

Paul Nolte

Lohnt es sich noch, über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, von christlichen Werten und aktuellen politischen Streitfragen nachzudenken? 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 und so weiter – 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 zwanzigsten 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.

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 öffent-

lichen 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. 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. Der vermeintlich universelle Vorgang der Säkularisierung erscheint auf diese Weise eher wie eine Ausnahme, wie ein westeuropäischer Sonderweg in einer weiterhin von der Kraft einer *public religion* (José Casanova) geprägten Welt. 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 „äußersten Grenzen“ der westlichen Zivilisation. Die Herausforderung des islamischen Fundamentalismus, überhaupt der interkulturelle Dialog mit dem Islam ist dafür das wichtigste Beispiel (siehe hierzu auch *Die politische Meinung*, Nr. 408, November 2003). 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 Potenziale eigener, im Ursprung religiös begründeter Wertüberzeugungen und Handlungsgrundlagen.

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, und auf eine für viele überraschende Art und Weise sind deshalb in den jüngsten Debatten über Gentechnologie und Klonen, Präimplantationsdiagnostik und 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. 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.

„Postsäkulare Gesellschaft“ nach Habermas

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“. Dieser Entwurf markiert einen entscheidenden Durchbruch in der Diskussion, weil er wesentlich mehr impliziert als das übliche Zuge-

ständnis von Glaubensfreiheit (Gewissensfreiheit, Vereinigungsfreiheit et cetera) durch den säkularen Staat gegenüber dem religiösen Teil seiner Bürger. *Erstens* löst sich die festgefahrene, kulturmäpferische Alternative zwischen Säkularisierung einerseits und einem sei es reaktionären, sei es bloß naiv-nostalgischen „Zurück zur Religion“ andererseits auf; etwas Drittes wird erkennbar, eben jene „postsäkulare Gesellschaft“, welche die Säkularisierung nicht rückgängig machen, aber auch nicht bis zu ihrem bitteren, möglicherweise selbstzerstörerischen Ende auskosten will.

Zweitens bedeutet die postsäkulare Gesellschaft, folgt man weiter Habermas, eine Zumutung nicht nur für die religiösen Bürger. 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. Es geht dabei nicht darum, die Trennung zwischen religiöser und weltlicher Sphäre, zwischen privatem Glauben und öffentlichem Handeln, einzuebnen und historisch rückgängig zu machen – der postsäkulare Westen wird sich in dieses Grundproblem des Islam ebenso wie seiner eigenen Geschichte vor Investiturstreit, Reformation und Aufklärung 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 damit an, dass die religiösen Bürger sogar einen intellektuellen und ethischen Vorsprung vor ihren nicht-religiösen Mitbürgern besitzen können, weil sie die Spannung zwischen Glauben und Wissen, zwischen religiöser Absolutheit und dem

Konsens der demokratischen Gemeinschaft, auszuhalten und kompatibel zu machen gezwungen sind. Sie leisten 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 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“ (Robert Bellah) zu diskutieren. Die Zivilreligion stiftete jenseits der privatisierten religiösen Pluralität einen verbindlichen, integrativen Wertezug einer Nation und ihrer demokratischen Kultur und schien gleichzeitig so etwas wie eine dauerhafte Versöhnung zwischen religiöser und säkularer Sphäre leisten zu können. Wirft man heute einen kritischen Blick auf dieses Modell, dann wird deutlich: Das Verhältnis von Religion und Gesellschaft entspricht nicht mehr der zivilreligiösen Entwicklungsrichtung, und zwar aus mindestens 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 bereits 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 integra-

tionistische Denkmodell steht heute vielmehr die Erfahrung des Pluralismus und der Pluralisierung – von Kultur, Wertüberzeugungen und ethisch begründeten Lebensentwürfen im Allgemeinen, von Religion im Besonderen. Für den Geltingsanspruch religiöser Argumente im Gemeinwesen und in der politischen Öffentlichkeit folgt daraus eine neue Bescheidenheit, ein Rückzug aus überholten Universalitätsansprüchen. Aber aus diesem veränderten Selbstverständnis der Religion in der postsäkularen Gesellschaft entsteht zugleich eine neue Geltingskraft, eine neue „Bedenlichkeit“ religiöser Überzeugungen und religiös vermittelter Argumente im säkularen Diskurs unserer Gesellschaft.

Wozu öffentliche Geltung von Religion?

Worauf beziehen sich religiöse Argumente und ihr „Import“ in die säkular-bürgerliche Sphäre? Wofür „brauchen“ wir, mit anderen Worten, heute in unserer Gesellschaft die öffentliche Geltung oder zumindest die Hörbarkeit von Religion? In den letzten Jahren hat sich die Aufmerksamkeit 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. 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. 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.

Begriff der Verantwortung

In dieser Konstellation hat der Begriff der „Verantwortung“ große Beachtung gefunden und sich in den Debatten über Reform und Bürgergesellschaft in Deutschland eingenistet. 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. 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 Begriffes 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 selbst zu verdanken, sondern es anvertraut bekommen zu haben und schon deshalb verantwortlich damit umgehen zu müssen. Verantwortung be-

gründet in dieser Perspektive die Mündigkeit des Individuums und beauftragt zugleich zur „Sorge um sich“. Selbstverantwortung meint keinen Appell zum ungezügelten Egoismus; sie stellt den Einzelnen vor die Zumutung seiner eigenen Freiheit, ohne ihn damit aus der Verpflichtung gegenüber dem Ursprung dieser Freiheit zu entlassen. Das ist bereits die Brücke zu der unmittelbar komplementären zweiten Facette.

Verantwortung ist immer zugleich Verantwortung für andere. Weil ich den anderen – so würde man hier argumentieren – ebenso wie mich selbst 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 auch ein soziales Netz zu knüpfen in der Lage sein muss – ein Netz freilich, das sich von den Mustern kollektivierter 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 in die kollektivierte Schein-Verantwortung des Staates zu retten. Insofern berührt die Frage der Verantwortung auch jene neuen Debatten über soziale Gerechtigkeit, die an der Schnittstelle zwischen Sozialphilosophie und Politik geführt werden.

Folgt man diesen Überlegungen, dann wird eine Linie religiös begründeter Argumentation sichtbar, die in den gegenwärtigen 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. 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. 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. Dieselbe Überlegung gilt auch für Alterssicherung und Generationsengerechtigkeit. Natürlich lassen sich auch andere als religiöse oder 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.

„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.

Aber ist die „Verantwortung zur Veränderung“ nicht 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? 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. 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 allein nicht mehr ausreicht. Die vorübergehend sehr einflussreiche Vorstellung, wir träten am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in eine neue Phase der Stabilität und des Stillstandes, 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 zu einer „reflexiven Modernisierung“ (Ulrich Beck/Anthony Giddens) geworden, die sich selbst

im Prozess der Verwissenschaftlichung und der „Entgrenzung“ gesellschaftlicher Funktionsbereiche kontinuierlich neue Energien zuführt und damit noch einmal radikalisiert. 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. Diese Wertmaßstäbe oder Kategorien der Reflexion können aus „innerweltlichen“ Quellen gewonnen werden: aus säkularen Ideologien oder Weltanschauungen. Sie können aber auch einen transzendentalen 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 selbst 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.

Die „Verantwortung zur Veränderung“ fordert also zugleich die „verantwortliche Veränderung“. Wie viel Modernisierung brauchen wir, um unseren Maßstäben einer guten, freien und gerechten Gesellschaft noch (oder: wieder) entsprechen zu können? Wie viel „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 Po-

litik 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 transzendentale 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 zuvor umrissenen Sinne gewährleistet keineswegs den privilegierten Zugang zu einer „richtigen“ Lösung, zu einem vernünftigen Mittelweg zwischen Veränderung und Bewahrung. 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 (Rolf Schieder). Die kognitive Entschärfung solcher religiösen Potenziale, 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 selbst, zum Beispiel in ihrer wissenschaftlichen Theologie. Es geht vielmehr gerade umgekehrt darum, die Modernisierung selbst zu zivilisieren: nicht aus Religion allein, aber mit der Unterstützung religiöser Potenziale. Denn Wissen und Vernunft, Kognition und Rationalität führen, auf sich gestellt, nicht zu diesem Ziel.