahren hatten die Vereinten Nationen zum Beispiel weniger als fünfzig Mitglieder. Heute sind es mehr als 180. Dies macht deutlich, dass auch die Menschen des einundzwanzigsten Jahrhunderts auf ethnische Differenzen setzen.

Vermutlich ist es eine anthropologische Grundkonstante, dass Menschen kulturelle Nischen brauchen, in denen sie ihren eigenen Traditionen begegnen, sie fortentwickeln und sich so heimisch fühlen.

Die Zukunftsfähigkeit des Nationalstaates ist in der politischen und politikwissenschaftlichen Diskussion oft debattiert worden. Allerdings ist der Begriff Nationalstaat besonders unscharf. Eine Nation ist zuvörderst eine kulturelle Einheit und für die Menschen eine Quelle der Identität. Der Staat hingegen ist eine politische Einheit und für die Menschen eine Quelle der Autorität. Es gibt keinen logischen Grund dafür, dass diese beiden Einheiten identisch sein müssen.

Und tatsächlich waren viele Staaten in der Vergangenheit multiethnische Staaten. Kulturelle Vielfalt und politische Einheit waren und sind keine *contradiccio in*

adjecto. Kulturelle Autonomie und politische Integration miteinander in Einklang zu bringen – darin ist eine der wichtigsten Herausforderungen des einundzwanzigsten Jahrhunderts zu sehen.

Zentralistisch verfassten Nationalstaaten fällt dieses sehr viel schwerer als föderalistisch organisierten Ländern, deren staatliche Strukturen kulturelle Konkurrenzen zulassen. Auch eine Staatengemeinschaft wie die Europäische Union versucht die Balance zu halten zwischen Einheit und Vielfalt. Einheit ohne Vielfalt ist Diktatur, sagt Blaise Pascal, und Vielfalt ohne Einheit ist Anarchie. Die Europäische Union, die sich weder als Staatenbund noch als Bundesstaat versteht, sondern als Staatengemeinschaft mit vergleichbarer Grundwertevorstellung, ist übrigens für Huntington ein theoretisches Konzept mit praktikablen institutionellen Regeln – das wichtigste Beispiel für gelungene Konfliktlösungen. Er empfiehlt dieses Modell, das er die Konföderationslösung nennt, auch zur Lösung der Minderheits-Mehrheits-Konflikte um Tibet, Taiwan, Tschetschenien, Kaschmir, Kurdistan und Kosovo.

Europäischer Fundus

Vor mehr als siebzig Jahren schrieb der spanische Kulturphilosoph Ortega y Gasset in seinem Bestseller *Aufstand der Massen* (deutsch 1956, Reinbeck): „Spanier, Deutsche, Engländer, Franzosen sind und bleiben so verschieden, wie man nur will, aber sie haben dieselbe psychische Struktur und sind vor allem auf die gleichen Inhalte bezogen. Machten wir heute eine Bilanz unseres geistigen Besitzes, Theorien und Normen, Wünsche und Vermutungen, so würde sich herausstellen, dass das meiste davon nicht unserem jeweiligen Vaterland, sondern dem gemeinsamen europäischen Fundus entstammt. In uns allen überwiegt der Europäer bei weitem den Deutschen, Spanier, Franzosen.“

In der Tat haben das griechisch-römische und das jüdisch-christliche Erbe dem Antlitz unseres kleinen Kontinentes in den letzten zwanzig Jahrhunderten seine charakteristische Prägung gegeben. Den Griechen sind die Ideen der Schönheit, der Kunst und der Wissenschaft zu verdanken. Den Römern das Recht, die Ordnung, die Verwaltung und das Staatswesen und die Toleranz. Der jüdisch-christlichen Tradition die Idee eines einzigen Gottes, Spiritualität, Innerlichkeit und die Nächstenliebe, die sich, politisch gewandelt, im modernen Sozialstaat niederschlägt.

So können als wesentliche Bestandteile des europäischen Denkens Religion, Recht und Staat, die philosophische, künstlerische und wissenschaftliche Kultur und schließlich die ökonomische und technologische Entwicklung angesprochen werden.

Das Christentum hat das europäische Denken in ganz besonderer Weise geprägt, auch wenn es in sehr verschiedenen Formen lebte und lebt: in der liturgischen Form des byzantinischen Ostens, in der sakralen und karitativen Tradition des römischen Katholizismus, in der nordischen Innerlichkeit der protestantischen Tradition und endlich auch in den laizistischen und sogar agnostischen Formen eines durch und durch säkularisierten Christentums.

Man muss sich darüber klar werden, dass Freiheit, Frieden und Demokratie natürlich einer rechtlichen Form bedürfen, aber nicht im Recht wurzeln. Vielmehr wurzeln sie in der christlich geprägten Kultur Europas. Das ist der Grund dafür, dass die europäischen Verfassungen nicht für jede multikulturelle Beliebigkeit offen sind, dass sie vielmehr in der festen Verankerung einer christlich geprägten Rechtstradition ihrer eigenen Prinzipien so gewiss sind, dass sie auf dieser Grundlage das Andere, das Fremde, das Ungewohnte als Anregung und Bereicherung

wünschen und willkommen heißen können.

Religiöse Karte

Wer zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts einen Blick auf die religiöse Karte Europas wirft, um die religiösen Herausforderungen für die politische Kultur abzuwägen, dem fallen einige Auffälligkeiten vor allem dann ins Auge, wenn er die Zahlen der Konfessionslosen ins Visier nimmt. Sie sind in dem von der Orthodoxie dominierten Griechenland mit 0,75 Prozent am geringsten, gefolgt vom fast ausschließlich protestantischen Schweden mit 3,8 Prozent. Es schließt sich an das katholische Spanien mit 5,1 Prozent Konfessionslosen. In den ebenfalls katholischen Ländern Irland und Portugal sind es 7,4 Prozent beziehungsweise 7,5 Prozent. In den Ländern, in denen der Anteil der dominanten Religionsgemeinschaft um achtzig Prozent ausfällt wie in den katholischen Ländern – Belgien (81 Prozent), Österreich (77 Prozent) und Frankreich (67 Prozent) –, schließen die Zahlen an Konfessionslosen in die Höhe: Belgien 13,7 Prozent, Österreich 13,9 Prozent, Frankreich 21 Prozent.

Nach der deutschen Wiedervereinigung ähneln sich Deutschland und die Niederlande religionssoziologisch. Protestantische Denominationen und Katholizismus sind in beiden Ländern annähernd gleich stark, die Konfessionslosen bilden die dritte große Gruppe.

Einen Sonderfall bilden die Länder des ehemaligen Ostblocks. Im katholisch dominierten Polen kommen die Konfessionslosen auf elf Prozent, in Ungarn sind es achtzehn Prozent. Im Orthodoxie-dominierten Russland bilden sie mit 53,8 Prozent die absolute Mehrheit. In der Ukraine bekennen sich zur Orthodoxie nach sieben Jahrzehnten Kommunismus nur noch 22 Prozent der Bevölkerung, konfessionslos sind siebzig Prozent der Bevölkerung. Das ehemals katholische

Tschechien bildet mit 76 Prozent Konfessionslosen die Spitze.

Die Zahlen verdeutlichen die höchst unterschiedlichen Resonanzböden für religiöse Herausforderungen an die politische Kultur.

Wer nur die Konfessionslosigkeit ins Blickfeld nimmt, also die Absage an eine kirchliche Bindung, muss die Frage nach der Rückkehr der Religion in die meisten Gesellschaften des alten wie des neuen Europas eher negativ beantworten. Komplettiert wird das Bild, wenn man demoskopische Befunde – hier beispielhaft für Deutschland – einbezieht.

In Westdeutschland sank der Anteil der Konfessionsangehörigen in der Zeit von 1980 bis 2001 von neunzig Prozent auf 81 Prozent, in Ostdeutschland in der Zeit von 1992 bis 2001 von 38 Prozent auf 26 Prozent. Nur noch eine Minderheit bezieht aus ihrem Glauben Trost und Kraft, in Westdeutschland sind es 45 Prozent, in Ostdeutschland 21 Prozent. Diese Zahlen sind der letzten Befragungswelle der internationalen Wertestudie entnommen, die in diesem Themenkomplex sicherlich die zuverlässigsten Vergleichswerte ausgewiesen hat. Eine weitere Frage an einen repräsentativen Querschnitt der Bevölkerung lautete: „Einmal abgesehen davon, ob Sie in die Kirche gehen, würden Sie sagen, Sie sind ein religiöser Mensch?“ Alternativen: kein religiöser Mensch, überzeugter Atheist, unentschieden. 1990 bezeichneten sich in Westdeutschland 54 Prozent als religiöse Menschen, 2001 stieg ihr Anteil auf 64 Prozent. In Ostdeutschland war ein solches Wachstum nicht zu beobachten. 1992 bezeichneten sich dort 26 Prozent als religiös, 2001 waren es 25 Prozent. Dies sind interessante Zahlen, denn sie zeigen, dass die Zahl der „religiös Unmusikalischen“ (Max Weber) in Westdeutschland zurückgegangen ist, man also von einer Renaissance der Religion sprechen kann, obgleich die Zahlen der Konfessionsangehörigen rückläufig

sind, wenn seit wenigen Jahren auch mit gebremster Geschwindigkeit.

„Christliche Demokratie“

„Christliche Demokratie“ ist ein stark interpretationsanfälliger Begriff. Als Erstes muss das Missverständnis ausgeschlossen werden, dieser Terminus bilde eine wie auch immer geartete Alternative zur Demokratie als einer Regierungsform, die mit der Implosion des kommunistischen Systems ihren weltweiten Siegeszug angetreten, aber noch lange nicht beendet hat. Vielmehr meint „christliche Demokratie“ die Anstrengungen von christlich inspirierten Menschen, sich zu Parteien zusammenzuschließen, um ihre von Christentum geprägten Positionen in den politischen Prozess einzubringen. Was unter diesem Begriff zusammengefasst wird, ist das Ergebnis der politischen Geschichte Kontinentaleuropas. Die Tradition Großbritanniens, überhaupt das politische Denken der angelsächsischen Welt, aber auch Skandinaviens, kann mit dem Begriff „christliche Demokratie“ bis heute nichts anfangen. Das hat historische und kulturelle Gründe. Denn dort, wo es nationale Staatskirchen gab wie zum Beispiel in Großbritannien und in Skandinavien, oder dort, wo die Kirche gesellschaftlich und politisch bis in die neueste Zeit hinein mächtig und bestimmt blieb wie in Spanien oder Polen, gab es keinen Anlass für die Gründung von politischen, den Kirchen verbundenen Laienbewegungen zur Verteidigung christlicher Anliegen.

Tatsächlich entwickelten sich christlich-demokratische Parteien in Italien, Frankreich, Deutschland, Österreich und den Benelux-Ländern durchweg aus konfessionellen, überwiegend katholischen Bewegungen.

Sie waren zumeist schon im neunzehnten Jahrhundert entstanden als Reaktion auf laizistische oder antiklerikale Tendenzen des modernen Staates. Später

wurden daraus – vor allem nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges – interkonfessionelle christliche Parteien. Sie gaben die frühere Abwehrhaltung auf und entwickelten in der Auseinandersetzung mit Konservativismus, Liberalismus und Sozialismus ein eigenes Projekt, ein modernes Programm und ein unverwechselbares Profil. Dadurch befähigten sie sich, Regierungsverantwortung zu übernehmen. Sie erleichterten so die Versöhnung der Kirchen und ihrer Anhänger mit dem modernen Staat.

Auf der Grundlage ihrer Regierungs-Erfahrung und als Konsequenz der damit verbundenen Verantwortung erfolgte in den vierziger, fünfziger und sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts eine weitere Öffnung: Menschen engagierten und integrierten sich in die christlich-demokratischen Parteien, für die der konfessionelle oder ideologische Impuls im Sinne einer Ethik der Gesinnung nicht mehr im Vordergrund stand, sondern ein mehr pragmatischer oder rationaler Impuls im Sinne einer Ethik der Verantwortung. Dies hatte zur Konsequenz, dass die christlich-demokratischen oder christlich-sozialen Parteien in völliger Unabhängigkeit von den Kirchen Verantwortung in Staat und Gesellschaft übernahmen.

Die politische Kultur der christlichen Demokratie basiert auf einer Idee, einer politischen Philosophie und einer Vorstellung von der Art, wie Politik gestaltet werden soll. Die Idee ist das christliche Menschenbild, nach dem der Mensch sich vor Gott für sein Tun und Lassen zu verantworten hat und politisch der Gemeinschaft verantwortlich ist.

Weil der Mensch zur Freiheit verurteilt ist, hat er die Wahl zwischen Gut und Böse, zwischen Richtigem und Falschem. Deshalb will und kann eine am christlichen Menschenbild orientierte Politik niemals einen totalen oder gar totalitären Anspruch auf ihre allumfassende Geltung beanspruchen. Eine solche Politik ist

immer antitotalitär und antifundamentalistisch, weil sie sich der möglichen Fehlerhaftigkeit des menschlichen Erkennens im Diesseits bewusst ist. Die Idee des möglichen Irrtums ist der Kompass der christlichen Demokratie.

Identität durch Gemeinschaft

Deshalb stehen nicht die Interessen einzelner Klassen oder gesellschaftlicher Gruppen im Vordergrund der Aspirationen christlicher Demokraten, sondern die Gesellschaft des Ganzen. Dies erlaubt es den christlich-demokratischen Parteien, sich als Volksparteien zu bezeichnen. Als Volksparteien bemühen sie sich um die Integration unterschiedlichster Interessen durch Bemühung um Konsens. Die Konsensbildung, also die ständige Anstrengung nach Ausgleich und Verständigung unterschiedlicher und widersprüchlicher Interessenlagen, ist deshalb ein grundlegendes Element der christlich-demokratischen Philosophie. Auch das von christlich-demokratischen Wissenschaftlern und Politikern in Deutschland entwickelte Konzept der Sozialen Marktwirtschaft zieht den Ausgleich zwischen den Erfordernissen ökonomischer Effizienz und der labilen sozialen Gerechtigkeit, es will die Gesetze des freien Marktes mit den Geboten der sozialen Verantwortung und der ökologischen Erfordernisse versöhnen. Die Konsensbildung setzt die Fähigkeit und die Bereitschaft zum Kompromiss voraus, mit dem in vielen Teilen Europas immer noch das Prädikat „faul“ assoziiert wird. Dabei ist die Kompromissfähigkeit eine der zentralen Kategorien freiheitlicher Politik, ohne die die Demokratie auf Dauer beschädigt werden muss. So ist der Kompromiss auch ein Erfordernis der Tugend politischer Klugheit.

Ein weiteres zentrales Element der politischen Kultur der christlichen Demokratie ist der Föderalismus. Er wird als Methode verstanden, die Notwendigkeit

der Einheit mit dem Respekt vor der Verschiedenheit zu verbinden. Es ist deshalb kein Zufall, dass der europäische Eingangsprozess in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts durch drei herausragende christdemokratische Staatsmänner in Gang gesetzt wurde, durch den Italiener Alcide de Gasperi, durch den Franzosen Robert Schuman und durch den Deutschen Konrad Adenauer. Alle drei stammten aus Randregionen ihres Landes und hatten so sehr früh und sehr intensiv Kontakt mit der Kultur ihrer Nachbarn machen können. Alle drei haben aus den Kriegen, Brüchen und nationalistischen Simplifikationen in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts den Schluss gezogen, dass allein der Zusammenschluss Europas unserem Kontinent eine sichere wie gute Zukunft zu geben vermag. Alle drei waren der festen Überzeugung, dass nach der nationalistischen Überhebung nur die Zugehörigkeit zu einer größeren Gemeinschaft die Identität der verschiedenen Nationen und Völker bewahren und entfalten kann. Die Vision der christlichen Demokratie für Europa ist deshalb eine föderalistische. Die Europäische Union ist demnach weder ein Staatenbund noch ein Bundesstaat, sondern ein Gebilde *sui generis*, das nach den Prinzipien von Subsidiarität und Solidarität gestaltet werden soll.

Solidarität und Subsidiarität sind komplementäre Prinzipien, basierend auf der katholischen Soziallehre und weiterentwickelt durch die Programmatik und Praxis der christlichen Demokratie. Sie verweisen auf das gegenseitige Angewiesensein von Personen und Gemeinschaften.

Subsidiarität heißt bei der Gestaltung des politischen Systems, dass die politischen Probleme auf der Ebene gelöst werden sollen, auf der sie entstehen oder am wirksamsten bekämpft werden können. Dabei müssen diejenigen, die von den Problemen selbst oder ihrer Lösung unmittelbar betroffen sind, beteiligt werden.

Solidarität ist das komplementäre Prinzip, das denjenigen Hilfe anbietet, die sich nichtselbsthelfen können. Solidarität wird im nationalen wie im internationalen Kontext von den christlichen Demokraten gefordert und gefördert. Der Sozialstaat wie die Zusammenarbeit mit den Ländern der Dritten und Vierten Welt verdankt diesem Prinzip unablässige Impulse.

Christlich-demokratische und christlich-soziale Parteien in den Regierungen Kontinentaleuropas nach 1945 haben ihren wesentlichen Beitrag zur Festigung der freiheitlichen Demokratie, zum Wohlstand, zum Ausbau des Sozialstaates, zur Sicherheit Europas und zum Ausbau der Beziehungen mit den schwächer entwickelten Ländern geleistet. Nach dem Einsturz der kommunistischen Strukturen findet sich in Osteuropa eine hohe Resonanzbereitschaft auf die Botschaft der christlichen Demokratie. Sie verdankt diese Attraktivität bedauerlicherweise weniger einer revitalisierten christlichen Substanz in der Bevölkerung als ihrer unmissverständlichen europäischen Orientierung.

Die Säkularität des Staates, also sein Verzicht auf transzendentale Kompetenz, ist kein historischer Zufall, sondern logische Konsequenz des christlichen Menschenbildes. Der den Bürgern vom Staat gewährten Religionsfreiheit liegt die vom Christentum getroffene Distinktion von Immanenz und Transzendenz zu Grunde, wie sie im Neuen Testament anhand der Geschichte mit der Steuermünze, die des Kaisers ist, oder in den Petrus- und Paulus-Briefen angelegt ist.

Diese Distinktion soll den Messianismus auf das Religiöse konzentrieren und die Politik aussparen. Die Absage an die Totalität des Politischen ist eine Leitidee der christlichen Demokratie für die Politik, auf die sich der freiheitliche Staat verlassen kann.

Das Christentum hat von Anfang an darauf bestanden, das Politische im Gel-

tungsbereich der Rationalität und des Ethos zu belassen, und die Hinnahme des Unvollkommenen gelehrt und ermöglicht. Das sind Leistungen von großer politischer Relevanz, auf die die Demokratie ebenso wenig verzichten kann wie auf die Gewissensbildung und Ethosbegründung durch den christlichen Glauben. Dies verpflichtet den säkularen Staat zu der Erkenntnis, dass es einen Wahrheitsbestand gibt, der dem demokratischen Minimalkonsens nicht unterworfen ist, obgleich er ihm vorausgeht und ihn dadurch ermöglicht.

Spiritualität und Menschlichkeit

Die Kirchen wiederum werden hierdurch ermutigt, von der stärksten Kraft öffentlich Gebrauch zu machen, über die sie verfügen: der Kraft ihrer inneren Wahrheit. Vermögen sie diese Überzeugungskraft nicht aufzubringen, entziehen sie der pluralistischen Gesellschaft und dem ungeheuren Orientierungsbedarf ihrer Menschen das, was niemand anders zu leisten vermag: ihre geistigen Grundlagen, ihre Spiritualität, ihre Menschlichkeit und ihre Freiheit. Die Kirchen müssen gerade in der pluralistischen Gesellschaft verdeutlichen, dass die Bedeutungskerne vieler scheinbar weltlicher Begriffe wie Menschenrechte, Menschenwürde, Freiheit und Frieden auf die christliche Botschaft, auf christliche Motive wie Gottesebenbildlichkeit, Nächstenliebe, die Freiheit zu Gott und das göttliche Friedensgebot zurückgehen.

Die Kirche wäre schlecht beraten, sich der Säkularisierungstendenz *nolens volens* anzupassen und die Spiritualität in den Hintergrund geraten zu lassen: Das wäre möglicherweise das Resultat, wenn sie sich zu einer Sozialagentur degradieren ließe, die jenes Mindestmaß an Menschlichkeit anbietet, das die Gesellschaft anders nicht zu erzeugen versteht. Selbstsäkularisierung der Kirche wäre auch eine Politisierung des Glaubens, ein Miss-

brauch der christlichen Botschaft für politische Zwecke welcher Art auch immer. Die Verkündigung verfehlt ihr Ziel, wenn sie sich vom Absoluten wegbewegte und sich auf das Relative konzentrierte, sie entzöge damit der Demokratie den ethischen Dienst, auf den diese Staatsform mehr als andere angewiesen ist. Das heißt natürlich nicht, dass die Verkündigung das historische Wirkungsfeld abwerten oder sich darin verlieren dürfte. Sie hat sich vielmehr darin zu bewähren, dass sie in der geschichtlichen Wirklichkeit das Absolute zu einer gestaltenden und leitenden Kraft werden lässt.

Der Kirche gilt der Rat zu verstehen, dass die pluralistische Demokratie trotz der Säkularität des Staates ihr bester Verbündeter sein kann, wenn es darum geht, aus der Orientierungsnot der Menschen herauszufinden. Denn keine andere Staatsform garantiert der Verkündigung auf Dauer bessere Chancen. Es ist richtig: Die Demokratie beschäftigt sich mit den Fragen nach dem Richtigen, indem sie begrifflich Wahrheit durch Mehrheit ersetzt. Sie hetzt von Wahltermin zu Wahltermin und hat nur eine begrenzte Leistungsfähigkeit.

Diese Unzulänglichkeiten der Demokratie bewirken allerdings auch ihre größte Leistung: Die Demokratie verhindert, dass sich eine politische Idee verabsolutiert, sie trägt dafür Sorge, dass die Konkurrenz der Ideen um die beste Gestaltung der Politik zu einem lebendigen wie gedeihlichen Austrag gelangt und in dessen Folge ein menschenwürdiges Zusammenleben herbeiführt. Demokratische Herrschaft bedeutet nicht nur Herrschaft auf Zeit, sondern auch politisch begrenzte Herrschaft.

Demokratische Politik muss Tabuzonen berücksichtigen, sie kann nicht in

die dem Bürger vorbehaltenen Entscheidungsbereiche eingreifen, sie will sich den Menschen nicht als Objekt total verfügbar machen. Und das ist der Grund, weshalb der totale, der transzendenten Anspruch des christlichen Glaubens und der zeitlich und inhaltlich begrenzte Anspruch demokratischer Politik einander bedingen.

Nur die pluralistische Demokratie erlaubt auf Dauer, der eigenen Wahrheit gemäß zu leben, für die christliche Botschaft einzutreten, für unseren Glauben auch im Alltag und in der Öffentlichkeit einzustehen. Das ist eine ungeheure Chance für die christliche Demokratie, ihre Positionen in das Spannungsfeld von Gesellschaft und Politik einzubringen. Dies wird allerdings in der pluralistischen Gesellschaft nur dann gelingen, wenn Christen das Paulus-Wort ernst nehmen: „Ich glaube, darum rede ich.“ (2. Kor 4,13)

Der österreichisch-amerikanische Wissenssoziologe Peter L. Berger hat schon vor zwanzig Jahren unter dem schönen Titel *Auf den Spuren der Engel* die Wiederentdeckung der Transzendenz in der modernen Industriegesellschaft analysiert und prognostiziert. Er berichtet darin die Geschichte eines Arbeiterpriesters im Elendsquartier einer europäischen Großstadt. Gefragt, warum er sich gerade diese Mühsal ausgesucht habe, antwortete er: „Damit das Gerücht von Gott nicht verloren geht.“ Der Zusammenbruch der kommunistischen Diktaturen in Osteuropa und der Sowjetunion, die Befreiung von vielen Millionen Menschen aus den Fesseln des Totalitarismus sind auch religiös zu entziffernde Spuren, die auf das Prinzip Hoffnung verweisen, von dem die politische Kultur der christlichen Demokratie lebt.