

# **Bürgergesellschaft und christliche Verantwortung in der postsäkularen Welt**

**Paul Nolte**

**Essay, basierend auf einem Vortrag  
vom 29. Mai 2003 in der Akademie  
der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin  
anlässlich des Ökumenischen Kirchentages**

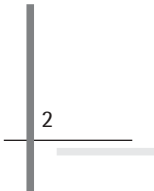


Alle Rechte vorbehalten.

Nachdruck – auch auszugsweise – allein mit Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Printed in Germany.

Herstellung: Druckerei Paffenholz, Bornheim



---

Bürgergesellschaft – unter diesem Oberbegriff wird seit einiger Zeit eine zentrale Debatte um eine Neuordnung des Verhältnisses zwischen dem Staat und seinen Bürgern geführt. Geht es den einen primär um die Entlastung des überdehnten, finanziell und strukturell an seine Grenzen stoßenden Staates, so betonen die anderen, dass nur ein Gemeinwesen, in dem die Bürger Verantwortung übernehmen und dies als Ausdruck ihrer Freiheit verstehen, letztlich zukunftsfähig ist.

Selbstverantwortung des Bürgers und Religion als „Wertquelle“ dafür – darum geht es auch Paul Nolte in seinem vorliegenden Essay. Der Text basiert auf einem Impulsreferat, das der Bremer Historiker anlässlich der Podiumsdiskussion „Die Freiheit eines Christenmenschen: Staat – Bürger – Gesellschaft“ im Rahmen des Ökumenischen Kirchentages am 29. Mai 2003 in Berlin in der Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung gehalten hat. Nolte lieferte mit seinem Statement die Vorlage für die anschließende Diskussion zwischen der Vorsitzenden der GRÜNEN-Bundestagsfraktion, Katrin Göring-Eckardt, und Niedersachsens Ministerpräsident Christian Wulff unter Moderation von Ralf Fücks, Vorstand der Heinrich-Böll-Stiftung.

Paul Noltes Essay enthält gewichtige Argumente für die neue (politische) Relevanz der Religion. In der postsäkularen Gesellschaft gewinnen religiöse Überzeugungen und Deutungen des Politischen größere und allseitigere Anerken-

nung. Damit verbinden sich für das Christentum auch neue Chancen für die Prägung der Auseinandersetzung um die Reform unseres Gemeinwesens.

Gerade in der Diskussion um das Leitbild der Bürgergesellschaft wird dies deutlich: „Reformen in Deutschland“, so Nolte, „werden nur dann auf lange Sicht erfolgreich sein, wenn sie dem Verhältnis von Gesellschaft und Staat ... eine neue Grundlage geben, die ... über das ‚Klientenmodell‘ der Staat-Bürger-Beziehung hinausgeht.“

Es geht also um die Neujustierung der Verteilung von Verantwortung. Dass sich bürgergesellschaftliche Verantwortung zeitgemäß aus christlichen Werten ableiten lässt, zeigt Nolte überzeugend auf.

Noltes Plädoyer für die „Verantwortungsgesellschaft“ hat neben der Neudefinition des Staat-Bürger-Verhältnisses noch eine zweite wertbezogene Dimension: Verantwortung heißt bei ihm auch: Verantwortung zur Veränderung – aber zu einer an Werten reflektierten Veränderung. Die Maßstäbe dazu lassen sich auch aus der Religion gewinnen, die damit zur „Zivilisierung“ von Politik beiträgt.

Zur Person:

Prof. Dr. Paul Nolte, Jahrgang 1963, lehrt Neue Geschichte an der International University Bremen.



---

# Bürgergesellschaft und christliche Verantwortung in der postsäkularen Welt

Paul Nolte

Lohnt es sich noch, über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, von christlichen Werten und aktuellen politischen Streitfragen nachzudenken? Man könnte meinen, dass inzwischen alles gesagt sei und die Kirchentage nur noch ein Forum zur Wiederholung des allseits Bekannten sind: Die Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften geht immer weiter zurück; aus religiösen Werten und Glaubensüberzeugungen lassen sich – auch für christliche Politiker – keine unmittelbaren politischen Handlungsanleitungen gewinnen. Dennoch behält die Reflexion auf Religion, wenn sie sich dieser Grenzen bewusst ist, auch in säkularisierten Gesellschaften eine Bedeutung, wenn auch nur als Wertfundament einer Minderheit, die damit längst nicht mehr den Anspruch auf Universalisierbarkeit erheben kann. Die Kirchentage beider großen christlichen Konfessionen, seit jeher „Schnittstellen“ zwischen Religion und Gesellschaft und Foren zur Vermittlung aktueller Zeitfragen mit Reflexion über den Tag hinaus, dienen dann auch der regelmäßigen Vergewisserung jener Minderheit über dieses Dilemma, über ein Spannungsverhältnis zwischen (zunehmend privatisierter) Religiosität und

säkularer Welt, das sich immer mehr zu verschärfen scheint.

Doch seit einiger Zeit gibt es Anzeichen dafür, dass ein neues Nachdenken sehr wohl lohnen könnte. Die Ausgangslage hat sich verändert. Manche Grundannahmen über das Verschwinden der Religion aus der Politik und über die vollständige Säkularisierung von Kulturen haben sich nicht bestätigt; von „außen“ – zum Beispiel aus der arabisch-islamischen Welt – ebenso wie von „innen“ sind die westlichen Gesellschaften seit einigen Jahren vehement an die öffentliche Macht der Religion erinnert worden. Gleichzeitig befinden sich viele westeuropäische Gesellschaften, und zumal die der Bundesrepublik Deutschland, in einer tiefen Krise, die in einer Krise von Institutionen – der Sozialversicherung, des Föderalismus usw. – längst nicht aufgeht, sondern sich auch als Krise von Ethiken, von Maßstäben und Orientierungen des Zusammenlebens manifestiert. Dabei lässt sich die Säkularisierung und Entkirchlichung des 20. Jahrhunderts nicht einfach rückgängig machen. Vielmehr ist das Christentum nur ein Teil einer pluralisierten Kultur der Moderne – kann aber gerade deshalb vielleicht umso wirkungsvoller

---

seine Stimme in der Gesellschaft erheben.

Im folgenden kann diese Beobachtung, kann diese These nur ganz skizzenhaft und vorläufig erläutert werden. Ich gehe dabei in drei Schritten vor. Zunächst frage ich nach dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft, nach der Rückkehr von Religion in die Politik und nach den Formen, in denen sich eine solche religiöse Kultur „jenseits der Säkularisierung“ entfaltet. Im zweiten Schritt geht es um Antworten auf die innere Krise unseres Gemeinwesens: Welche Rolle kann dabei der Begriff der „Verantwortung“ spielen, und wie artikuliert sich dabei ein christliches Verständnis von verantwortetem und gerechtem Leben? Drittens schließlich diskutiere ich das Dilemma von Modernisierung und Dynamisierung einerseits, Bewahrung und „Entschleunigung“ andererseits, das die westlichen Gesellschaften gegenwärtig vor so große Probleme stellt. Kann ein christliches Verständnis von Politik dazu beitragen, Konzepte einer „reflektierten Modernisierung“ zu entwickeln, die eine Grundorientierung in diesem Dilemma bieten?

### **I. Religion und Gesellschaft heute: Jenseits der Säkularisierung?**

Wir – die Bürger westeuropäischer Staaten – stehen noch immer im Banne der Säkularisierung, die seit der Aufklärung als ein quasi naturgesetzlicher Prozess der Verdrängung von Religion aus öffentlichen Institutionen und allgemeiner Kultur, als ein Bedeutungsverlust nicht

nur der Kirchen, sondern auch religiös begründeter Argumente und Überzeugungen, als eine Einkapselung von Religion in Privatheit oder höchstens in abgeschottete Sphären der Kirchlichkeit abzulaufen scheint.<sup>1)</sup> Im Banne der Säkularisierung – damit ist nicht nur die Realität dieses Prozesses gemeint, sondern auch die davon teilweise verselbständigte Suggestivkraft einer Interpretation, einer Deutung der Welt, in der Religion kaum mehr Ansprüche auf öffentliche Geltung irgendwelcher Art erheben kann.

Diese Fixierung auf das vermeintlich absehbare Verschwinden von Religion hat jedoch den Blick dafür getrübt, dass Religion auch unter den Bedingungen moderner Gesellschaften eine kontinuierliche, teilweise sogar wieder wachsende Rolle für das Selbstverständnis von Kulturen, die Definition von Werten und die Legitimation von Politik spielt, und zwar beinahe überall in der Welt: in den USA ebenso wie in Lateinamerika, im postkommunistischen Osteuropa ebenso wie in Ostasien, in Afrika und der arabisch-islamischen Region ohnehin. Der vermeintlich universelle Vorgang der Säkularisierung erscheint auf diese Weise eher wie eine Ausnahme, wie ein westeuropäischer Sonderweg in einer weiterhin – auf sehr vielfältige, unterschiedliche Art und Weise – von der Kraft einer „public religion“ geprägten Welt.<sup>2)</sup> Erst in den letzten Jahren ist die Rückkehr von Religion in Öffentlichkeit und Politik auch in Deutschland intensiv registriert und diskutiert worden.

---

Diese Rückkehr hat zwei Dimensionen. Erstens vollzieht sie sich an den „äußeren Grenzen“ der westlichen Zivilisation. Die Herausforderung des islamischen Fundamentalismus, überhaupt der interkulturelle Dialog mit dem Islam ist dafür das wichtigste Beispiel. Mitteleuropäische Gesellschaften sind damit nicht nur an die fortbestehende Macht von Religion bei Anderen, in „fremden“, sich gleichwohl ebenfalls rapide modernisierenden Kulturen erinnert worden, sondern auch an manche verschütteten Potentiale eigener, im Ursprung religiös begründeter Wertüberzeugungen und Handlungsgrundlagen. Religiöser Fundamentalismus artikuliert sich im Übrigen nicht nur im Islam, sondern auch im Christentum, und ganz in der Mitte westlicher Gesellschaften, wie das Beispiel der USA deutlich macht. Dabei steht aber nicht so sehr die radikale Alternative von („schlechtem“) Fundamentalismus einerseits, („guter“) Säkularität andererseits im Vordergrund. Vielmehr hat der Blick jenseits des erwähnten westeuropäischen Sonderwegs auch Optionen einer „gezähmten“ und zivilisierten Religiosität in und mit der Moderne in ein neues Licht gerückt.

Zweitens ist Religion gleichzeitig an den „inneren Grenzen“ durch die Poren der westlichen Gesellschaften eingesickert. Der wissenschaftliche Fortschritt hat Fragen an die technische Machbarkeit des menschlichen Lebens in einem neuen, radikalen Sinne aufgeworfen. Auf eine für viele überraschende Art und Weise sind deshalb in den jüngsten Debatten über Gentechnologie und mensch-

liches Klonen, über die Präimplantationsdiagnostik und die biomedizinische Herstellbarkeit (und Zerstörbarkeit) des Menschen ethische Argumente verwendet worden, die sich – sei es ausdrücklich, sei es eher implizit – auf religiöse Überzeugungen gestützt haben, und zwar nicht nur im privaten Gespräch, sondern in den öffentlichen und politischen Diskursen. So wird die innere Grenze der wissenschaftlich-technischen Machbarkeit des Menschen durch den Rückgriff nicht nur auf irgendein Transzendenzkriterium, sondern auf ein christliches Schöpfungsverständnis zu stabilisieren versucht. Diese Debatten haben gezeigt, dass liberale, säkularisierte Gesellschaften solchen inneren, sich auf den Fortschritt – also das Prinzip des Liberalismus – berufenden Herausforderungen aus sich selbst heraus wenig entgegenzusetzen haben, wenn sie sich nicht (auch) auf religiöse Überzeugungen berufen können.<sup>3)</sup>

Vor dem Hintergrund dieser neuartigen inneren und äußeren Herausforderungen hat Jürgen Habermas das Bild einer „postsäkularen Gesellschaft“ des Westens entworfen, „die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt.“<sup>4)</sup> Dieser Entwurf markiert einen entscheidenden Durchbruch in der Diskussion, weil er wesentlich mehr impliziert als das übliche Zugeständnis von Glaubensfreiheit (Gewissensfreiheit, Vereinigungsfreiheit, etc.) durch den säkularen Staat gegenüber dem religiösen Teil seiner Bürger. Erstens voll-

zieht damit auch die aus den Traditionen der europäischen Aufklärung kommende Linke den Abschied von dem linear-progressivistischen Denkmodell der „Säkularisierung“ als einer effektiven Marginalisierung von Religion. Dabei handelt es sich um eine verspätete, aber im Grunde konsequente Folge des Zusammenbruchs der klassischen Fortschrittsutopien seit den 1970er Jahren. Die festgefahrene, kulturkämpferische Alternative zwischen Säkularisierung einerseits und einem – sei es reaktionären, sei es bloß naiv-nostalgischen – „Zurück zur Religion“ andererseits löst sich auf. Etwas Drittes wird erkennbar, eben jene „postsäkulare Gesellschaft“, welche die Säkularisierung nicht rückgängig machen, aber auch nicht bis zu ihrem bitteren, möglicherweise selbsterstörerischen Ende auskosten will.

Zweitens bedeutet die postsäkulare Gesellschaft, folgt man weiter Habermas, eine Zumutung nicht nur für die religiösen Bürger, die ihren Glauben und daraus resultierende Werte mit den Werten der demokratischen Gesellschaft und des Verfassungsstaates in Übereinstimmung bringen müssen. Vielmehr mutet diese Gesellschaft auch ihren nicht-gläubigen Bürgern etwas zu. Religion lässt sich in der postsäkularen Gesellschaft nicht mehr aus der Öffentlichkeit ausschließen, und beide Seiten sind aufgefordert, die Grenze zwischen Religion und säkularer Gesellschaft zu beachten und zu bearbeiten. „Die Grenze zwischen säkularer und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung

der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.“<sup>5)</sup> Es geht dabei nicht darum, die Trennung zwischen religiöser und weltlicher Sphäre, zwischen privatem Glauben und öffentlichem Handeln, einzuebnen und historisch rückgängig zu machen – in dieses Grundproblem des Islams ebenso wie seiner eigenen Geschichte vor Investiturstreit, Reformation und Aufklärung wird sich der postsäkulare Westen nicht freiwillig (zurück-) begeben wollen. Es geht vielmehr darum, die Bearbeitung dieser Grenze nicht nur der religiösen Privatheit oder kirchlichen Sonderkulturen zu überlassen, sondern in der Mitte des Gemeinwesens zu verankern.

Drittens schließlich deutet Habermas mit diesem Entwurf an – obwohl er sich selber zu den „religiös Unmusikalischen“ zählt –, dass die Gläubigen, die religiösen Bürger sogar einen intellektuellen und ethischen Vorsprung vor ihren nichtreligiösen Mitbürgern besitzen können, eben weil sie permanent das Spannungsverhältnis zwischen Glauben und Wissen, zwischen religiöser Absolutheit und dem Konsens der demokratischen Gemeinschaft, auszuhalten und kompatibel zu machen gezwungen sind. Das religiöse Bewusstsein des Westens ist damit, sowohl historisch wie systematisch, einem massiven „Reflexionsschub“ unterworfen, der aus der kognitiven Bearbeitung der Grenzen zwischen Eigenem und Anderem, zwischen Kirche und Staat, zwischen Glauben und Wissen resultiert.<sup>6)</sup>



---

Die Gläubigen sind nicht nur gezwungen, sich den Prinzipien der säkularen Wissenschaftsgesellschaft, oder der säkularen politischen Ordnung, zu öffnen und teilen dies mit den nicht-gläubigen Bürgern; sie leisten auch gewissermaßen eine Art kognitiver Meta-Reflexion, die der anderen Seite nicht abverlangt wird, und schaffen damit komplexe Erkenntnis- und Handlungshorizonte, auf welche eine postsäkulare Gesellschaft nicht gut verzichten kann. In modernen Gesellschaften sind religiöse und kognitive Problembearbeitung, Glauben und Wissen, kein Gegensatz, sondern oft sogar besonders eng miteinander verbunden.

Seit den 1960er Jahren hat man sich angewöhnt, den Fortbestand (quasi-) religiöser Werte und Praxisformen in der säkularisierten demokratischen Gesellschaft unter dem Schlagwort der „Zivilreligion“ – geprägt von dem amerikanischen Soziologen Robert Bellah – zu diskutieren.<sup>7)</sup> In der Zivilreligion, die sich historisch auf die religiösen Ersatzkulte der Französischen Revolution ebenso berufen konnte wie auf den amerikanischen Kult der ausgewählten Nation, schien lange Zeit die adäquate Form der Tradierung religiöser Werte und Gemeinschaftsbindungen in der öffentlichen Sphäre säkularisierter, liberaler Gesellschaften gefunden zu sein. Die Zivilreligion stiftete jenseits der privatisierten religiösen Pluralität (als Pluralität der Denominationen in den USA, als Differenz zwischen Laizismus und Katholizismus in Frankreich) einen verbindlichen, integrativen Wertebezug einer Nation

und ihrer demokratischen Kultur und schien gleichzeitig so etwas wie eine dauerhafte Versöhnung zwischen religiöser und säkularer Sphäre leisten zu können.<sup>8)</sup> Wirft man heute einen kritischen Blick auf dieses Modell, dann wird rasch deutlich: Das Verhältnis von Religion und Gesellschaft entspricht nicht mehr, wie lange Zeit vermutet, der zivilreligiösen Entwicklungsrichtung, und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen. Zum einen führt die Versöhnungs- und Integrationstheorie in die Irre. Die Differenz von religiöser und weltlicher Argumentation bleibt konstitutiv und ist auch, zum Beispiel im Sinne des vorn diskutierten „Reflexionsschubes“ und seiner Übersetzungsleistungen, unverzichtbar.

Zum anderen ist die Homogenität der Wertüberzeugungen, die sich mit dem Konzept der Zivilreligion verbindet, für eine offene Gesellschaft weder erreichbar noch überhaupt wünschenswert. Sie birgt die Gefahren eines kulturellen Konformismus ebenso wie der politischen Instrumentalisierung und Ideologisierung von Zivilreligion. Gegen dieses integrationsistische Denkmodell steht heute vielmehr die Erfahrung des Pluralismus und der Pluralisierung – von Kultur, Wertüberzeugungen und ethisch begründeten Lebensentwürfen im Allgemeinen, von Religion im Besonderen. Religiöse, zum Beispiel christliche, Argumente haben sich in einem vielstimmigen Chor der öffentlichen Meinung zu bewähren, wo sie auf säkulare Überzeugungen ebenso stoßen wie auf konkurrierende religiöse Deutungsangebote, zum Beispiel des Is-

lams. Für den Geltungsanspruch religiöser Argumente im Gemeinwesen und in der politischen Öffentlichkeit folgt daraus eine neue Bescheidenheit, ein Rückzug aus überholten Universalitätsansprüchen. Aber gerade darin liegt auch Befreiung und neue Chance. Denn aus diesem veränderten Selbstverständnis der Religion in der postsäkularen Gesellschaft entsteht zugleich eine neue Geltungskraft, eine neue „Bedenklichkeit“ religiöser Überzeugungen und religiös vermittelter Argumente im säkularen Diskurs unserer Gesellschaft.<sup>9)</sup>

## II. Bürgergesellschaft und christliche Verantwortung

Aber worauf beziehen sich religiöse Argumente und ihr „Import“ in die säkularbürgerliche Sphäre; wo und wofür „brauchen“ wir, mit anderen Worten, heute in unserer Gesellschaft die öffentliche Geltung, oder zumindest die Hörbarkeit, von Religion? Offensichtlich ist es gerade ein Merkmal von Religion, tendenziell einen Totalitätsanspruch im Hinblick auf die möglichen Welt- und Lebensbereiche zu erheben, auf die sich religiöse Argumente beziehen können: von Krieg und Frieden bis zur Kindererziehung, von der guten Ordnung der Wirtschaft bis zur modernen Populärkultur. Dennoch lassen sich Schwerpunkte der Debatten und Interventionszonen erkennen. Lange Zeit definierte die Sorge um die menschliche Umwelt, um die Schöpfung und ihren Erhalt gegen die unkontrollierte Unterwerfung durch den Menschen einen solchen Fokus religiös-gesellschaftlicher

Debatten. Diese Frage hat ihre Bedeutung nicht verloren und wird unter dem Leitbegriff der „Nachhaltigkeit“ sogar mit neuen Impulsen diskutiert. Aber man kann doch sagen, dass sich die Aufmerksamkeit in den letzten Jahren von der Umwelt des Menschen und seiner Gesellschaft auf den Binnenraum der menschlichen Existenz, auf die Sorge um die Konstitution des menschlichen Lebens überhaupt und um die inneren Bindungen der Gesellschaft verschoben hat. Wie weit ist es noch bis zur künstlichen Erschaffung des Menschen im Reagenzglas; dürfen wir diesen Weg gehen, wenn wir ihn wissenschaftlich gehen können? Und was hält die westlichen Gesellschaften angesichts von Pluralismus und radikaler Individualisierung noch zusammen, können sie sich noch als politische Gesellschaften begreifen oder entfremdet sich die demokratische Politik in Parteien und Parlamenten immer mehr von den Bürgern, die diese doch eigentlich erst hervorbringen sollen?

Dieser zuletzt genannte Aspekt soll im folgenden etwas näher beleuchtet werden. Er bezeichnet die Probleme jener „Bürgergesellschaft“, die im engen Zusammenhang mit den Debatten über die in Deutschland notwendigen Reformen stehen. Dieser Nexus von Bürgergesellschaft und Reformen hat einen prozeduralen und einen sachlichen Aspekt. Zum einen lassen sich grundlegende Reformen in Wirtschaft, Gesellschaft oder politischer Verfassung nicht mehr ohne weiteres „von oben“ durchsetzen, sondern verlangen die Beteiligung selbstbe-

---

wusster Bürger. Vielleicht bedarf es sogar des spürbaren Druckes organisierter Bürgerbewegung, um dem etablierten politischen System Reformen und Reformwillen überhaupt abzuwingen. Zum anderen aber ist deutlich geworden, dass eine reaktivierte Bürgergesellschaft selber ein wesentliches Ziel der Reformen sein muss, jenseits aller „technischen“ Anpassungen, jenseits von Effizienzsteigerung oder haushaltspolitischen Notwendigkeiten. Vor diesem Hintergrund sind auch die wieder aufgelebten Diskussionen über den „Gemeinsinn“, über Freiwilligkeit und Ehrenamt, über Bürgerengagement und Zivilgesellschaft zu verstehen. Reformen in Deutschland werden nur dann auf lange Sicht erfolgreich sein, wenn sie dem Verhältnis von Gesellschaft und Staat, von Bürger und Regierung eine neue Grundlage geben, die über das Modell der staatlichen „Versorgung“ der Bürger – dies im weitesten Sinne verstanden –, über das „Klientenmodell“ der Staat-Bürger-Beziehung hinausgeht.

In dieser Konstellation hat der Begriff der „Verantwortung“ große Beachtung gefunden und sich in den Debatten über Reform und Bürgergesellschaft in Deutschland eingemistet. An diesem Begriff lässt sich exemplarisch verdeutlichen, wie die Intervention religiöser Überzeugungen in die säkulare Sphäre von öffentlichem Diskurs und Politik sich unter den Bedingungen der postsäkularen Gesellschaft vollziehen kann. Jetzt gilt die viel gehörte Feststellung nämlich erst recht, dass sich bestimmte politische und gesellschaftliche Organisationsmo-

delle nicht aus religiöser (z.B. christlicher) Überzeugung geradewegs ableiten, geradezu deduzieren lassen. Die Verfassung des Gemeinwesens lässt sich weder der Bibel entnehmen noch von Christen monopolisieren. Aber diese Feststellung berechtigt noch nicht zu der Annahme, die Anwendung religiöser Überzeugungen auf die „gute Ordnung“ des Gemeinwesens sei nur noch als Privatsache möglich, als ein strikt individualisiertes, nicht-öffentliches Prüfkriterium gewissermaßen, dem Gläubige ihre Bewertung der Politik unterwerfen mögen, ohne dass dies irgendeine öffentliche Relevanz beanspruchen könnte. Vielmehr dringen religiöse Rechtfertigungen und Überzeugungen unaufhaltsam auch in den öffentlichen Raum und dessen Markt der Argumente ein und müssen sich dort behaupten – aber eben auch zur Kenntnis genommen werden. Der sozialphilosophische Begriff der Verantwortung ist dafür ein gutes Beispiel, weil er sich in ganz unterschiedlichen säkularen und religiösen Traditionen begründen und ausbuchstabieren lässt. Zwar ist, wie vorn schon diskutiert, „die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ... ohnehin fließend“.<sup>10)</sup> Doch das bedeutet nicht, dass religiöse Begründungen ihre Unterscheidbarkeit im öffentlichen Diskurs verlieren oder sich ihrer religiösen Herkunft vorher entledigen müssten, um Anspruch auf allgemeines Gehör zu finden.

Wie kaum ein zweiter markiert der Begriff der Verantwortung eine Nahtstelle zwischen Individuum und Gesellschaft,

---

ein Scharnier zwischen persönlicher Identität und gemeinschaftlicher Verpflichtung. Zwei Facetten dieses Begriffs lassen sich im christlichen Verständnis unterscheiden und sind zugleich unauflöslich aneinander geknüpft. Zum einen ist Verantwortung als Selbstverantwortung des Einzelnen zu verstehen. Weil der Mensch von Gott mit Freiheit begabt und beauftragt worden ist, ist er zur Verantwortung verpflichtet. Diese Selbstverantwortung als Verpflichtung für die eigene Person entspringt der Gewissheit, das eigene Leben nicht sich selber zu verdanken, sondern es anvertraut bekommen zu haben und schon deshalb verantwortlich damit umgehen zu müssen. Verantwortung begründet in dieser Perspektive die Mündigkeit des Individuums und beauftragt zugleich zur „Sorge um sich“. An dieser Stelle ist der Unterschied zum (neo-) liberalen Begriff der „Eigenverantwortung“, erst recht zu „spaßgesellschaftlichen“ Konzepten der egozentrischen Lebensführung, unmittelbar deutlich. Selbstverantwortung meint keinen Appell zum ungezügelter Egoismus; sie stellt den Einzelnen vor die Zumutung seiner eigenen Freiheit, ohne ihn damit aus der Verpflichtung gegenüber dem Ursprung dieser Freiheit zu entlassen. Selbstverantwortung kann daher nicht heißen, nur die Chancen für sich selber zu nutzen, die Risiken oder Kosten des eigenen Handelns aber Dritten – oder dem Gemeinwesen als Ganzem – aufzubürden.

Damit schlägt das Konzept der Verantwortung im christlichen Verständnis ge-

wissermaßen aus sich selber heraus bereits die Brücke zu der unmittelbar komplexeren zweiten Facette. Verantwortung ist immer zugleich Verantwortung für Andere. Weil ich den Anderen – so würde man hier argumentieren – ebenso wie mich selber durch Gott geschaffen weiß, trage ich auch Verantwortung für den Anderen wie für mich. Dieser christliche Grundimpuls erinnert daran, dass die jetzt so häufig geforderte größere Verantwortung des Bürgers nicht in radikalierter Eigenverantwortung aufgehen kann, sondern dass Verantwortung auch ein soziales Netz zu knüpfen in der Lage sein muss – ein soziales Netz freilich, das sich von den Mustern kollektiver und rein staatlich administrierter Daseinsvorsorge unterscheidet, in dem Verantwortung in gleich welcher Variante eben keine Chance bekommt. Die Solidarität mit den Schwachen darf aus der bürgerlichen Verantwortung nicht ausgeklammert werden – unter der Voraussetzung, dass auch die Schwachen befähigt werden, ihre eigene Lebensführung aktiv zu gestalten, anstatt sich nur in die kollektivierte Schein-Verantwortung des Staates zu retten. Insofern berührt die Frage der Verantwortung auch jene Debatten über soziale „Gerechtigkeit“, die letztlich an der Schnittstelle zwischen Sozialphilosophie und Politik mit neuer Emphase geführt worden sind und noch geführt werden.<sup>11)</sup>

Folgt man diesen Überlegungen, die hier nur in ganz groben Strichen angedeutet werden konnten, dann wird eine Linie religiös begründeter Argumentation sicht-

---

bar, die in den gegenwärtigen deutschen Reformdebatten eine wichtige Rolle spielen könnte und Anspruch darauf hätte, auch bei denjenigen Gehör zu finden, die sich den dahinter stehenden Glaubensüberzeugungen nicht verpflichtet fühlen. Das setzt freilich voraus, dass eine solche Position auch entwickelt, formuliert und selbstbewusst in den großen Markt der politischen Auseinandersetzung hineingetragen wird. Der Notwendigkeit eines genuinen politischen Streites enthebt das freilich nicht; mit anderen Worten: Konkrete „Reformrezepte“ und politische Handlungsanleitungen lassen sich aus einer solchen religiösen Argumentation ebensowenig ableiten wie aus säkular begründeten Ethiken oder Ideologien. Aber man könnte, um ein Beispiel zu nennen, eine Reform des Sozialstaates und der sozialen Sicherung skizzieren, die an einem so verstandenen Verantwortungsprinzip ansetzt und sich aus ihm legitimiert.<sup>12)</sup> In der Krankenversicherung und Gesundheitsvorsorge haben seit vielen Jahrzehnten Mechanismen Platz gegriffen, welche die Selbstverantwortung des Individuums – auch im ganz fundamentalen Sinne der Sorge um den eigenen Leib – ebenso systematisch ausgehebelt haben wie die Verantwortung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft, welche die Kosten für die eigene Unverantwortlichkeit trägt. Mit geringen Modifikationen gilt dieselbe Überlegung auch für die Alterssicherung und ihre Mechanismen der Generationengerechtigkeit. Natürlich lassen sich auch andere als religiöse oder

spezifisch christliche Argumente für einen solchen Kurswechsel in die „Verantwortungsgesellschaft“ anführen. Aber ganz im Sinne einer „postsäkularen“ Ordnung des Diskurses wird man den religiösen Argumenten jedenfalls keinen minder privilegierten Status einräumen können.

### III. „Reflektierte Modernisierung“ und wertgebundene Politik

Der Zusammenhang von Reform und Verantwortung ließe sich auch noch auf eine ganz andere Weise akzentuieren: nämlich im Sinne einer „Verantwortung zur Veränderung“. Die Erkenntnis ist allgemein geworden, dass viele unserer Institutionen der gesellschaftlichen Realität nicht mehr entsprechen und auch nicht den Erwartungen an soziale Gerechtigkeit – vom Gesundheitssystem bis zur Alterssicherung, vom deutschen Föderalismus bis zum Bildungssystem. Das ist die Situation, die unter der Chiffre des „Reformbedarfes“ gegenwärtig diskutiert wird. In dieser Situation ist ein bloßes „Weiter so!“ nicht nur nach praktischen Kriterien der Haushaltslage oder der administrativen Effizienz problematisch geworden; es stößt auch an die Grenzen der politisch-moralischen Verantwortbarkeit – zum Beispiel im Hinblick auf die Lastenverteilung zwischen den Generationen. Aus dieser Kritik einer blockierten und zunehmend ungerechten Gegenwart lassen sich Auftrag und Verantwortung zur Veränderung, zur Reform ableiten. Auch dabei können religiöse Motive eine besondere Rolle spielen. Zum einen lässt sich der Auftrag

---

des „Macht euch die Erde untertan!“ als Gebot des kontinuierlichen menschlichen Arbeitens an der Welt und ihrer Zukunft interpretieren. Zum anderen vermittelt z.B. das christliche Gebot der Nächstenliebe die Einsicht, das Streben nach Reformen nicht in erster Linie an möglichen persönlichen Konsequenzen zu messen, nach dem Motto: „Reformen ja, aber bitte nicht bei mir“.

Aber ist die „Verantwortung zur Veränderung“ nicht ein heikles, ein fragwürdiges Gebot in einer Welt, in der nicht nur Stillstand herrscht, sondern in der sich nach allgemeinem Empfinden zugleich zu vieles zu schnell ändert, in der die Eigendynamik der Moderne sich rasant beschleunigt, in der wir das Tempo etwa der wissenschaftlich-technisch-ökonomischen Veränderungen längst nicht mehr kontrollieren, geschweige denn ihre Konsequenzen beherrschen können? Müssten wir also nicht eher Veränderung abbremsen, die Modernisierung einzuhegen versuchen, und Stabilitätsanker gegen zu viel Veränderungszumutung schaffen? Hinter solchen Fragen steht ein klassischer konservativer Impuls, wie er auch in der von Odo Marquard immer wieder angeführten „Beweislastregel“ zum Ausdruck kommt: Die beschleunigte Moderne braucht Kompensation in kultureller Stabilität; Bewahrung ist deshalb das Grundgebot; wer etwas verändern will, trägt die Beweislast. Jenseits aller parteipolitischen Zuordnungen hat dieses konservative Grundmotiv seit den 1980er Jahren Gesellschaft und Kultur in der Bundesrepublik sehr tiefgreifend ge-

prägt – vor allem, seitdem sich in den wachstumskritischen sozialen Bewegungen, dann in der Partei der „Grünen“ und schließlich auch in weiten Teilen der traditionellen Linken ein modernitätskritischer Gesellschaftsentwurf gegen das alte Fortschrittsbewusstsein und die Reformeuphorie früherer Jahrzehnte durchsetzte. Das war zweifellos eine übergreifende Strömung in der westlichen Kultur, die jedoch in Deutschland einen ungewöhnlich großen Resonanzboden fand. Man könnte die These vertreten, dass der im Grunde „lagerübergreifende“ Siegeszug dieser skeptischen Mentalität eine der Ursachen für die Schwierigkeiten bildet, die wir heute mit der Begründung und Durchsetzung von Veränderung, Innovation, und generell einer aktiv gestaltenden, statt bloß passiv erlittenen, Politik haben.

Insofern ist in letzter Zeit deutlich geworden, dass eine Abbremsung und Einhegung der Moderne alleine nicht mehr ausreicht. Die vorübergehend sehr einflußreiche Vorstellung, wir träten am Ende des 20. Jahrhunderts in eine neue Phase der Stabilität und des Stillstands, in ein Zeitalter des „posthistoire“ ein, in dem vor allem die Vergangenheit zu verwalten und die Gegenwart zu konsolidieren wäre, hat sich als große Illusion entpuppt. Im Zeitalter des globalisierten Kapitalismus läuft die Modernisierung erst recht weiter; sie ist sogar, so haben Sozialwissenschaftler wie Ulrich Beck und Anthony Giddens das beschrieben, zu einer „reflexiven Modernisierung“ geworden, die sich selber im Prozess der

---

Verwissenschaftlichung und der „Entgrenzung“ gesellschaftlicher Funktionsbereiche kontinuierlich neue Energien zuführt und damit noch einmal radikalisiert.<sup>13)</sup> Dieser Modernisierung können wir nicht ausweichen. Aber es wäre fatal, sich ihr politisch und moralisch auszuliefern durch den Verzicht auf eine aktive Steuerung der Gesellschaft. Ein christliches Verständnis von Politik müsste deshalb unter den heutigen Bedingungen die reflexive Modernisierung als eine reflektierte Modernisierung begreifen und betreiben.

Reflektierte Modernisierung – das heißt zum einen die Reflexion von Veränderung an Wertüberzeugungen.<sup>14)</sup> Diese Wertmaßstäbe oder Kategorien der Reflexion können aus „innerweltlichen“ Quellen gewonnen werden: aus säkularen Ideologien oder Weltanschauungen. Sie können aber auch einen transzendenten Ursprung haben, und möglicherweise ist eine Reflexion der Moderne aus solchen Quellen sogar besser geeignet, einen Referenzpunkt für politisches Handeln zu bestimmen. Denn während die Normen säkularer Weltanschauungen selber der Dynamik der modernen Kultur unterworfen sind, stellen sich religiös begründete Normen auf radikale Weise außerhalb dieser Erfahrung und sind deshalb gewissermaßen „unbestechlicher“ in ihrer kritischen Reflexionsleistung. Das könnte man an den ethisch-politischen Debatten über Gentechnik und Reproduktionsmedizin genauer zeigen. Reflektierte Modernisierung bedeutet aber nicht nur, die gleichsam „na-

turwüchsige“ Dynamik der technischen oder ökonomischen Veränderung diskursiv zu begleiten. Es heißt auch – im Sinne der vorhin konstatierten „Verantwortung zur Veränderung“ –, Modernisierung zu betreiben und aktiv zu gestalten, ohne jedoch die Veränderung zum Selbstzweck werden zu lassen. Wenn die kulturellen Stabilitätsanker, welche die Modernisierung einhegen, notwendig sind, aber nicht ausreichen, dann muss Reformpolitik als eine reflektierte Modernisierung betrieben werden: nämlich in der ethisch reflektierten Abwägung zwischen Veränderungszumutung und Veränderungsnotwendigkeit.

Die „Verantwortung zur Veränderung“ fordert also zugleich die „verantwortliche Veränderung“. Wieviel Modernisierung brauchen wir, um unseren Maßstäben einer guten, freien und gerechten Gesellschaft noch (oder: wieder) entsprechen zu können? Wieviel „Entschleunigung“, Bewahrung, Stabilisierung benötigen wir andererseits, und in welchen Bereichen, in welcher Hinsicht? Damit ist, erst recht im 21. Jahrhundert, ein Spannungsverhältnis nicht nur für das Individuum, sondern auch in der Politik beschrieben. Diese Spannung lässt sich prinzipiell nicht auflösen und steht auch zunehmend quer zu den traditionellen Unterschieden politischer Lager und Ideologien, liegt also „jenseits von rechts und links“. Man könnte aber sagen, dass solche politischen Parteien dieser Herausforderung besser gewachsen sind, die sich auf transzendente oder religiöse Wertmaßstäbe berufen können

---

oder zumindest im Dialog mit diesen stehen.

Eine Garantie für gute Politik bietet das freilich nicht. Die Reflexion auf christliche Verantwortung und christliche Werte im oben umrissenen Sinne gewährleistet keineswegs den privilegierten Zugang zu einer „richtigen“ Lösung, zu einem vernünftigen Mittelweg zwischen Veränderung und Bewahrung. Es geht auch gar nicht um Kompromisse im Sinne eines gleichmäßigen Strebens nach mittleren Lösungen. Vielmehr kann in einem Fall radikaler Wandel, in einem anderen die dezidierte Verteidigung von Grenzen der Modernisierung angezeigt sein. Christlich verantwortete Politik in der postsäkularen Gesellschaft macht die Dinge nicht einfacher, sondern zunächst einmal durchaus komplizierter – aber sie ermöglicht es, Politik jenseits der Selbstgewissheit von Individuen oder Ideologien zu betreiben. Trotz der Herausforderung durch religiöse Fundamentalismen

stehen wir heute nicht so sehr vor der Aufgabe, die Religion durch Modernisierung zu zivilisieren, wie es der evangelische Theologe Rolf Schieder vor kurzem gefordert hat.<sup>15)</sup> Die kognitive Entschärfung solcher religiösen Potentiale, die den Prämissen des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates zuwiderlaufen, dürfen wir zumindest in der westlichen Kultur seit der Säkularisierung voraussetzen, und sie vollzieht sich hier nicht erst beim Übergang der Religion in die Politik, sondern bereits im System der Religion selber, zum Beispiel in ihrer wissenschaftlichen Theologie. Es geht vielmehr gerade umgekehrt darum, die Modernisierung selber zu zivilisieren (was nicht heißt: abwehren oder bremsen) und die Mittel dafür zu gewinnen: nicht aus Religion allein, aber mit der Unterstützung religiöser Potentiale. Denn Wissen und Vernunft, Kognition und Rationalität führen, auf sich gestellt, nicht zu diesem Ziel.



---

## Anmerkungen

- 1) Vgl. z.B. Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg / München 1965; Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, bes. Kap. 4.
- 2) Der Begriff im Anschluss an: José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994. – Im Übrigen ist die einfache Version der klassischen Säkularisierungsthese in den letzten Jahren auch empirisch-historisch überholt worden; die Aufklärung war überwiegend nicht antireligiös, und das 19. Jahrhundert erlebte geradezu einen Boom an Religiosität, der Historiker von einem „zweiten konfessionellen Zeitalter“ sprechen lässt. Vgl. dazu Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 26, 2000, S. 38-75.
- 3) Die Berufung auf irgendeine abstrakte, säkulare „Humanität“ z.B. führt dann erkennbar nicht weiter. – Diese Überlegung berührt sich mit dem berühmten Diktum Böckenfördes, der demokratische Staat beruhe auf Grundlagen, die er selber nicht garantieren kann. Diese These entstand ja nicht zufällig im Zusammenhang mit Überlegungen zur Säkularisierung. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: *Säkularisation und Utopie*. Ernst Forstthoff zum 65. Geburtstag, S. 75-94, bes. S. 93.
- 4) Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, S. 13.
- 5) Ebd., S. 22 (Hervorhebung im Original).
- 6) Vgl. ebd., S. 14.
- 7) Vgl. Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Posttraditional World*, New York 1970; in dieser Sammlung findet sich auch der klassische Aufsatz über die „Civil Religion“.
- 8) Das ist zugleich die Grundintention des einflussreichen Durkheimschen Denkens über Religion und Gesellschaft in der Moderne (vgl. Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt 1981). Zuletzt hat Charles Taylor solche Überlegungen weitergeführt: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt 2002. An dieses Modell wird hier ausdrücklich nicht angeknüpft.
- 9) Vgl. mit ähnlicher Überlegung auch: Jan Roß, *Mehr Gott wagen. Kleine Handreichung zum Kirchentag: Glauben ist das Kerngeschäft*, in: *Die Zeit*, 28. Mai 2003, S. 1.
- 10) Habermas, *Glauben und Wissen*, S. 22.
- 11) Dabei ist natürlich an die Arbeiten von John Rawls zu denken; außerdem: Nancy Fraser / Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt 2003; Jürgen Kocka, *Die Zukunft der Gerechtigkeit*, in: *Berliner Republik* 3 / 2003, S. 58-65.
- 12) Vgl. Paul Nolte, *Einer für alle, alle für einen. Mehr als Korrekturen: Überleben kann der Sozialstaat nur, wenn er gegen die kollektivierte Unverantwortlichkeit neu begründet wird*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 27. April 2003, S. 13.
- 13) Vgl. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986; Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt 1999; Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt 1996.
- 14) Der Frage nach den „Werten“ müsste man hier eigentlich genauer nachgehen. Ein wichtiger Anknüpfungspunkt in der neueren Diskussion: Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt 1997.
- 15) Rolf Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt 2001.

