

III. GESELLSCHAFTLICHE INSTITUTIONEN ALS TRÄGER POLITISCHER VERANTWORTUNG

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER

Politische Parteien: Aufgabe und Funktion in der Demokratie. Eine kritische Sicht auf das gegenwärtige Bild der Parteiendemokratie

»Politikverdrossenheit« wurde 1992 zum »Wort des Jahres« gekürt. Die Häufigkeit seiner Benutzung scheint inzwischen nicht abgenommen zu haben. Auch inhaltlich dürfte sich das mit ihm Gemeinte nicht verändert haben: Im Begriff »Politikverdrossenheit« ist in der öffentlichen Diskussion eine diffuse, eher resignativ-enttäuschte Zustandsbeschreibung unserer Gesellschaft im Blick auf ihr Verhältnis zu Staat, Politik, Parteien und Demokratie impliziert. Schon in den siebziger Jahren hatte das Unbehagen an den (partei-) politischen Konstituenten unserer Gesellschaft zur (inneren) Emigration der Bürger, »teils in Bürgerinitiativen und soziale Bewegungen, teils auch in gemütliche Privatpolitik«¹ geführt. Das mit dem Begriff »Politikverdrossenheit« angezeigte gegenwärtige Interesse der Öffentlichkeit an der Politik setzt sich von der damaligen Reaktion richtungweisend dadurch ab, daß Politisierung auf Abkehr von der Politik selbst zielt. Der in dieser Tendenz liegende Widerspruch wird nicht bemerkt, sondern durch das als intuitiv plausibel unterstellte Ressentiment »gegen das Bonner Establishment« und die pauschalierende Kritik an Politik im besonderen und Demokratie im allgemeinen neutralisiert.

¹ *Claus Leggewie*, Im Zweifel für den Angeklagten. Fünf Thesen zur politischen Klasse, in: *Gunter Hofmann/Werner A. Perger (Hrsg.)*, Die Kontroverse. Weizsäcker Parteikritik in der Diskussion, Frankfurt am Main 1992, 82–91, hier 82.

Diese bloß auf Destruktion abzielende, mehr an der Kritik als am konstruktiven Gegenentwurf orientierte Einstellung gegenüber der »herrschenden«, der »politischen Klasse« bildet den Hintergrund für die allenthalben und in verschiedensten Schattierungen laut werdende Parteischelte. Diese Parteienkritik wurde – so schien es vielen – durch die parteikritischen Äußerungen des damaligen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker² aus dem Jahr 1992 zumindest verbal auf einem hohen Niveau gerechtfertigt. Der sog. »Parteienstaat« war damit endgültig ins Gerede gekommen, seine Kritik gleichsam amtlich-offiziell sanktioniert. Ein Teil der immer wieder vernehmbaren Kritik zielt auf Schwächen ab, die der politische Alltagsbetrieb nach aller Erfahrung wahrscheinlich unvermeidlich mit sich bringt, wie etwa »Rekrutierung und Arbeitsweise der Berufspolitiker«, »Parteienfinanzierung über die Politikerbesoldung und die Parlamentsreform«³ bis hin zur Repräsentanz von Parteivertretern in öffentlichen Gremien wie Sparkassen und Funkhäusern. Ebenso wird kritisiert, daß nicht inhaltliche Beteiligung an der Diskussion über die großen geistigen Orientierungsfragen unserer Gesellschaft, sondern der Kampf um Posten und Parteiinteressen an die Öffentlichkeit dringt⁴. Nicht Orientierung am Gemeinwohl bei der Suche nach der bestmöglichen Lösung für anstehende Probleme, sondern Instrumentalisierung der Probleme für das Machtstreben stehe, so der Vorwurf, im Vordergrund. Darüber hinaus trifft ein Hauptpunkt der Kritik die Parteien in ihrem Machtgebahren: Zum einen im Blick auf die völlig überzogene Erweiterung ihres Einflußbereiches »in die Freiräume bürgerschaftlicher Selbstbestimmung hinein«⁵; zum anderen auf die allzu weite Ausdehnung ihrer Macht in Richtung des Politisch-Staatlichen, so daß sie »längst Teil, ja Hauptteil der – wenn auch nicht verfassungsrechtlich vorgesehenen – Staatlichkeit«⁶ geworden seien. Dadurch würden sie, so formuliert es der damalige Bundespräsident, ihren grundgesetzlichen Auftrag, Verbindungsglied zwischen dem Willen des Volkes und den staatlichen Organen zu sein, fundamental gefährden.

Ohne mit dieser Aufzählung der Kritikpunkte Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen, macht deren kurze Nennung bereits deutlich, daß

² Richard von Weizsäcker im Gespräch mit Gunter Hofmann und Werner A. Perger, Frankfurt am Main 1992.

³ Leggewie, Im Zweifel, 84 (Anm. 1).

⁴ Vgl. Weizsäcker, 152 (Anm. 2).

⁵ Jürgen Rüttgers, Neue Grenzen der Politik. Von der notwendigen Selbstbeschränkung der Parteien, in: Gunter Hofmann/Werner A. Perger (Hrsg.), Die Kontroverse (Anm. 1), 92–102, hier 92.

⁶ Vgl. Weizsäcker, 142 (Anm. 2).

es sich hier nicht nur um oberflächliche Bagatellkritik handelt, der man von seiten der Parteien angelegentlich nachgehen sollte. In der Kritik zeigt sich, daß in der gegenwärtigen Parteienkritik durchaus wesentliche Aspekte des Parteienstaates tangiert sind. Zwar trifft die kritische Analyse (derzeit noch) nicht die (Parteien-) Demokratie als solche und bestreitet nicht deren Existenzberechtigung überhaupt. Sie hofft noch auf die prinzipielle Reformfähigkeit und -bereitschaft der Parteien, ihre Machtansprüche freiwillig selbst zu beschränken. Auf jeden Fall ist die Beschäftigung mit dieser Problematik dringlich, will man nicht den Parteienstaat als unverzichtbare politische Errungenschaft der Geschichte für die Gegenwart leichtsinnig aufs Spiel setzen.

Die folgenden Überlegungen setzen hier an: Zuerst soll die unverzichtbare Notwendigkeit von Parteien für die freiheitlich-pluralistische Demokratie aufgezeigt werden, sodann wird die gegenwärtige Problematik des Parteienstaates im jeweils größeren Kontext anthropologisch und soziologisch verortet, bevor aus einer doppelten Perspektive der Versuch einer Entflechtung der Gesamtproblematik unternommen werden soll.

I. ZUR NOTWENDIGKEIT VON PARTEIEN FÜR DIE MODERNE DEMOKRATIE

Es gibt, so betont u. a. *Claus Leggerwie* zu Recht, »keine Alternative zu politischen Parteien in demokratischen Massengesellschaften. Wir brauchen sie dringend, und daß sie starken politischen Einfluß haben, ist selbstverständlich.«⁷ Wie läßt sich diese These begründen? Welcher anthropologisch-ethische Sinngehalt der Demokratie macht in der Demokratie die Mitwirkung von unterschiedlichen Parteien am Meinungsbildungsprozeß der Gesellschaft notwendig, und welche gesellschaftlich-strukturellen Bedingtheiten der Demokratie bestätigen dies?

1. *Freiheit und Pluralismus: Zur anthropologisch-ethischen Dimension von Demokratie*

Der anthropologisch-ethische Sinngehalt von Demokratie läßt sich focusieren in den Werten Freiheit und Pluralismus. Parteien wiederum erscheinen als Modus der Konkretisierung dieses Sinngehalts von Demokratie. Im folgenden sind diese Elemente der Demokratie näher zu bedenken, um damit den Hintergrund der Überlegungen zur Parteiendemokratie überhaupt zu erhellen.

⁷ Ebd., 139.

a) Demokratie als politische Ordnung der Freiheit des Menschen

Ausgehend von dem (noch recht unpräzisen) Verständnis von Parteien als Gruppierungen, die aus der von den Staatsbürgern wahrgenommenen Freiheit zu gesellschaftlicher Aktivität und politischer Gestaltung des Gemeinwesens resultieren, liegt die Verknüpfung der folgenden Überlegung mit der Thematik der Freiheit fast zwingend nahe. Aber auch ein Blick in die neuzeitliche Geschichte der Entwicklung des Staats- und Demokratieverständnisses läßt erkennen, daß sich die moderne Demokratie in ihrem Entstehen »dem Pathos der Freiheit«⁸ verdankt. Sie ist – *real-geschichtlich* betrachtet – Ziel und Ergebnis von Befreiungskämpfen gegen den Obrigkeitsstaat: In Nordamerika war es vor allen Dingen ein Kampf für die Religionsfreiheit, in Europa stand »die Befreiung des Bürgertums aus den Fesseln der Ständegesellschaft«⁹ im Mittelpunkt mit dem Ziel, allen Bürgern Zugang zur politischen Macht zu ermöglichen. *Ideengeschichtlich* betrachtet gründet die Demokratie auf dem Grundwillen der modernen Gesellschaft zur politischen Freiheit im Sinne der wesentlichen Gleichheit aller. Wegen dieser normativen Idee ist die Benennung des angezielten Gemeinwesens als freiheitliche und menschenrechtliche Demokratie verständlich.¹⁰

Seit Platon und Aristoteles wurde in der politischen Philosophie Demokratie verstanden als ursprüngliche Herrschaft des Volkes. Im neuzeitlich-aufklärerischen Verständnis wurde das Element der Freiheit zum entscheidenden Konstituens von Demokratie. Geschichtlich gesehen hat sich diesbezüglich die Aufklärung in zweierlei Hinsicht verdient gemacht: sie hat zum einen die Selbstbestimmung der Individuen in den Vordergrund gestellt, so daß »Volkssouveränität mithin zur politischen Artikulation der individuellen Selbstbestimmung im staatlichen Verband wird.«¹¹ Alle staatliche Ordnung muß folglich ihre Legitimität aus dem Prinzip Freiheit beziehen und sich mithin in ihrer Materialität als eine freiheitliche Ordnung erweisen. »Darin liegt die nicht mehr aufgebbare

⁸ Lothar Roos, Demokratie, Demokratisierung und Menschenrechte in den Dokumenten der Katholischen Soziallehre, in: Bernhard Fraling/Manfired Mols/Felipe E. Mac Gregor (Hrsg.), Demokratie, Menschenrechte und Politische Ordnung (Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm, Teil 3), Mainz 1993, 19–74, hier 45.

⁹ Ebd., 43.

¹⁰ Vgl. Johannes Schwartländer, Menschenrechte und Demokratie, in: Günter Baadte/Anton Rauscher (Hrsg.), Christen und Demokratie, Graz/Wien/Köln 1991, 57–81, hier 57 und 68 f.

¹¹ Alexander Schwan, Ethos der Demokratie, Paderborn 1992, 56.

politische Errungenschaft der Aufklärung, der Bürgerlichen Revolution, der liberalen und der gemäßigt sozialistischen Bewegungen für die moderne Lebenswelt.«¹²

Zum anderen war es erst die Neuzeit, die diesen Gedanken so verstandener Volkssouveränität und Freiheit an die Idee zurückgebunden hat, »daß der Mensch als Mensch unveräußerliche Rechte habe«¹³. Dem liegt eine Anthropologie zugrunde, in deren Zentrum der Mensch in seiner Individualität, Einmaligkeit, Unteilbarkeit, Eigenwertigkeit und Würde steht, der zufolge der Mensch als »Person«, als »autonomes Subjekt moralischer Entscheidungen, das gerade dadurch die gesellschaftliche Ordnung aufbaut«¹⁴, als Mittelpunkt der politischen Ordnung gesehen wird. Diese neuzeitliche Perspektive auf den Menschen und auf dessen einzigartigen Wert als Individuum ist es gerade, die der Freiheit als Grundelement personalen Daseins und als einem entscheidenden Grundzug biblisch-christlicher, schöpfungstheologisch und heilsgeschichtlich begründeter Anthropologie zum Durchbruch und zur Geltung verhilft.

Dieses so auch theologisch begründbare neuzeitlich-philosophisch grundgelegte Verständnis von Freiheit als Freiheit in Bindung, als ordnungsetzende Freiheit, als »Autonomie« und Selbstgesetzgebung, setzt sich ab von zwei Fehlverständnissen von Freiheit: zum einen von einem libertaristischen Freiheitsverständnis, das Freiheit als Willkürfreiheit versteht, also als Freiheit, die sich ohne jede Bindung und nur in spontaner Orientierung am Instinkt für individuelles oder kollektives Interesse realisiert; zum anderen vom leninistisch begründeten Freiheitsbegriff, wie er etwa für die Partei- und Staatsführung der DDR galt. Sinngemäß läßt er sich so umschreiben: »Freiheit ist die Einsicht in die Notwendigkeit von Zusammenhängen und der Wille, sich diesen unterzuordnen und danach zu handeln.«¹⁵ Beide Fehlverständnisse haben mit dem Konzept der freiheitlichen Demokratie nichts zu tun.

b) Pluralismus als politische Kultur der Demokratie

Ist nun Demokratie »die politische Artikulation der individuellen Selbstbestimmung im staatlichen Verband«¹⁶, so ergibt sich daraus notwendig

¹² Ebd., 57.

¹³ *Schwartländer*, 62 (Anm. 10).

¹⁴ *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Centesimus annus*, 13,1.

¹⁵ *Klaus-Dieter Feige*, *Alptraum Freiheit – Der Traum von Demokratie in der (Ex-)DDR*, in: *Hans Wallow (Hrsg.)*, *Richard von Weizsäcker in der Diskussion. Die verdrossene Gesellschaft*, Düsseldorf u.a. 1993, 93–114, hier 93.

¹⁶ *Schwan*, 56 (Anm. 11).

zweierlei: zum einen ist damit eine bestimmte politische Kultur solch freiheitlicher Ordnung, nämlich die pluralistische Demokratie, verbunden; zum anderen kommt mit der nachhaltigen Akzentuierung der Freiheit, der damit verbundenen Idee der Menschenwürde und daraus resultierender Menschenrechte der Humanismus als ethische Kategorie und Bindung des Pluralismus ins Spiel. Und es wird ersichtlich, daß eine so verstandene und gebundene Demokratie niemals wertneutral sein kann.

Um des Wesens der menschlichen Person und ihrer Würde willen bedarf es daher des in der modernen Lebenswelt erreichten gesellschaftlichen Pluralismus. Dieser ist »für das Leben in Gegenwart und Zukunft eine irreversible, unabdingbare und wünschenswerte Grundbedingung. Es kann sinnvollerweise kein Zurück zu weltanschaulich, normativ und sozial geschlossenen Gesellschaften geben. Die sittliche Selbstverwirklichung des Menschen in Selbstbestimmung und Eigenverantwortung wäre dann unmöglich. Insofern ist der Pluralismus eine geschichtliche Errungenschaft, die – einmal erworben – nicht mehr ohne Verlust an humaner Substanz preisgegeben werden kann.«¹⁷ M.a.W.: Nur der pluralistische Staat gewährt »seinen Gliedern die größtmögliche Freiheit, ja auch das größtmögliche Wohlergehen für jeden einzelnen (...) deshalb muß und soll (heute!) ein Staat pluralistisch sein.«¹⁸ Pluralismus ist also keinesfalls nur eine wertneutrale soziologisch-empirische Größe zur Feststellung der Koexistenz verschiedener Gruppierungen. Er wird vielmehr zu einer positiv konnotierten *sozialethischen* Größe, mit der die Möglichkeit, Berechtigung und gar Notwendigkeit »verschiedener, nicht aufeinander rückführbarer Normvorstellungen und Wertordnungen«¹⁹ für eine Gesellschaft statuiert wird. Der positive, unverzichtbare Wert von Pluralität und Pluralismus liegt daher wohl vor allem in der Abwehr romantisch-integralistischer Staatsvorstellungen, die versuchen, alle Lebensbezüge des Menschen zu umfassen, d. h. zu kontrollieren und sich dienstbar zu machen. Pluralismus ist daher das Gegenmittel gegen jeden staatlichen Versuch, das zu definieren, was gelungenes Leben ist, mithin gegen die sonst unausweichliche Konsequenz des Staatsterrors.

¹⁷ Ebd., 78.

¹⁸ Peter Henrici, Kirche und Pluralismus, in: *ders.*, Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze, Köln 1993, 20–24, hier 21.

¹⁹ Ebd.

c) Das bonum commune als Basis der freiheitlich-pluralistischen Demokratie

Daß so verstandener Pluralismus, der in diesem Sinne nicht nur die Verschiedenartigkeit der Werte garantiert, sondern selbst zum Wert wird, nicht einfachhin die Beliebigkeit zum Maßstab hat, der zufolge die verschiedenen Positionen in ihrer Pluralität völlig autonom und damit beziehungslos nebeneinander stehen, liegt auf der Hand – würde sich doch sonst das gesamte staatliche Leben und alle Politik nur noch zum reinen Interessenkampf aller gegen alle entwickeln. Es gehört sicherlich gerade zur Wesensbestimmung des Pluralismus, daß es in ihm »nicht die eine absolute, autoritativ über alles gebietende Norminstanz«²⁰ gibt. Die verschiedenen Individuen und Gruppierungen leben notwendiger- und legitimerweise immer auch gemäß einer Vielzahl von Sonder- und Gruppenethiken. Alle Formen der Sozialbildungen »vertreten allesamt ihr je eigenes Ethos gemäß ihren jeweiligen Zielsetzungen und bestimmen die Individuen nach dem Grad ihrer Integrationsleistung, ihrer Orientierungskraft und ihres Selbstverständnisses mit unterschiedlichen Geltungsansprüchen.«²¹ Aber das für die Bestimmung von Freiheit Gesagte gilt ganz analog auch für den Pluralismus als Wert: Der Pluralismus als politische Kultur der Freiheit bedarf zu seiner Fundierung und Realisierung, gleichsam als Bedingung seiner Möglichkeit, selbst eines fundamentalen normierenden und einheitstiftenden Ethos, eines Grundkonsenses der Gesellschaft bezüglich fundamentaler Grundwerte, entsprechender Tugenden und Institutionen. Damit kommt als zwingendes Korrelat jedes Pluralismus im Sinne einer (politisch-) ethischen Konzeption das Gemeinwohl, das bonum commune, in den Blick. Das Gemeinwohl verweist – *formal* gesehen – auf einen Grund- oder Mindestbestand an Werten, die eine Gemeinschaft insgesamt bejahen muß, damit jeder einzelne darin seine persönliche Wertverwirklichung immer vollkommener erreichen kann. So verstanden ist das bonum commune die *conditio sine qua non* des Pluralismus. Denn da, wo die alle umfassende sittliche Basis einer Gemeinschaft fehlt oder zu zerbrechen droht, zerbricht nicht nur die Gemeinschaft, sondern auch die pluralen Lebensmöglichkeiten des einzelnen werden abgeschnitten.

Inhaltlich verweist die Rede vom Gemeinwohl auf die Humanität: »Nach der berühmten Definition des Aristoteles ist die politische Gemeinschaft

²⁰ *Schwan*, 78 (Anm. 11).

²¹ *Ebd.*, 301.

zwar um des Lebens willen entstanden, doch besteht sie um des guten – humanen Lebens willen²². Gemeinwohl verweist mithin auf die dem Person-Sein des Menschen zutiefst verbundenen Werte wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Frieden etc. Die unverzichtbare Grundlage hierfür bildet, philosophisch gesprochen, der kategorische Imperativ Kants »Handle so, daß du die Menschheit (= das Menschsein), sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest«²³, theologisch gesprochen die Gottesbildlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen als Person. Fundamental »folgt aus dem kategorischen Imperativ prinzipiellen Respekts vor der Personwürde jedes Mitmenschen positiv eine bestimmte staatspolitische Grundeinstellung. Es ist dies die Einstellung unparteilichen oder besser überparteilichen Gewilltseins zu humaner Gemeinschaftlichkeit überhaupt.«²⁴ Gilt schon für jeden, daß er das private Wohl nicht völlig egoistisch über das Gemeinwohl stellt, so gilt erst recht für all diejenigen, die aktiv Verantwortung für das Gemeinwesen übernommen haben, daß sie bei allem Handeln und Entscheiden das bonum commune in den Blick nehmen. Und da in der Demokratie das Volk der eigentliche Souverän ist, gilt diese Grundforderung für jedes Mitglied des Volkes.²⁵ Dieser für jede moderne freiheitliche Demokratie notwendige Bezug auf das individuelle Ethos der Staatsbürger macht ein unaufhebbares strukturelles Dilemma der Demokratie im Kontext ihres anthropologisch-ethischen Sinngehaltes deutlich: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz der einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben ...«²⁶

²² Jörg Splett, Der mündige Wähler. Christlich-philosophische Erwägungen, in: StdZ. 208. Bd. (1990) 102–112, hier 103.

²³ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B 66 f.

²⁴ Splett, 105 (Anm. 22).

²⁵ Vgl. ebd., 105 f.

²⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976, 60.

2. Die Massendemokratie des 20. Jahrhunderts: Zu den soziologisch-strukturellen Bedingtheiten der modernen Demokratie

Die folgenden Überlegungen widmen sich der Frage, welche gesellschaftlich-strukturellen Bedingtheiten der Demokratie die bereits anthropologisch-ethisch aufgezeigte Notwendigkeit von Parteien bestätigen.

a) Der soziologische Wandlungsprozeß der modernen Demokratie

Der soziologische Wandlungsprozeß, den die neuzeitliche Demokratie durchgemacht hat, zeigt sich deutlich in den Begriffen der »bürgerlichen« Demokratie des 19. und der »Massendemokratie« des 20. Jahrhunderts. Gerade auch im Blick auf die gegenüber dem 19. Jahrhundert soziologisch völlig veränderte Lebenswelt der Gegenwart läßt sich von der Demokratie als Volks-Herrschaft nicht mehr sprechen – zumindest dann nicht, wenn man darunter die direkte und umfassende Machtausübung versteht. »Die Staatsbürger werden im parteidemokratischen Wohlfahrtsstaat nicht mehr durch »unabhängige«, aus einer reinen Persönlichkeitswahl hervorgegangene Abgeordnete repräsentiert, sondern durch parteigebundene und weithin auch verbandsorientierte Mandatsträger.«²⁷ Im Gefüge neuzeitlicher Demokratie kann der einzelne freie Bürger nicht mehr unmittelbar, kompetent und umfassend seine politischen Mitwirkungsrechte ausüben²⁸, sondern die Demokratie wird zur »Einrichtung zur geordneten Auseinandersetzung zwischen Gruppen mit verschiedenen ideologischen, ökonomischen und sozialen Interessen«²⁹. Diese soziologische Erkenntnis nimmt der oben erläuterten ethischen Erkenntnis, daß »Volkssouveränität mithin zur politischen Artikulation der individuellen Selbstbestimmung im staatlichen Verband«³⁰ geworden ist, durchaus nichts von ihrer Bedeutung, ist damit doch noch keinerlei Aussage zum Modus der Ausübung der Volkssouveränität als Selbstbestimmung gemacht.

Sieht man einmal von den prinzipiell-theoretischen sozio-strukturellen Überlegungen ab, denen zufolge Demokratie sowieso niemals *Volks-Herrschaft*, sondern höchstens *Mehrheits-Herrschaft* ist (wobei diese Mehrheit zudem oft genug die Minderheit der aktiven Staatsbürger ist, die dann noch wesentlich gelenkt wird von Partei- und Verbandsführungs-

²⁷ Lothar Roos, *Demokratie als Lebensform*, Paderborn 1969, 33.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ *Schwan*, 56 (Anm. 11).

schichten³¹), so zeigt auch ein Blick auf die moderne spätindustrielle Massendemokratie, daß die hochkomplexe Struktur der Gesellschaft und die Gestalt ihrer politischen Entscheidungen nicht länger nur eine Angelegenheit von Laien ist, sondern zur Sache von Experten wurde; »common sense« allein reicht schon lange nicht mehr aus, spezifiziertes Fachwissen, d.h. in der Praxis: Sachverständigen-Gutachten und -Gremien sind gefragt.

b) Möglichkeiten politischer Partizipation in der Demokratie der Gegenwart

Diese Sichtweise der parlamentarischen Demokratie und die oben beschriebene Struktur der Demokratie des 20. Jahrhunderts als »Demokratie aus zweiter Hand«³² muß nun aber keineswegs bedeuten, daß die »Staatsgewalt des Volkes« und damit seine eigene politische Partizipation und Willensbekundung sich »alle vier Jahre im Ankreuzen unveränderbarer Kandidatenlisten« erschöpft³³, würde doch ansonsten der anthropologisch-ethische Sinngehalt von Demokratie – die Realisierung der (politischen) Freiheit – ernsthaft anzuzweifeln sein.

Die politischen Mitwirkungs- und Mitbestimmungsmöglichkeiten der Bürger reichen de facto sehr viel weiter, bezieht man Parteien, Verbände, Bürgerinitiativen und soziale Bewegungen in die Überlegungen mit ein. »Wie im Arbeits- und Wirtschaftsleben einer modernen Industriegesellschaft sind organisierte Gruppen auch in der Politik ein entscheidendes Mittel, um den einzelnen aus seiner Ohnmacht und Hilflosigkeit gegenüber übermächtigen Verhältnissen zu befreien und ihn als Glied einer komplizierten Gesellschaft handlungsfähig zu machen.«³⁴ Damit die politisch interessierten und engagierten Laien sich in der Konkurrenz verschiedener Interessen, verschiedener Auffassungen von richtiger und guter Politik und verschiedener gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und weltanschaulicher Standpunkte überhaupt angemessen artikulieren können, müssen ihnen auch adäquate Formen der Beteiligung ermöglicht werden. »Das aber bedeutet unter den Bedingungen der hochkomplexen

³¹ Vgl. *Roos*, *Lebensform*, 41–50 (Anm. 27).

³² *Ebd.*, 35.

³³ *Hildegard Hamm-Brücher*, Wege in die und Wege aus der Politik(er)verdrossenheit. Von der Zuschauerdemokratie zur demokratischen Bürgergesellschaft, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 31/93*, 30. Juli 1993, 3–6, hier 4.

³⁴ *Waldemar Besson/Gottbard Jasper*, *Das Leitbild der modernen Demokratie. Bauelemente einer freiheitlichen Staatsordnung*, Neuausgabe Bonn 1990, 41.

modernen Gesellschaft, daß der einzelne sich mit Gleichgesinnten und Gleichinteressierten zusammenschließen muß³⁵.

Zunächst geraten dabei die organisierten Interessen als »freiwillig gebildete soziale Einheiten mit bestimmten Zielen und arbeitsteiliger Gliederung, die individuelle, materielle und ideelle Interessen ihrer Mitglieder im Sinne von Bedürfnissen, Nutzen und Rechtfertigungen zu verwirklichen suchen«³⁶, in den Blick. Neben neuen sozialen Bewegungen und Bürgerinitiativen sind in diesem Kontext vor allem – ohne die hierbei häufig gleich mitschwingende pejorative Assoziation – die (Interessen-) Verbände zu nennen, die sich zumeist als verlängerter politischer Arm des einzelnen Bürgers verstehen und die versuchen, den Interessen der Betroffenen, in ihrem Verband Organisierten, in Politik und Verwaltung nachhaltig Gehör zu verschaffen. Hier ist oft die erste und wichtigste Anlaufstelle, bei der sich auch für die Politik unabdingbares Fachwissen für ein bestimmtes Sachgebiet findet. Insofern sind Verbände und ihre politischen Aktivitäten unverzichtbar für eine funktionierende Demokratie. So sind auch die »Großverbände ... selbstbewußte Kooperationspartner des Staates geworden, die aus der Rolle des Bittstellers in der Lobby des Parlaments herausgewachsen sind. Parlament und Parteien werden für manche Interaktion zwischen Exekutive und organisiertem Interesse kaum mehr benötigt.«³⁷ Gleichwohl darf die Gefahr, die in deren Macht und (organisiertem) Egoismus liegt, nicht übersehen werden. Allzu leicht kann dabei die notwendige Orientierung jeder Politik am bonum commune, am Gemeinwohl, aus dem Blick geraten. Die entscheidende Aufgabe der politischen Führung besteht dann vor allem darin, »die miteinander kollidierenden Interessen zu einem Kompromiß zu zwingen und darüber hinaus dem Gemeinwesen Ziele zu setzen und die Interessen an diese zu binden«³⁸. Das aber setzt wiederum voraus, daß die politische Führung in der Lage ist, sich in der Gesellschaft durchzusetzen. Dies ist allein gestützt auf ein funktionierendes Parteiensystem möglich.

Damit kommen die Parteien als die zweite Form der politisch relevanten Organisation in der Demokratie in den Blick. Ihr Verhältnis zu den Verbänden läßt sich, wie gerade bereits angeklungen, sicherlich einerseits

³⁵ Ebd.

³⁶ *Ulrich von Alemann*, Organisierte Interessen in der Bundesrepublik, Opladen 1987, 30.

³⁷ *Ders.*, Parteien und Gesellschaft in der Bundesrepublik. Rekrutierung, Konkurrenz und Responsivität, in: *Alf Mintzel/Heinrich Oberreuter* (Hrsg.), Parteien in der Bundesrepublik Deutschland, Opladen 1992, 89–130, hier 116.

³⁸ *Besson/Jasper*, 43 (Anm. 34).

als das der Konkurrenz charakterisieren, andererseits aber auch als das einer engen Symbiose, sehen doch die Parteien »nicht ohne gewisse gebietsherrschaftliche Allüren ... die Organisationen des eigenen Spektrums als ihre politischen Vorfeldorganisationen an.«³⁹

Parteien sind – gesehen aus der Perspektive ihrer Relevanz für die repräsentative Demokratie – im Unterschied zu den Verbänden jedenfalls die umfassendere Organisation. Sie sprechen den Bürger »als verantwortlichen Staatsbürger und Teilhaber an der Souveränität des Volkes an.«⁴⁰ Parteien lassen sich mit *W. Hennis* treffend definieren als »freie, d. h. auf freier Werbung und freiem Zulauf beruhende Organisationen, die um die Macht im Staat über die Beteiligung an Wahlen konkurrieren.«⁴¹ Speziell im Blick auf die für die spätmoderne Demokratie charakteristische Unterscheidung (aber keinesfalls Trennung!) zwischen Staat und Gesellschaft kommt den Parteien eine unverzichtbare Bedeutung als Bindeglied zu: »Erst in den Parteien wird eine pluralistische Gesellschaft politisch handlungsfähig«⁴². Auf der einen Seite sind die politischen Parteien das »Sprachrohr« des Volkes« (ebd.). Sie stellen – zumindest idealiter – den Ort dar, an dem die Zielvorstellungen, Wünsche und Ideen der Bürger aufgenommen und in staatlichen Willen umgesetzt werden. Zugleich wird in den Parteien auch der politische Nachwuchs geschult und ausgebildet. Auf der anderen Seite haben die Parteien auch eine Vermittlungsaufgabe wahrzunehmen von der politischen Führung zum Volk, dessen politische Willensbildung und Einsicht in die geplante oder betriebene Politik meistens überhaupt erst durch die Parteien geschieht. Daß die Realisierung dieser Konzeption von Partei nur möglich ist, wenn deren strukturelle Organisation und inhaltliche Ausrichtung auch wiederum demokratisch ist, liegt auf der Hand. Es zeigt sich also: »Parteien mögen ›Organisationsdinosaurier‹ sein, in modernen Demokratien sind sie jedoch ohne organisatorische Alternative.«⁴³

³⁹ *Alemann*, Parteien, 116 (Anm. 37).

⁴⁰ *Besson/Jasper*, 43 (Anm. 34).

⁴¹ *Wilhelm Hennis*, Der »Parteienstaat« des Grundgesetzes. Eine gelungene Erfindung, in: *Hofmann/Perger* (Anm. 1), 25–50, hier 27.

⁴² *Besson/Jasper*, 44 (Anm. 34). Vgl. ebenfalls dort zum Folgenden, sofern nicht anders vermerkt.

⁴³ *Peter Haungs*, Art.: Parteien, in: *Uwe Andersen/Wichard Woyke* (Hrsg.), Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1992, 397–402, hier 402.

c) Exkurs: Die spezifische bundesrepublikanische Gestalt des Parteienstaates

Ein kurzes Augenmerk ist an dieser Stelle auf die spezielle bundesrepublikanische Gestalt des Parteienstaates zu richten. Zunächst einmal gilt es festzuhalten, was in der gegenwärtigen äußerst parteienkritischen Diskussion nur allzu oft außer acht gerät, daß nämlich »selbstverständlich ... jeder Staat, in dem die Menschen ihre Ideen und Interessen frei äußern und wo sie sich entlang dieser Ideen und Interessen in Parteien organisieren können, ein »Parteienstaat«⁴⁴ ist. Die Rolle, die zur Realisierung eines solchen völlig »normalen« Parteienstaates den Parteien zukommt, wird im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Art. 21 folgendermaßen formuliert: »Die Parteien wirken bei der politischen Willensbildung des Volkes mit.« *Richard von Weizsäcker* sieht in dieser Formulierung der Verfassung im Vergleich mit der Wirklichkeit unseres politischen Lebens »ein geradezu gigantisch eindrucksvolles Beispiel von Understatement.«⁴⁵ Damit aber aus einer solchen »normalen« Parteiendemokratie »der ganz und gar unnormale »Parteienstaat des Grundgesetzes«⁴⁶ werden konnte, in dem die Parteien eine derartige Mittelpunktstellung im politischen Leben einnehmen, ja, sich sogar »zu einem ungeschriebenen sechsten Verfassungsorgan«⁴⁷ entwickelt haben, mußte noch eine weitergehende, dies legitimierende »Idee«⁴⁸ hinzukommen. Diese Idee besteht darin, daß die Bundesrepublik Deutschland nach ihrer Verfassung ein Parteienstaat ist genauso wie sie etwa ein Sozial- und Bundesstaat ist. Im Parteiengesetz von 1967 heißt es dementsprechend: »Sie (Die Parteien) erfüllen mit ihrer freien, dauernden Mitwirkung an der politischen Willensbildung des Volkes eine ihnen nach dem Grundgesetz obliegende und von ihm verbürgte öffentliche Aufgabe.« Im Detail kommt den Parteien hierbei die Funktion zu, einen Beitrag zu leisten »zur politischen Sozialisation und Stabilisierung des politischen Systems ..., zur Rekrutierung politischen Personals, zur Formulierung politischer Ziele und ihrer Realisierung, zur politischen Werbung und zur Führung von Wahlkämpfen.«⁴⁹ Die Parteien nehmen also zwar keine Monopolstellung ein, was etwa darin deutlich wird, daß sie bei der Formulierung von

⁴⁴ *Hennis*, 26 (Anm. 41)

⁴⁵ *Weizsäcker*, 139 (Anm. 2).

⁴⁶ *Hennis*, 25 (Anm. 41).

⁴⁷ *Weizsäcker*, 140 (Anm. 2).

⁴⁸ Vgl. *Hennis*, 25 (Anm. 41).

⁴⁹ *Haungs*, 398 (Anm. 43).

politischen Zielen, also bei der Erarbeitung von Wahl- und Grundsatzprogrammen, auch Aspekte aufnehmen, die von Verbänden, Medien und anderen einflußreichen Kräften artikuliert werden; wohl aber spielen sie eine sehr zentrale Rolle. Wenn dann im Parteiengesetz in der Näherbestimmung, d. h. in Erweiterung des Art. 21, die Rede von der »Mitwirkung« der Parteien »auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens« ist, »indem sie ... insbesondere auf die Gestaltung der öffentlichen Meinung Einfluß nehmen«, macht dies deutlich, inwiefern der direkte oder indirekte Einfluß der Parteien weit über den politischen hinaus in alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, seien es die Medien, Kultur, Sport, Bildung usw., hineinreicht. Daß damit der Weg geebnet und auch eingeschlagen wurde für die »Entwicklung des westdeutschen Parteienstaates mit seiner Tendenz zur Überwucherung aller anderen Prinzipien und Institutionen der Verfassung«⁵⁰, liegt auf der Hand. Daß die unumstößlich notwendige Reform dieses entstandenen, so nicht länger akzeptablen Parteienstaates nicht »das Kind mit dem Bade ausschütten« darf, sollte in Erinnerung bleiben – eine »anständige Parteiendemokratie«⁵¹ sollten wir bleiben können.

II. DIE VERORTUNG DER PARTEIENPROBLEMATIK IN EINEM GRÖßEREN KONTEXT

Bei aller Richtigkeit und Relevanz der vorgebrachten Parteienkritik einerseits und aller zugleich aufgezeigten Notwendigkeit von Parteien andererseits liegt es auf der Hand, daß nur das Kurieren an den für alle offenkundigen Symptomen das Übel nicht an der Wurzel packen würde. »Auch wenn Abgeordnete und Minister nicht mehr erster Klasse fliegen, weniger verdienen, länger auf ihre Altersversorgung warten müssen, werden sich Politik- und Parteienverdrossenheit nicht einfach auflösen.«⁵² Vielmehr handelt es sich um ein fundamentaleres Strukturproblem, das in der gegenwärtigen Gestalt der pluralistischen Demokratie begründet liegt. Eine monokausale Erklärung, der zufolge die Parteien an allem, also auch an der Krise der Politik, schuld sind, ist mithin prinzipiell nicht haltbar, einmal abgesehen davon, daß doch damit auch die Omnipotenz

⁵⁰ *Hennis*, 46 (Anm. 43)

⁵¹ *Ebd.*, 50.

⁵² *Warnfried Dettling*, Vom Elend der Selbstthematierung. Dringende Bitte um eine neue Politik, in: *Hofmann/Perger* (Hrsg.) (Anm. 1), 72–81, hier 73.

tenz der Parteien, die mit der Kritik gerade bestritten werden soll, nur noch einmal bestätigt würde⁵³.

Vielmehr sind für den umfassenderen Rahmen, innerhalb dessen die Parteienproblematik zu verorten ist, zwei verschiedene Begründungszusammenhänge zu bedenken, die ihrerseits eng miteinander verbunden sind.

*1. Soziologisch-strukturelle Verortung:
Die Problematik der Modernisierung*

Soziologisch gesehen spiegeln Parteien immer auch den jeweiligen Zustand, die Interessen, geistigen Grundlagen, Konflikte und Entwicklungstendenzen der Gesellschaft wider. Ein Blick in die deutsche Parteigeschichte kann dies bestätigen: Die Zentrumspartei und die SPD, d. h. die Vorläufer der gegenwärtigen beiden großen deutschen Volksparteien SPD und CDU, verdanken ihre Entstehung und Profilierung im 19. Jahrhundert vor allen Dingen der sozialen, aber damit verbunden auch der religiösen Frage. Die entsprechenden Konflikte, »in der Gesellschaft und im Bewußtsein der Menschen real und mächtig vorhanden, waren klar und eindeutig, sie mobilisierten und polarisierten die Menschen und die Gesellschaft. Die soziale Frage und die religiöse Frage wirkten parteibildend«⁵⁴. In der zweiten Phase dieser deutschen Parteigeschichte, also nach 1945, traten diese ursprünglichen Konfliktlinien mehr und mehr in den Hintergrund; in den fünfziger Jahren ergaben sich allerdings mit dem Kalten Krieg, dem Ost-West-Konflikt, dem Streit um die Soziale Marktwirtschaft und um die Entspannungspolitik neue Konfliktlinien.

Ließen sich bis in die siebziger/achtziger Jahre hinein beide Parteien noch einigermaßen in ihren Grundlagen und Intentionen voneinander abgrenzen, so spielt doch bereits seit der Nachkriegszeit die Problematik der Volksparteien eine bedeutende Rolle. In Abgrenzung von den demokratischen Massenintegrationsparteien der Weimarer Republik entstand nach dem Zweiten Weltkrieg ein neuer Parteityp: die »catch-all-party«, die Volkspartei. Sie versuchte, ein breites Spektrum sozialer Interessen und – je weiter die Entwicklung schritt – auch weltanschaulicher Ansätze zu integrieren. Nicht länger war sie bemüht, »sich die Massen geistig und moralisch einzugliedern, und lenkt ihr Augenmerk in stärkerem Maße auf die Wählerschaft; sie opfert also tiefere ideologische Durchdringung für

⁵³ Vgl. ebd., 74.

⁵⁴ Ebd., 75.

eine weitere Ausstrahlung und einen rascheren Wahlerfolg.«⁵⁵ Die Gründe für diesen Strukturwandel sind in der gesellschaftlich-sozialen Differenzierung, in den »Nivellierungen mit Säkularisierungs- und Entideologisierungstendenzen sowie wachsenden Konsumhaltungen«⁵⁶ zu suchen, letztlich also in dem Versuch, mit der Modernisierung der Gesellschaft und deren rasantem Tempo Schritt halten zu können. Diese angestrebte Modernisierung ist aber offenkundig nicht umfassend und bis in die letzte Tiefe erfolgt, denn die sog. Volksparteien sind »organisationsstrukturell Mitglieder- und Stammwählerparteien« geblieben, die allerdings »volksparteiliche« Elemente aufnehmen und sich zu ihrer Wählerbasis hin öffnen und ausweiten.«⁵⁷

Mittlerweile ist nun, in einer dritten Phase der deutschen Parteigeschichte, die »Konvergenz der beiden großen Parteien«⁵⁸ offenkundig. So ist zunächst festzustellen, daß vor allem die sozialen Profile beider Parteien kaum noch Unterschiede aufweisen. Aber auch von ihrer inhaltlichen Konzeption her scheinen sie geradezu ein Opfer dieser ihrer angestrebten Modernisierung geworden zu sein: Aufgrund des Fehlens einer »Langfristperspektive, Vision, auch Weltanschaulichkeit«, eines Anspruchs auf »Deutungskompetenz« blieb für die so modernisierten Parteien als Konzept nur noch die »Kommerzialisierung der Politik«⁵⁹. Derart in die »Modernisierungsfalle«⁶⁰ geraten, muß Politik zur Ware werden, müssen Parteien zu Vermarktungseinrichtungen von erfolgversprechenden Problemlösungen sowie Politiker zu Kommunikationsexperten werden. Identifikation mit und Treue zu der eigenen Partei wird damit für die ohnehin zur Individualisierung und Ablehnung jeder Großinstitution neigenden Wähler und ehemaligen Parteimitglieder überflüssig bzw. unmöglich.

Dieser Befund macht nur allzu offenkundig, daß die gegenwärtige Parteienkrise grundlegender zu tun hat mit der prinzipiellen Unfähigkeit der Parteien, aber auch der Gesellschaft, mit der Modernisierung und ihren Phänomenen umzugehen und diese zu bewältigen. Die derzeitigen, noch unverändert gebliebenen Politikkonzepte der Parteien erscheinen

⁵⁵ Otto Kirchheimer, Der Wandel des westeuropäischen Parteiensystems, in: Politische Vierteljahresschrift 6 (1965) 20–41, hier 27.

⁵⁶ Elmar Wiesendahl, Volksparteien im Abstieg, Nachruf auf eine zwiespältige Erfolgsgeschichte, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 34–35/92, 14. August 1992, 3–14, hier 7.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Dettling, 77 (Anm. 52).

⁵⁹ Wiesendahl, 12 (Anm. 56).

⁶⁰ Vgl. ebd., 13.

obsolet. Nicht also in einer Parteireform allein kann die Lösung der Problematik liegen, sondern vielmehr und umfassender in einer neuen materialen, jeweils signifikanten Perspektive für die Chancen und Gefahren in der Zukunft und damit in einer neuen Inhaltlichkeit der Politik.

2. Anthropologische Verortung: Das Unbehagen an der Moderne

Auch aus der anthropologisch-ethischen Perspektive läßt sich die hier im Zentrum des Interesses stehende Parteienkritik in dem entsprechenden größeren Kontext von Freiheit und Verantwortung verorten. Die Moderne, die ja gerade die Parteiendemokratie der Gegenwart hervorgebracht hat, läßt sich als die Epoche charakterisieren, in der die Freiheit des autonomen Subjekts Mittelpunkt und Ziel ist, in der »das Vernunftsubjekt ... ermächtigt (ist), aber auch verurteilt, den Sinn seines Lebens, die Maßstäbe seines Handelns und das Telos der Kultur mit den Mitteln der Vernunft zu bestimmen. Ungewißheit und Offenheit werden folglich nicht nur zu Merkmalen erkenntniskritischer Diskurse«, auch nicht nur »zu einem Dauerzustand gesellschaftlicher Institutionen«⁶¹, sondern darüber hinaus zu einem weit verbreiteten Grundzug menschlicher Existenz. Diese Unsicherheit und auch weitgehende Unfähigkeit im Umgang mit und Gebrauch der dem Menschen eigenen Freiheit sowie die damit einhergehende Individualisierung in der Gesellschaft, die existentiell korrespondiert mit Orientierungslosigkeit und Sinnlosigkeitserfahrung und strukturell mit der Abneigung gegen jede Form von dauerhafter organisatorischer Einbindung und formaler Mitgliedschaft, zeitigt auch für die Demokratie, in der der Mensch als autonomes Subjekt die gesellschaftliche und politische Ordnung gestalten soll, deutliche Konsequenzen in verschiedene Richtungen: Aufgrund des »geminderten Zutrauens in unsere Fähigkeit, unser Schicksal selbst in die Hand zu nehmen«⁶², entsteht mehr und mehr eine Art »Zuschauerdemokratie«⁶³, in der die Bürger eher auf »bloßes Zuschauen und prompte Bedienung«⁶⁴ eingestellt sind denn auf das Wahrnehmen der eigenen Freiheit und, damit verbunden, der eigenen persönlichen Verantwortung. Die Vorstellung von dem, was Politik leisten kann und soll, weitet sich ins Unermeßliche.

⁶¹ Höhn, *Zeit*, 26.

⁶² Gerd Haeffner, Die philosophische Problematik menschlicher Freiheit, in: *Splett (Hrsg.), Wie frei ist der Mensch?*, Düsseldorf 1980, 13–21, hier 14.

⁶³ Hamm-Brücher, *Wege*, 6 (Anm. 33).

⁶⁴ Leggewie, Die Kritik der Politischen Klasse und die Bürgergesellschaft. Muß die Bundesrepublik neugegründet werden?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 31/93*, 30. Juli 1993, 7–13, hier 7.

Der Umfang der Probleme, für die man eine politische, i.e. eine staatliche Lösung erwartet, hat kontinuierlich zugenommen, die Gesellschaft erweist sich deswegen von der Grundbefindlichkeit ihrer Bürger her weniger als eine »Verantwortungsgesellschaft«⁶⁵ denn als eine »Versorgungsgesellschaft«. Die Zurechnung der Ursachen für das eigene soziale Befinden wird mehr und mehr adressiert an Staat und Gesellschaft, sie werden immer weniger festgemacht im eigenen sozialen Nahbereich oder gar in der persönlichen Verantwortung.⁶⁶ In diesem Zusammenhang ist noch ein weiteres Problem mitzubedenken: Der Prozeß der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft und ihrer Sozialsysteme hat es zwar einerseits ermöglicht, die vormoderne Gesellschaft mit ihrem ständischen Ordnungssystem abzulösen und das äußerst komplexe System der Gesellschaft der Moderne auszubilden und zu erhalten⁶⁷, zugleich aber wird die Komplexität des Systems für den einzelnen nur allzu leicht und allzu oft zur Undurchschaubarkeit. Damit wächst auch die Unfähigkeit, hier noch Identität ausfindig machen zu können. Daß für die meisten Mitglieder der Gesellschaft Resignation und Rückzug ins Private die nahezu zwingend logische Konsequenz hieraus ist, liegt auf der Hand.

Schließlich ist ein letzter Aspekt mitzubedenken: *Gerhard Schulze* beschreibt in beeindruckender Weise die gegenwärtige Gesellschaft als Erlebnisgesellschaft. Für sie ist nach *Schulze* folgendes charakteristisch: Nicht eigene Wertprioritäten, gespeist aus (vielleicht gar weltanschaulich-religiös begründeten) Lebenszielen und – früher ein Vorrecht Jugendlicher – aus hohen Idealen, bestimmen die Entscheidung, der »Handelnde erfährt sich nicht als moralisches Wesen, als Kämpfer für ein weit entferntes Ziel, als Unterdrückter mit der Vision einer besseren Welt, als Überlebenskünstler, als Träger von Pflichten«, sondern nur noch als ein aus dem Moment, nach aktueller Befindlichkeit und Lust entscheidendes Wesen: »Erlebe dein Leben!« ist der kategorische Imperativ unserer Zeit⁶⁸, von Wahrnehmung der mit der eigenen Freiheit gegebenen Verpflichtung und Verantwortung, von wertgebundener Mitgestaltung des Gemeinwesens ist dabei nicht länger die Rede; überspitzt formuliert:

⁶⁵ *Christoph Böhr*, An der Schwelle zu einer neuen Epoche. Die Vision der Verantwortungsgesellschaft, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B31/93, 30. Juli 1993, 26–32, hier 29.

⁶⁶ *Dettling*, 80 (Anm. 52).

⁶⁷ Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Das Erbe der Aufklärung. Beiträge zur Theorie der Moderne, in: *ders. (Hrsg.)*, *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen*, Paderborn 1992, 17–34, hier 28.

⁶⁸ *Gerhard Schulze*, *Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt, New York 1992, 58 f.

neuzeitlich-aufklärerische Errungenschaften humaner Substanz scheinen demnach endgültig über Bord geworfen zu sein.

Aus all dem erklärt sich nur zu deutlich, daß das artikulierte »Unbehagen an den Parteien« nur vordergründig den Kern des Problems trifft; vielmehr wendet es sich auf den Bürger zurück und enthüllt damit dessen »Unbehagen an der Modernität« und dessen – zumindest temporäres – Scheitern an der Moderne als die *quaestio vexata*⁶⁹.

III. NOTWENDIGKEIT UND MÖGLICHKEITEN ZUR REFORM UNSERER DERZEITIGEN PARTEIENDEMOKRATIE

Die vorstehenden Ausführungen wollten auf dem Hintergrund der Erkenntnis, daß es keine angemessene Alternative zu Parteien gibt, einen Beitrag dazu leisten, der Parteienverdrossenheit mit ihrer Kritik an tatsächlichen oder vermeintlichen Mißständen einen angemessenen und also relativierten Stellenwert zuzuweisen. Damit ergibt sich aber auch die Notwendigkeit, sich in einem letzten Schritt mit der Frage der Möglichkeiten der Erneuerung der Parteiendemokratie zu beschäftigen.

Solche Erneuerung hat sicherlich *auch* etwas zu tun mit Parteireform. Würden all die immer wieder aufgeführten Schwächen des politischen Alltagsbetriebs auch nur ansatzweise geändert, so läutete das mit Sicherheit ein durchaus respektables Programm von »Selbstreinigung der Bonner Republik«⁷⁰ ein. Aber gerade im Blick auf die größere Verortung der Gesamtproblematik wird sofort klar, daß dies nicht alles sein kann. Zwei darüber hinausführende Stränge als Ansätze zu einer umfassenderen Lösung des Problems seien aufgezeigt, die vor allem an die Adresse derer gerichtet sind, von denen sonst mehr die Kritik als der Aufweis eigener konstruktiver Möglichkeiten zu vernehmen ist.

1. Die freiheitliche Bürgergesellschaft. Zum gesellschaftlich-strukturellen Ansatz

Konzediert man gegebenenfalls auch die Berechtigung der allgemein geführten Klage über die Parteien, so erhärtet sich doch der Eindruck, daß sich hier ein großes Maß an Selbstgerechtigkeit und Pharisäerhaftigkeit

⁶⁹ Vgl. Dettling, 80 (Anm. 52) und Joachim Fest, Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft, Berlin, 2. Aufl. 1993.

⁷⁰ Leggewie, Im Zweifel, 84 (Anm. 1).

der Bürger breit macht, denn de facto bleibt »in der Abrechnung des politischen Bankrotts ... der Bürger, das sakrosankte Wesen, unverdient geschont. Doch die Hand, mit der das Volk anklagend oder drohend auf die da oben zeigt, weist auf den verdrossenen Souverän selbst zurück.«⁷¹ Eine Binsenwahrheit besagt, daß Politiker zumeist nicht besser sind als ihre Wähler; Parteien stellen in gewisser Weise ein Spiegelbild der Gesellschaft dar, »die Mentalität der allseitigen ›Selbstbedienung‹, des ungenierten ›Beutemachens‹, des bedenkenlosen ›Durchstechens‹ ist dem Bürger-Volk ... so fremd nicht.«⁷² Also läßt alle Parteienschele auch zugleich einen Rückschluß auf die Verfassung unserer Gesellschaft und ihrer einzelnen Bürger zu: Es fehlt – und hier liegen, wie gezeigt, die tieferen Ursachen – an Bürgersinn, Zivilcourage und engagiertem Einsatz für das bonum commune. Das Volk moralisiert, ohne selbst Verantwortung übernehmen zu wollen, es schaut bei allen anstehenden öffentlichen Problemen erwartungsvoll auf den Staat, ohne selbst einen eigenen Beitrag leisten zu wollen. Parteien- und »Politikverdrossenheit ist also zugleich Volksverdrossenheit, eine weitgehend geheime Verdrossenheit des Volkes über die eigene Unzulänglichkeit. Der demokratische Souverän liegt mit sich selbst im Hader, denn ... Volkes Wille und Volkes Stimme sind voller Widersprüche. ... Sie wollen radikale Demokratie, Mitbestimmung und Teilhabe, und sie wollen den perfekten Service der Politik, der es ihnen auch inmitten epochaler Zeitenbrüche und historisch einmaliger Herausforderungen erlaubt, das ganz private Glück zu finden und nach je eigener Façon selig zu werden.«⁷³

Wenn es also auch durchaus so ist, daß das »politische Personal« nur mittelmäßig und die von den Parteien ausgehandelten Kompromisse nur Scheinlösungen sind – in unserer (post)modernen, pluralistischen Gesellschaft kann die Suche nach Abhilfe in dieser mißlichen Situation nicht die »Restauration eines starken Zentrums, eines leistungsfähigen und repräsentativen Leviathans«⁷⁴ bedeuten, nicht allein die Wiederherstellung einer »guten«, vertrauenswürdigen »politischen Klasse«. D.h. um den überfälligen Erneuerungsprozeß in Gang zu bringen, bedarf es nicht nur einer Änderung und Erneuerung der Parteien, während der kritisierende und mehr oder minder weinerlich klagende Bürger trauernd und aus der

⁷¹ Ebd., 83.

⁷² Ebd., 85.

⁷³ Reinhard Mohr, Politikverdrossenheit als Volkssport, in: *Wallow* (Hrsg.) (Anm. 15), 138–154, hier 154.

⁷⁴ Leggewie, Im Zweifel, 88 (Anm. 1).

Ferne (am Fernseher) zuschauend den Verfall der Demokratie, genauer müßte man sagen: der demokratischen Kultur, er- bzw. abwartet. Auf der Basis einer bei den Bürgern vorhandenen oder anzuzielenden Einsicht in den Ernst der Lage und in die Notwendigkeit entsprechender Konsequenzen gilt es, den Weg von der »Zuschauerdemokratie« zur demokratischen Bürgergesellschaft zu gehen.

Was aber ist unter der Bürgergesellschaft zu verstehen? So wie dieser Begriff in der öffentlichen Diskussion benutzt wird, ist er sicherlich nicht ein eindeutig fixierter und definierter, sondern ein vielfältig schillernder Terminus. Angesichts der immer komplexer werdenden Strukturen unserer Gesellschaft, angesichts auch des geänderten Verständnisses von Politik hat sich auch der »Charakter der intermediären Ebene, bisher von den Parteien monopolisiert, mitverändert.«⁷⁵ Folglich ist auch über neue Formen politischer Willensbildung und -äußerung nachzudenken. Dabei kann es kaum um eine Abschaffung der traditionellen Parteien gehen, denn diese gehören, wie oben gezeigt wurde, wesentlich und unverzichtbar zur Demokratie hinzu, wohl aber um eine Ergänzung, die wiederum zu einer Hilfe für die Erneuerung des Parteiwesens werden kann. Es bedarf geradezu der zu- und vorarbeitenden Hilfe für die Parteien, damit politische Führung wieder möglich wird.

Es ist hier nicht der Ort, sich auf das Feld ideologischer Auseinandersetzungen um die Bürgergesellschaft zu begeben. Weder geht es um die unhistorische Übertragung einer aus der griechischen Antike abgeleiteten Idylle noch um ein am Rätegedanken genährtes Ideal, sondern um einen unpathetischen Begriff, der sich schlichtweg orientiert an der »unscheinbare(n) Wirklichkeit funktionierenden Gemeinsinns ... , wie er in der politischen Kultur des Westens, vor allem in angelsächsischen Ländern, zu beobachten ist, wo (günstigenfalls) antietatistische Individualität, vitale (auch: ethnische) Kommunität und überschaubare Publizität zusammenwirken«⁷⁶. Nicht also ein – wie auch immer näher ausgemaltes und vorgestelltes – Schreckensbild des herrschaftsfreien Diskurses einer »ominösen Bürgergesellschaft«, wie es allenthalben⁷⁷ vermutet wird, steht hinter diesen Überlegungen, sondern es geht schlichtweg darum, daß sich das durchaus (noch) vorhandene deutsche Vereins- und Verbandsleben, sofern es in seiner Zielsetzung und Struktur über reine Geselligkeitsveranstaltungen hinausgeht, sowie die neu entstehenden Bürgerinitiativen und

⁷⁵ Leggewie, *Die Kritik*, 12 (Anm. 54).

⁷⁶ Ebd., 13.

⁷⁷ Vgl. *Hans-Joachim Veen*, *Illusionen der Bürgergesellschaft. Die Volksparteien in der Integrationskrise*, *Hofmann/Perger (Hrsg.)* (Anm. 1), 153–162, hier 162.

-bewegungen auf Ziele im politischen Bereich ausrichten. So verstanden würden in einer demokratischen Bürgergesellschaft »nicht die Parteien in alle Winkel der Gesellschaft hinein(wirken), um Wählerschaft zu sammeln. Sondern da wirkten starke Kräfte und gute Köpfe der Gesellschaft auf die Parteien ein, trieben sie voran und ... (gäben) ihnen etwas zu bündeln und damit zu führen in die Hand.«⁷⁸ Jede Kraft im intermediären Bereich kann und muß hierzu einen Beitrag leisten, die Kirchen, die Wissenschaft etc. So konzipiert, basiert die Bürgergesellschaft vor aller unterschiedlichen Parteiorientierung in Einzelfragen zunächst einmal auf der allen gemeinsamen »Sorge und Mitverantwortung für die Funktionsfähigkeit, das Ansehen und die Glaubwürdigkeit der demokratischen Staats- und Gesellschaftsform«⁷⁹. M.a.W.: Dieses Verständnis von Bürgergesellschaft bedeutet eine notwendige Aktivierung aller verfügbaren Kräfte des eigentlichen Souveräns, nämlich des Volkes, denn die »sachverständige, uneigennützte, parteiunabhängige, konzeptionelle Arbeit und öffentliche Diskussion ist notwendiger Bestandteil unserer Demokratie«⁸⁰. An dieser Stelle sei nur darauf verwiesen, daß hier für den christlichen Sozialethiker der Ansatz des Subsidiaritätsprinzips aufleuchtet insofern, als hier die jeweils kleinere Einheit motiviert werden soll, ihrer ethischen Verpflichtung nachzukommen, den Beitrag, den sie zum Gemeinwohl leisten kann, auch tatsächlich zu leisten.⁸¹

2. Rehabilitierung politischer Tugenden. Zum ethischen Ansatz

Sowohl die speziellen Ausführungen zur freiheitlichen Bürgergesellschaft als auch die insgesamt genannten anthropologisch-ethischen Aspekte machen die für eine umfassende Erneuerung unverzichtbare (Wieder-) Belebung eines Ethos der Demokratie offenkundig. Darum widmen sich

⁷⁸ Weizsäcker, 169 (Anm. 2).

⁷⁹ Hamm-Brücher, Bürgergesellschaft versus Parteiendemokratie. Damit unsere Verfassungswirklichkeit wieder verfassungskonform wird, in: Hofmann/Perger (Anm. 1), 187–197, hier 195.

⁸⁰ Weizsäcker, 170 (Anm. 2).

⁸¹ Auf die in diesem Zusammenhang der Bürgergesellschaft sehr häufig auftauchende Forderung nach mehr direkter Demokratie kann im vorliegenden Zusammenhang der Parteienproblematik nicht mehr näher eingegangen werden. Es sei hierfür jedoch auf den äußerst instruktiven Artikel von Claus Offe, Wider scheinradikale Gesten. Die Verfassungspolitik auf der Suche nach dem »Volkswillen«, in: Hofmann/Perger (Hrsg.) (Anm. 1), 126–142, verwiesen, in dem er äußerst differenziert und kenntnisreich die Probleme und Gefahren der mehr direkt-demokratischen Verfahren der Volksinitiative, des Volksbegehrens oder der Volksabstimmung analysiert und die Chancen und Vorteile der gewohnten Verfahren der repräsentativen Demokratie hervorhebt.

diese abschließenden Ausführungen den Überlegungen zur Rehabilitation politischer Tugenden.

Daß damit nicht ein simples »Wieder-Aufwärmen« eines bürgerlichen Tugendethos intendiert ist, liegt auf der Hand. Vielmehr geht es um die Leitfrage nach einem Habitus, nach sittlichen Grundhaltungen, die ein Ethos der Demokratie prägen sollen. Daß mit der Rede von Tugenden keineswegs nun doch noch einem individualistisch verengten Ethos das Wort geredet werden soll, sei hier nur noch einmal erwähnt. Tugenden sind nie bloß individuell zu verstehen, sondern stets sozial finalisiert⁸².

Wenn bereits die Rede war von »überparteilichem Gewilltsein zu humaner Gemeinschaftlichkeit überhaupt«⁸³, so ist damit eine fundamentale und für alle weiteren Tugenden die Basis bildende Grundhaltung genannt: Jedes Engagement, speziell aber politisches Engagement in einer freiheitlichen und pluralistischen Demokratie bedarf einer Einstellung, die ihr Handeln nicht im Sinne eines kühlen, rechnerischen Kalküls einsetzt und bei Bedarf zur Erlangung und Vergrößerung von Macht in die Waagschale wirft, sondern als uneigennütigen und selbstlosen Dienst an den anderen Gliedern der Gemeinschaft um der anderen als Menschen und um des Gemeinwohls willen versteht. »Es geht also um das, was ursprünglich mit dem alten Wort »Demut« umschrieben wurde, also um jenen Mut zum Dienen, der nach wie vor der Hauptschlüssel zu einer menschlichen Gesellschaftsgestaltung ist, sofern diese nicht in Reglementen, Verordnungen und einem meist sehr teuren Behördenapparat ersticken soll.«⁸⁴ Zwar ist diese Demut durchaus nicht zu verstehen als exklusiv christliche Tugend, man würde aber andererseits auch eine ihrer wesentlichen Dimensionen außer acht lassen, zöge man nicht das mit in Betracht, was der christliche Glaube zu einem letzten und tiefen Verständnis menschlichen Dienens beizutragen hat.

Die im folgenden – ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit – entfalten politischen Tugenden sind als Differenzierung und materiale Spezifizierung dieser Grundhaltung des Dienens zu verstehen.

a) Realitätssinn und Sachgemäßheit

Die erste unverzichtbare Tugend im Kontext eines sinnvollen und angemessenen Engagements, der Realitätssinn und die Sachgemäßheit,

⁸² Vgl. Franz Furger, *Politik und Moral. Grundlagen einer Ethik der Politik*, Solothurn/Düsseldorf, 294f.

⁸³ Splett, 105 (Anm. 22).

⁸⁴ Furger, 299 (Anm. 82).

meint den sachkundigen und informierten Umgang mit einem Problem. Solcher Realitätssinn impliziert eine doppelte Abgrenzung: auf der einen Seite die Abgrenzung von einer rein emotionalistischen Betroffenheit, die vermeintlich allein Kompetenz für ein Engagement verleiht. Engagement muß sich immer auch vernünftig nachvollziehen und begründen lassen, denn ein Engagement allein aus Betroffenheit mag zwar durchaus »gut gemeint«, aber damit oft genug das Gegenteil von »gut« sein. Auf der anderen Seite ist aber auch die Abgrenzung gegen eine Überbewertung der Realität impliziert, insofern Realitätssinn und Sachgemäßheit nicht einfachhin die Kenntnisnahme der angeblichen Sachgesetzmäßigkeiten bzw. Sachzwänge und ein Sich-Beugen unter diese meinen, sondern den adäquaten Umgang mit den festgestellten Fakten der empirischen Wirklichkeit.

Daß für die Tugend des Realitätssinns der Vernunft große Bedeutung zukommt, liegt auf der Hand. Dabei wird Vernunft nicht ausschließlich im Sinne von Rationalität »nach dem Modus der einzelwissenschaftlichen Objektivität« interpretiert⁸⁵. Vielmehr ist ein umfassenderes Vernunftverständnis gemeint, das die Vernunft letztlich rückgebunden weiß an die Menschlichkeit als wesentlichen Orientierungspunkt und an damit gegebene Werte; so verstanden impliziert sie nicht nur rationale, sondern auch sittliche und religiöse Elemente.

b) Toleranz und Kompromißfähigkeit

In einer pluralistischen Gesellschaft, in der freie Personen sich engagieren und Verantwortung wahrnehmen, ist weitestgehende Toleranz aller Glieder der Gesellschaft gegenüber den unterschiedlichen (Wert-)Vorstellungen der einzelnen und der Gruppen vonnöten. Dabei sollte man das mit Toleranz Gemeinte nicht mit Beliebigkeit, Gleichgültigkeit, Relativismus oder Desinteressiertheit am Ganzen verwechseln. Wäre Toleranz die »bloße Indifferenz gegenüber der Wahrheit«, so würde dies »die personale Tiefe jeder echten Überzeugung« mißachten⁸⁶. Toleranz hat nichts zu tun mit Fragen der weltanschaulichen oder religiösen Wahrheit, nichts mit Geschmacksfragen, mit alternativen Vermutungen oder mit unterschiedlichen Hypothesen und Theorien. Vielmehr ist die

⁸⁵ *Wolfgang Kluxen*, Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten, in: *HerKorr* 33 (1979) 78–83, 79.

⁸⁶ *Roos*, Friedensrelevante Haltungen: Gerechtigkeit – Wahrhaftigkeit – Toleranz – Vertrauen, in: *Rudolf Weiler/Valentin Zisfkovits* (Hrsg.), *Unterwegs zum Frieden*, Freiburg/Wien 1973, 545–565, hier 554.

Bedeutung der Toleranz auf der Ebene der persönlichen Begegnung angesiedelt. Ihr geht es gerade um den Umgang mit den Menschen, die anderes für wahr halten als man selbst. Das Feld der Toleranz »liegt ... dort, wo jemand nach reiflicher Prüfung eine bestimmte Lösung als die beste, gar einzig sinnvolle erkannt zu haben glaubt – während der Gegner zu anderen Ergebnissen gekommen ist.«⁸⁷ Toleranz besagt nun in keiner Weise, die eigene Position angesichts der Vielfalt anderer zurückzustellen oder gar aufzugeben, vielmehr ist sie auch mit allen legitimen Mitteln vorzutragen und zu verteidigen. Wer sich aber von den jeweiligen Argumenten nicht überzeugen läßt, der darf als Mensch nicht schon allein deshalb abqualifiziert werden, weil er eine andere Meinung vertritt⁸⁸.

So verstandene und praktizierte Toleranz kann aber nur gedeihen auf dem Nährboden einer gemeinsamen Wertebasis. Da, wo der andere im Meinungsgegner den Feind erblickt und ihm die Anerkennung seines Menschseins und seiner personalen Würde verweigert, scheint eine deutliche Grenze der Toleranz auf. Wo Toleranz die Toleranz selbst gefährdet, kann nicht mehr die Rede von Toleranz sein: »Toleranz muß nicht, nein: darf nicht Intoleranz tolerieren.«⁸⁹ Aber es bleibt natürlich dabei: wir schulden auch dem die Anerkennung seiner Menschenwürde, der sie uns gegebenenfalls versagt.

Für die Praxis sinnvollen politischen Engagements erweist sich die aus der Toleranz erwachsende Verfahrensweise, die man Kompromiß nennt, als äußerst bedeutsam. »Kompromisse müssen dann geschlossen werden, wenn ... Entscheidungen um des Gemeinwohls willen auch dann nicht aufgeschoben werden können, wenn eine sachliche Übereinstimmung in den anstehenden Fragen nicht erreicht werden kann.«⁹⁰ Obwohl gerade wir Deutschen sehr häufig im Zusammenhang mit dem Begriff Kompromiß das Attribut »faul« oder »billig« assoziieren, trifft dies das Gemeinte in keiner Weise. Es geht nicht um eine in Kauf genommene, aber eigentlich nicht zu verantwortende Verfahrenstechnik, sondern um ein ethisch qualifiziertes Vorgehen. Nicht das Entweder-Oder zweier konkurrierender Positionen ist durchsetzbar, sondern das weitaus kompliziertere Sowohl-Als auch. Nicht der Ausgleich aufgrund gelungener Überzeugungsarbeit steht beim Kompromiß an, sondern »Zusammenspannung und Zusammenwirken im ›Miteinander von aufrechterhaltenen

⁸⁷ Splett, 107 (Anm. 22).

⁸⁸ Vgl. ebd., 108.

⁸⁹ Ebd., 105.

⁹⁰ Roos, Friedensrelevante Haltungen, 558 (Anm. 86).

Gegensätzen.«⁹¹ Der Kompromiß lebt von der Rücksichtnahme auf die personale Freiheit und die Gewissensentscheidung des jeweils beteiligten Partners.

c) Zivilcourage

Sich engagieren erfordert weiterhin Mut und Tapferkeit; heute spricht man vielleicht verständlicher und besser von Zivilcourage, »gemeint sind Ichstärke, Charakterstärke, Selbsttreue, Einsatztreue, Einstehen zur Sache und zum Freund.« Zivilcourage »wird nicht gebraucht, wo der Massenzorn ohnehin alle anspornt, Courage wird gebraucht, wo Unterstützung mangelhaft, wo Erfolg zweifelhaft, wo Prestige ungewiß und wo das Image gefährdet ist.«⁹² Zivilcourage ist eine Haltung einzelner Bürger, in der sich – psychoanalytisch ausgedrückt – »Ichstärke« beweist. »Wer Zivilcourage an den Tag legt, muß nicht immer im Recht sein. Ohne Menschen, die der Zivilcourage fähig sind, geht aber die Freiheit zugrunde.«⁹³

Die Stärke, die hier in der Zivilcourage gefordert ist, braucht also mehr als nur Reflexion, nämlich gerade den tatsächlichen Mut, sich zu entscheiden, obwohl oft genug »die der Handlung selbst vorausgehende sittliche Reflexion nicht jene Eindeutigkeit und indiskutable Sicherheit liefern (kann), mit der, ob man will oder nicht, dann doch in der Handlung selbst gehandelt wird.«⁹⁴ Diese Tugend scheint gerade heute unverzichtbar zu sein, »wo man den Eindruck haben kann, die Mehrzahl der Menschen verteile sich auf müde Relativisten und auf sture Fanatiker.«⁹⁵

d) Gelassenheit

Mit dieser Tugend der Gelassenheit ist sicher nicht Verlassenheit, nicht Apathie, auch nicht Jenseits-Vertröstung gemeint. Sie erschließt sich vielmehr über den Weg einer Reflexion auf den zeitlichen Faktor politischen Handelns. Im »Zeitalter der Beschleunigung«⁹⁶ geschieht das Sich-

⁹¹ *Splett*, 109 (Anm. 22).

⁹² *Ebd.*, 91.

⁹³ *Iring Fetscher*, *Ermütigung zur Zivilcourage*. Plädoyer für eine zu wenig beachtete Tugend, in: *Karl Rahner/Bernhard Welte (Hrsg.)*, *Mut zur Tugend*. Von der Fähigkeit menschlicher zu leben, Freiburg 1979, 94–103, hier 100.

⁹⁴ *Karl Rahner*, *Die Spannung austragen zwischen Leben und Denken*. Plädoyer für eine namenlose Tugend, in: *Ders./Welte (Hrsg.) (Anm. 93)*, 11–18, hier 14.

⁹⁵ *Ebd.*, 18.

⁹⁶ *Höhn*, *Gegen-Mythen*. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg 1994, 59.

Engagieren häufig unter der Maxime der Optimierung der dafür eingesetzten Zeit. Dies führt notwendig zu Spannung und Erregung, zu einer Überaktivität, die schließlich jeder humanen Qualität entbehrt. Leicht gerät damit auch jede sittliche Orientierung an der Würde der Menschen und am Gemeinwohl außer acht, nicht mehr die Qualität, sondern allein die Quantität des Geleisteten in Korrelation zur dafür aufgewendeten Zeit zählt. Daß bei aller Jagd nach vorzeigbaren Erfolgen und Leistungen allzu oft auch die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Tuns gar nicht mehr bedacht wird, liegt auf der Hand. Es verschieben sich so auch nur allzu schnell die Prioritäten: Vorläufiges erhält Ewigkeits-Wert, wird nicht mehr als Vergängliches erfaßt.⁹⁷

»Gelassenheit ist nun genau die erforderliche Umkehr innerhalb der Überspanntheit, Ungelöstheit und Überaktivität.«⁹⁸ Gemeint ist eine Art innerer Ruhe und Entspannungsfähigkeit, ein Aushalten vor sich selbst und eine gewisse Distanz zu sich selbst. »Gelassen bin ich, wenn ich frei bin, mich selbst zu lassen ... (und) hinzunehmen, was ist.«⁹⁹ Dabei ist mit der Gelassenheit nicht Leidenschaftslosigkeit und müdes Unbeteiligt-Sein gemeint, sondern ein Engagement, das verbunden ist mit – und damit ist der Bogen zum Ausgangspunkt der Überlegungen zu den Tugenden wieder geschlagen – Sinn für die Wirklichkeit, d. h. auch für die eigene Wirklichkeit. Eine angemessene und realistische Selbsteinschätzung führt dazu, daß der Blick für das Ganze und somit für einen sinnvollen und ethisch verantworteten Dienst erhalten bleibt. Die damit verbundene Distanz zu allem Vorläufigen und Vergänglichem bewahrt die Menschen auch vor dem Untergang im Relativen und Zeitlichen, bewahrt davor, den Sinn und die Erfüllung des Daseins im Vergänglichen zu suchen. Erst so kann sich der Blick öffnen auf das Unvergängliche hin, erst so erhält auch das Engagement den richtigen Stellenwert und damit wiederum sittlich verantwortete Qualität.

Ein spezifisch theologisch-ethisch bedeutsamer Aspekt sei hier noch angefügt: Rekuriert man auf der Basis eines Ernstnehmens der Eschatologie nicht nur auf menschliches Handeln, sondern bezieht Gottes vorausgehende Heilszusage, sein Wirken und sein Erbarmen mit ein, so ergibt sich angesichts der bleibenden Unabgeschlossenheit von Welt und Weltgestaltung eine durchaus andere Perspektive auf den Modus, nach

⁹⁷ Vgl. Johannes B. Lotz, Sein Herz nicht an die Dinge hängen. Besinnung zur Einübung der Gelassenheit, in: *Rahner/Welte (Hrsg.)*, (Anm. 93), 46–57, hier 52f.

⁹⁸ *Dietmar Mieth*, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, 76.

⁹⁹ *Ebd.*, 77.

dem Christen der Welt ihren Dienst leisten und sich engagieren können und sollen: Gerade so wird Gelassenheit und das daraus resultierende Engagement einerseits christlich ermöglicht und andererseits die Erkenntnis gewonnen, daß auch ein »Minimalprogramm« in der Welt schon Achtung verdient, daß dann also auch »schon viel gewonnen (ist), wenn das Schlimmste verhindert wird, der Krieg nicht ausbricht, grobe Ungerechtigkeiten beseitigt werden, bestimmte Grundwerte anerkannt sind und die Menschen um die Verbesserung der Verhältnisse ringen«¹⁰⁰. Damit wird zugleich auch der »moralische Hochleistungsdruck« gemildert, der in der auch christlich-theologisch voll und ganz zu unterstützenden Forderung nach dem Engagement entstehen kann – dies auch in der zutiefst christlichen und entlastenden Überzeugung, daß das Reich Gottes letztlich nicht vom Menschen abhängt und von Menschenhand zu produzieren ist, sondern umfassend von einem anderen her geschenkt und vollendet wird.

Andererseits darf natürlich gerade der Christ nicht die Hände in den Schoß legen und resignieren, sondern muß darauf vertrauen, daß sein Tun nicht sinnlos ist, sondern daß alles, was er zur Verbesserung irdischer Verhältnisse beiträgt, zumindest eine »adumbratio«¹⁰¹ ist, einen »Schimmer«¹⁰² des neuen Himmels und der neuen Erde erfahrbar machen wird.

IV. SCHLUSS: DIE NOTWENDIGKEIT DER RÜCKBESINNUNG AUF DEN MENSCHEN

Wenn *Eckhard Jesse* feststellt, daß die »Krisenrhetorik nun einmal zum ›typisch deutschen‹ Ton einer ›Stimmungsdemokratie‹ (gehört), die kurzatmige Aufgeregtheit ebenso fördert wie Tendenzen des Irrationalismus«, die auch »nicht den Blick (schärft) für tatsächliche Mißstände, (sondern) sie vielmehr durch ›Rundumschläge‹ gleichsam zu(deckt)«¹⁰³, so formuliert er damit eine für die Einordnung der hier behandelten Parteienproblematik zentrale These. Er argumentiert hier von einem Hintergrund her, der sich ebenfalls als eine Leitlinie der vorstehenden Überlegungen

¹⁰⁰ *Roos, Dimensionen christlicher Weltverantwortung*, in: *Lebendige Seelsorge* 35 (1984) 97–106, hier 106.

¹⁰¹ GS 39.

¹⁰² LE 27.

¹⁰³ *Eckhard Jesse, Parteien in Deutschland. Ein Abriss der historischen Entwicklung*, in: *Oberreuter (Hrsg.) (Anm. 37)*, 41–88, hier 87.

erwiesen hat: Es gibt keine angemessene Alternative zu Parteien, denn alles, was sich an deren Stelle an gesellschaftlicher Interessenbündelung denken ließe, würde entweder »auf Kosten der Liberalität oder Effizienz«¹⁰⁴ gehen.

Zugleich ist natürlich auch angesichts des derzeitigen Zustands unserer Parteiendemokratie zu konzedieren, daß sich Verharmlosung ebenso verbietet. Allerdings ist, wie die vorstehenden Ausführungen zu zeigen versuchten, ein äußerst komplexes Umfeld von Faktoren, die die Krise bedingen, mitzubedenken: das Unbehagen des modernen Menschen an der Moderne, seine Unfähigkeit, mit Freiheit und Demokratie umzugehen, sich selbst in die Pflicht und Verantwortung zu nehmen und ein Ethos der Demokratie zu entwickeln.

Die Zeiten haben sich gewandelt: Wenngleich der gegenwärtige Zustand unserer Politik und Demokratie nicht allein ein Produkt der letzten fünf Jahre ist, so ist deren immanente Anfälligkeit doch in dieser Zeit, nach dem Wegfall des äußeren Feindes namens Kommunismus, nur allzu offenkundig geworden: die Bestimmung der Möglichkeiten und Grenzen von Politik überhaupt sowie, noch einmal fundamentaler, eine Rückbesinnung auf den Menschen, auf sein ambivalentes Wesen, seine Würde, seine Sehnsucht nach einem gesicherten Leben, nach einer letzten Bindung und nach endgültigem Glück tun mehr denn je not.

Ursula Nothelle-Wildfeuer, Dr. theol., ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie der Universität Bonn.

¹⁰⁴ Ebd., 88.