

Walter Sparn

Christentum zwischen Innerlichkeit und Öffentlichkeit: Gibt es einen theologischen Begriff von Zivilreligion?

Die dieser Konsultation gestellte Aufgabe setzt voraus, daß die christlichen Kirchen und ihre Theologien die Phänomene von Zivilreligion aus eigener Erkenntnis- und Handlungskompetenz wahrnehmen und angemessen mit diesen Phänomenen umgehen können. Da "Zivilreligion" ein soziologisches oder politologisches Konzept darstellt, ist diese Voraussetzung keineswegs selbstverständlich; und sie dürfte, wie die bisherige Diskussion im Rahmen des LWB-Studienprogramms zeigt ("missionarische Anknüpfung", "prophetischer Protest"), wohl auch nicht hinreichend sicher festgestellt sein. Ich möchte daher fragen, ob und in welchem Sinn eine christliche Theologie das als Politik und als Religion verstehen und beurteilen kann, was in den Konzepten von "Zivilreligion" als Religion und als Politik verknüpft oder doch als "religio-politisches Problem" (R. Bellah) namhaft gemacht wird. Selbstverständlich frage ich dies zunächst als lutherischer deutscher Theologe; von "der" christlichen Theologie darf ich selbstverständlich nur im Blick auf den hermeneutischen Horizont reden, auf dessen Voraussetzung sich alle christlichen Theologien als solche verpflichten.

I. Geschichtliche Bedingungen eines theologischen Begriffs von Zivilreligion

1. Einem (west-)deutschen Theologen fällt die theologische Identifikation des Konzepts von Zivilreligion besonders schwer, aus historischen und speziell auch aus theologiehistorischen Gründen, auf die nun schon öfters hingewiesen worden ist. Man könnte freilich sagen, dies sei jedenfalls in der BRD auch gar nicht dringlich, da hier das religio-politische Problem weitgehend, wenn nicht vollständig innerhalb der seit 1919 bzw. 1949 etablierten Korrelation von Staat und Kirche seinen Ort habe. In der Tat legt diese Korrelation zwar die institutionelle Trennung von Staat und Kirche fest, räumt den beiden großen "Volkskirchen" zugleich aber eine vielfach bevorzugte, nämlich öffentliche Stellung ein, für die sogar ein eigenes Staateskirchenrecht zur Verfügung steht. Wie wenig Bedarf an so etwas wie Zivilreligion diese "hinkende" Trennung von Kirche und Staat erzeugt, mag ein Beispiel im Umkreis des vierzigsten Jahrestages der deutschen Kapitulation am 8. Mai 1945 zeigen. Von staatlicher Seite, sogar vom Bundeskanzler selbst, wurde nämlich vorgeschlagen, jenen Tag, der Befreiung und Niederlage zugleich bedeutete, in Gestalt eines ökumenischen Gottesdienstes im Kölner Dom zu begehen - anscheinend ein besonders eindeutiges Phänomen von Zivilreligion. Dieser Vorschlag fällt jedoch aus allen bislang entwickelten Konzepten dadurch heraus, daß der Staat hier gerade nicht selbst religiöse Formeln, Symbole, Riten usw. in Dienst nahm, obwohl die gestellte Aufgabe, die Vergewisserung über geschichtliche Kontinuität, eindeutig im Interesse des Staates lag. Jedoch waren seine Repräsentanten offensichtlich der Meinung, daß die Aufgabe in diesem Fall, der Erinnerung an einen extrem tiefen äußeren und vor allem inneren, moralischen Bruch in der geschichtlichen Kontinuität der Deutschen, nicht irgendwie und allgemein religiös, sondern nur spezifisch religiös zu bewältigen sei. Deshalb gaben sie wohl die Aufgabe den verfaßten christlichen Kirchen gleichsam zurück. Also gerade nicht Zivilreligion, sondern Unterscheidung einer rein säkularen Politik und positiver christlicher Religiosität? In diesem Beispiel kann man jedoch ebenso gut eine Äußerung eben des zivilreligiösen Engagements des politischen Systems erblicken, das in den meisten seiner Verfassungen und in seiner Jurisdiktion zutage tritt; man kann es zumal als Bestätigung für die öfters geäußerte Meinung ansehen, daß Zivilreligion immer nur affirmativ, nicht aber kritisch wirksam sei, nur der Selbstbestätigung und Selbstrechtfertigung, nicht aber der Selbstanklage oder dem Ausdruck der Scham

dienen könne. Wenn der Staat sich hierin an die Kirchen wendet, so könnte das geradezu eine potenzierte Form von Zivilreligion sein.

Nun, der Vorschlag wurde nicht verwirklicht (und statt dessen hielt der Bundespräsident seine berühmte Rede). Seine Verwirklichung wäre auch insofern fragwürdig, ja geradezu irreführend gewesen, als er die Suffizienz der gegebenen Korrelation von Staat und Kirche für das gegenwärtige politische und religiöse Leben in der BRD unterstellt hätte. Denn diese Konstellation ist nicht zuletzt die problematische Reaktion auf die neuere Frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklung des evangelischen Christentums in Deutschland.

2. Die Entwicklung des deutschen Protestantismus seit der Aufklärung ist bestimmt durch eine zunehmende Auflösung der institutionellen Obligation des einzelnen Christen und damit durch eine tiefe Asymmetrie von individueller Religiosität und religiöser Institution. Man könnte dieses Phänomen das Semler-Syndrom nennen, denn J. S. Semler war der erste, der ausdrücklich die "private" oder "moralische Religion" (als die wahre christliche und auf Dauer allein akzeptable) von der "öffentlichen" oder "gesellschaftlichen Religion" trennte, die um der unaufgeklärten Menge willen noch nötig schien und die zu seiner Zeit noch deckungsgsgleich war mit dem überlieferten Christentum, der "historischen" oder, wie I. Kant das nannte, "statutarischen Religion", d. h. der institutionellen Kirche. Dieses neuprotestantische Konzept einer radikal individualisierten Religion, das sich übrigens immer auf Luthers "Gewissensreligion" berief, ist im 20. Jahrhundert unter dem legitimierenden Titel des "Existentiellen" zum bestimmenden Faktor der evangelischen Frömmigkeit geworden. Die Konvergenz von aufgeklärter Autonomie und frommer Authentizität erlaubte, das Individuum der institutionellen Kirche gegenüberzustellen: den Träger des lebendigen Geistes dem Inbegriff des toten Buchstabens; und sie hatte die spirituelle Emanzipation des Individuums aus der Kirche als Institution zur Folge, zu der es nur ein genetisches, aber kein konstitutives Verhältnis mehr hatte. Dies lieferte die Institution natürlich den Interessen der anderen großen Institutionen, u. a. denen des Staates, an sozialer Stabilität aus, wie schon Semler erkannt und gebilligt hatte. Ja, für den liberalen Protestanten wurde eben der Staat die politische Institution, der gegenüber er eine religiöse Verpflichtung empfand, bis hin zum Programm der Auflösung der kirchlichen Institution in die Gesellschaft.

Diese Entwicklung ist durch die großen Brüche des 20. Jahrhunderts und die in ihrem Gefolge erklärliche Bevorzugung der Kirche als integrierender und integrativer Institution nicht wirklich gebremst oder gar umgekehrt worden. Statt des "Jahrhunderts der Kirche" (O. Dibelius) ist, zumal in den letzten zwanzig Jahren, auch innerhalb der Volkskirche ein religiöser Pluralismus, ja synkretistischer Individualismus herrschend geworden, der die noch bestehende institutionelle Korrelation von Staat und Kirche unterläuft und ihm, sollte er sich über einen Generationenwechsel hinweg stabilisieren, schließlich auch die religiöse Basis entziehen wird.

3. Die neuere deutschsprachige Theologie hat auf diese Frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklung mit verschiedenen Modernisierungs- oder Säkularisierungstheorien reagiert; das ist bekannt. Ich möchte hier nur darauf hinweisen, daß diese Theorien für unsere Fragestellung vor allem deshalb keinen Erkenntniswert haben, weil sie das moderne, komplexere Verhältnis von Politik und Religion auf das einfache Verhältnis von Staat und Kirche zurücknehmen; und das ist ebenso naiv wie gefährlich. Naiv deshalb, weil etwa die Annahme eines "religionslosen Zeitalters" im geschichtstheologischen Schema eines Weges "vom Mythos zum Logos" verharrt; gefährlich wegen des legitimatorischen Anspruchs, der in Gegenüberstellungen wie der einer (guten) Säkularisierung und eines (schlechten) Säkularismus deutlich zutage tritt. Hinweisen möchte ich ferner auf die implizite Säkularisierungstheorie, die der krisistheologische, aber weit darüber hinaus auch in der lutherischen Theologie wirksame Religionsbegriff der Theologie seit den zwanziger Jah-

ren darstellt. Denn diese Rezeption der neuzeitlichen Religionskritik bedeutet die Entlastung von allen Problemen, die über die Reproduktion der spezifisch christlichen Rede von Gott hinausgehen, vor allem von der Problematik der modernen Individualisierung bzw. Generalisierung des geschichtlich überlieferten Christentums zu "Religion" und deren mögliche und strittige öffentliche oder politische Funktion. Freilich sind die expliziten Säkularisierungstheorien noch fragwürdiger, weil sie den krisistheologischen, normativen (immerhin gegen Empirie indifferenten) Religionsbegriff mit dem angeblich empirischen Religionsbegriff der These eines religionslosen Zeitalters verknüpfen, so daß sie sowohl gegen theologische als auch gegen religionsanalytische Kritik immun werden. Noch die zeitgenössischen politischen Theologien benützen meines Erachtens einen solchen Begriff von Religion, wenn sie ausschließlich der Kritik des politischen Ideologie- oder Legitimitätsbedarfs verpflichtet sind und erst recht in so etwas wie Zivilreligion nur politischen Götzendienst, im harmlosesten Fall ein "Gespenst" sehen können.

Es versteht sich, daß die abstrakte Trennung von säkularer Politik und christlicher Religion bzw. "unreligiösem" Christentum, die mit diesen impliziten oder expliziten Säkularisationstheorien einhergeht, für religiöse Phänomene jenseits der Korrelation von Staat und Kirche blind und ihnen gegenüber handlungsunfähig macht.

4. Diese Situation wird nicht überwunden, wenn man gewisse linguistische, symbolische oder rituelle Phänomene des politischen Lebens als politisch und religiös zugleich bezeichnet, d. h. wenn man den soziologischen und politologischen Begriff der Zivilreligion in den theologischen Sprachschatz aufnimmt. Denn der hier gebrauchte, allgemeine Religionsbegriff gehört in seiner scheinbar ahistorischen Allgemeinheit tatsächlich einer bestimmten historischen Situation an, worauf T. Rendtorff in Tutzing zurecht hingewiesen hat. Und zwar gehört er eben jener Situation an, welche sich mit diesem Begriff von Religion auf die entstehende Asymmetrie von Individuum und Institution gleichsam einstellte. Der diese Asymmetrie also schon als gegeben nehmende Religionsbegriff eignet sich daher nicht zur Wahrnehmung der Differenz der modernen Konstellation von Politik und Religion gegenüber der klassischen Konstellation von Staat und Kirche. Man könnte auch sagen: Er eignet sich nicht zur Wahrnehmung der Differenz zwischen einer Religion, die als Vorstufe des Christentums angesehen werden konnte, und einer solchen Religion, die der geschichtlichen Realität des Christentums erst folgt. Ein religionssoziologisches Konzept von Zivilreligion kann diesen Unterschied vernachlässigen, jedenfalls dann, wenn es Zivilreligion als ihrerseits fest institutionalisierte Religion eigener Integrität, als Religion wie andere Religionen behandelt, oder aber wenn sie die religionspolitisch vollendete Aufklärung, d. h. den Sieg des Liberalismus voraussetzt. In theologischer Perspektive dagegen handelt es sich um einen wesentlichen Unterschied: Die vorchristliche Religiosität konnte teleologisch auf das Christentum allein (als auf die "absolute Religion") bezogen werden, die nachchristliche Religiosität jedoch muß als multifaktoriell erzeugtes Phänomen betrachtet werden, als Phänomen, das zugleich von anderen geschichtlich wirksamen Größen, auch von anderen Religionen, miterzeugt ist und das, gemessen an spezifisch christlicher Religiosität, als unspezifisch oder als "generalisiert", "formalisiert", "enthistorisiert" und schließlich "synkretistisch" erscheint.

Daß unsere Theologie religiöse Phänomene jenseits der Korrelation von Staat und Kirche nur schwer wahrnehmen kann und im Urteil darüber unsicher ist, hängt vor allem daran, daß sie über keinen angemessenen theologischen Begriff der Kultur verfügt, der die vom Christentum und anderen Faktoren zugleich erzeugten Folgewirkungen verfaßter Religiosität zu erfassen erlaubt. Freilich müßte das Christentum dann auch als Produkt der geschichtlich sich entwickelnden Kultur, nicht nur als Instanz ihrer Reflexivität, d. h. ihrer Fähigkeit zur kritischen Distanzierung von historischer Faktizität, verstanden werden; nur so lassen sich nach-

christliche Phänomene zum Christentum selbst in Beziehung setzen, und nur so läßt sich der Tatbestand theologisch bewältigen, daß das Christentum, obwohl spezifische Religiosität, in die unspezifische zivilreligiöse Praxis seiner politischen Umwelt hineingezogen wird, ja faktisch als ein oder der wichtigste Erzeuger zivilreligiöser Sprache, Symbole oder Riten betrachtet werden kann.

II. Theoretischer und praktischer Status eines theologischen Begriffs von Zivilreligion

1. Eine theologische Theorie der Kultur wäre allerdings immer noch nicht geeignet, mehr als ein heuristisches Konzept von Zivilreligion zu tragen, wie es zum Teil auch in der soziologischen Diskussion entwickelt worden ist ("soziale Konstruktion der Wirklichkeit"). Ein subsumtorisches, erst recht ein präskriptives Konzept, das ein politisch-pädagogisches Programm auf den Weg bringen könnte (etwa im Sinne von R. Bellah's "public philosophy"), läßt sich theologisch nicht begründen. Denn jede kirchliche Praxis als solche kann nur die Verkündigung des Evangeliums auf Glauben hin sowie die Anleitung zu christlichem Leben in der Welt bezwecken, nicht aber die Erzeugung unspezifischer Religiosität, zu welchen Zwecken auch immer. Denn spezifisch religiöse Praxis, jedenfalls die im Bereich des Christentums, bringt die Differenz von Religion und Welt nicht etwa zum Verschwinden, sondern reproduziert sie immer neu, wenngleich auf immer neuen Niveaus. Die theologische Aufgabe gegenüber Phänomenen von Zivilreligion ist daher nicht eine christentumsgeschichtliche Konstruktion, etwa die eines religiösen Fortschritts in die Postmoderne, sondern nur die Analyse der kontingenten "Kulturwüchsigkeit" des Christentums. Das bedeutet die theologische Aufgabe, die Unbestimmtheit der Phänomene von Zivilreligion als solche zu begreifen: Der Tatbestand, daß diese Phänomene nicht beliebig oder kraft Mehrheitswillens einer Gesellschaft beschlossen und inszeniert werden können, sondern einen faktischen Konsens ausdrücken müssen, kann und darf der (ebenfalls nicht machbaren, sondern nur als tatsächlich wirksam konstatierbaren) Fähigkeit des gelebten und verfaßten Christentums zur kulturellen Generalisierung oder, wenn man den Begriff hier gebrauchen will: Säkularisierung zugerechnet werden.

2. Obwohl ein theologischer Begriff von Zivilreligion nur ein heuristisch-analytischer sein kann, darf und muß die christliche Theologie kritischen Gebrauch von ihm machen. So wie sie alle vom Christentum (mit-)erzeugten kulturellen Phänomene auf ihre Nicht-Widersprüchlichkeit zum spezifisch christlichen Glauben und Leben überprüfen muß, so auch die Phänomene von Zivilreligion. Der Maßstab dieser Kritik ist zunächst ein substantieller, allerdings historisch nur mittelfristig gültiger: die rezipierten Dogmen, Maximen, Symbole, Riten usw. Dazu kommt aber auch ein funktionaler, dafür historisch unbegrenzt anwendbarer: der ausschließliche Anspruch der christlichen Kirche - in ihrer Unterschiedenheit von jeder sozialen und politischen Institution - auf das "Evangelium", auf die Zusage endgültigen "Heils". Wo Phänomene von Zivilreligion mehr als indirekte, d. h. zugleich Relativität indizierende Stabilisierung bezwecken, suchen sie, theologisch gesagt, als Evangelium zu fungieren; um den Preis, daß sie die soteriologische Ambivalenz aller noch so wohltätigen menschlichen Institutionen demontieren müssen. Hier ist in der Tat der prophetische Protest der christlichen Kirche fällig. Da es nach christlicher Auffassung in der sündigen Art der Menschen liegt, durchschnittlich eher zum Mißbrauch als zum Gebrauch von Religion zu neigen, sollte die christliche Kirche den Phänomenen von Zivilreligion um sie herum, unbeschadet ihrer Mitautorschaft, aufs ganze gesehen eher mißtrauensbereit begegnen.

Die kritische Aufgabe der Theologie gegenüber den Phänomenen von Zivilreligion in der Welt des Christentums kann durchaus als "Ziviltheologie" bezeichnet werden. Diese Aufgabe "zur Linken" ist als solche freilich eine ganz traditionelle. Die vorneuzeitliche Theologie hat ja die Unterscheidung von "geistlich" und

"weltlich" usw. niemals abstrakt aufgefaßt, sondern immer, bei allen Meinungsverschiedenheiten im einzelnen, von "zwei Regimenten" (oder ähnlich) ein und desselben Gottes im spezifisch religiösen, d. h. kirchlichen, und im politischen, staatlichen Leben gesprochen. Allerdings hat sie die unterstellte Analogie von Geistlichem und Weltlichem aus dem Verhältnis der "Offenbarung" zur "Natur" begründet und daher von "natürlichem" Wissen von Gott, von "natürlichem" Recht gesprochen. Im Unterschied zu diesem überzeitlichen Rechtstitel der kirchlichen Kritik an der "Welt" sollte die neuzeitliche Theologie gegenüber der neuzeitlichen Welt, die ihrerseits überzeitliche Stabilisierungen beansprucht, das christliche Privileg der Historizität in Anspruch nehmen. Sie sollte die angerufenen "ewigen Vernunftwahrheiten" und "zivilreligiösen" Übereinkünfte an "zufällige Geschichtswahrheiten" zurückbinden, d. h. an die Erinnerungen und Erwartungen, die den jeweils jetzt gegebenen, geschichtlichen Stand menschlicher Erfahrungen und die historische Realität auch der politischen Kultur ausmachen. Nicht zufällig tritt ja die Problematik von Zivilreligion überall dort zutage, wo ihre ahistorisch unterstellte Allgemeinheit sich als historisch partikular erweist: im Fall der Krise der institutionellen Legitimität eines politischen Systems oder aber im Fall der nicht weniger kritischen Phase seines Aufbaus, in der "späten" Grundwerte-Debatte oder in der "frühen" Debatte des Verfassungsentwurfs.

3. Ein konstruktiver Gebrauch des theologischen Begriffs der Zivilreligion scheint mir in dem indirekten Sinne möglich, in dem die spezifisch christliche Sozialethik der Erziehung des einzelnen Christen zu verantwortlicher Teilnahme am politischen Leben dient. Für die Teilnahme an Äußerungen von Zivilreligion kommt meines Erachtens nicht die verfaßte Kirche infrage, sondern allein der einzelne Christ als Staatsbürger unter anderen Staatsbürgern. Denn nur er ist das empirische Subjekt des zu pflegenden Konsens über Sinn, Zweck und Voraussetzungen einer Gesellschaft, also des Konsens über die Legitimität der politischen Institutionen; eines Konsens', der dann gewiß auch repräsentiert und symbolisch, an hervorgehobenen Zeiten und Orten eben zivilreligiös zur Darstellung gebracht werden kann und darf. Aber als Staatsinteresse scheint Zivilreligion theologisch nur akzeptabel, insofern dieses sich als Interesse der Staatsbürger ausweisen kann, d. h. in deren Einstellung und tatsächlichem Verhalten wirklich gegenwärtig ist. Nur durch die individuelle Realisierung des politischen Interesses an Stabilität und Legitimität läßt sich die Verbindlichkeit des zivilreligiös aufgerufenen Konsens öffentlich erneuern. Anders, etwa als eigenständige politische Institution, würde Zivilreligion zur tatsächlich anti-christlichen Staatsideologie. Vielmehr hat die "nachchristliche" Zivilreligion ihre sozial und politisch integrierende Funktion nur in der Koexistenz mit positiver christlicher Religiosität, die ihrerseits nur im Zusammenhang der positiven Institution des Christentums, der Kirche also, lebens- und fortpflanzungsfähig ist. Der in "Zivilreligion" gebrauchte Religionsbegriff läßt sich theologisch daher nicht der Alternative von formal oder material zuordnen. Zivilreligion ist, anders gesagt, nicht deshalb religiös, weil sie eine "Verpflichtung hervorruft" (Arbeitsdefinition des LWB), denn diese wäre unbedingt, dann aber nach christlicher Auffassung nicht mehr politisch. Religiös ist sie deshalb, weil sie in der kulturellen Umwelt von verfaßten Religionen auftritt; deren Positivität ist eine Möglichkeitsbedingung ihrer Allgemeinheit und Verbindlichkeit.

III. Ein theologischer Begriff von Zivilreligion als Herausforderung an die Kirchen

1. Aufgrund der bisherigen Überlegungen möchte ich einen theologischen Gebrauch von "Zivilreligion" vorschlagen, der von dem weiten, funktionalen Begriff von Religion, wie er auch in dieser Konsultation verwendet worden ist, in heuristischer Absicht ausgehend gleichwohl dann normative Gesichtspunkte geltend macht, wenn möglicherweise zivilreligiöse Phänomene auch material, d. h. am Maß eines

substantiellen Religionsbegriff identifiziert werden können. Erst dann kann die christliche Theologie ein Urteil fällen, d. h. auch den Umgang mit jenen Phänomenen praktisch normieren. Wenn von "Religion" nicht äquivok geredet werden soll, kann die Theologie Religion nur dort als Religion identifizieren, wo irgendeine Vergleichbarkeit mit dem Christentum gegeben ist. Ein Religionsbegriff, der Religion auch in "nichtreligiösen Symbolen" vermutet, ist weder theoretisch erklärungskräftig noch praktisch handhabbar. Das Minimum jener Vergleichbarkeit, d. h. die Grundlage des erforderlichen analogen Religionsbegriffs, dürfte die ausdrückliche Selbstbeziehung auf eine als nicht-weltlich unterstellte Instanz sein, auf "Gott", "Heiliges", "Absolutes" usw. Diese ausdrückliche Selbstbeziehung auf Transzendenz ist eo ipso nur symbolisch möglich, und daher auch nur möglich im Kontext gegebener, direkt und indirekt sprachlicher Mittel, m. a. W.: nur möglich im kulturellen Kontext gelebter, von Erfahrung getragener Religiosität.

2. Von Zivilreligion sollte man daher erst dann sprechen, wenn linguistische, symbolische und rituelle Phänomene des politischen Lebens erkennbar Elemente religiöser Praxis enthalten. Dies scheint nur unter bestimmten, historisch definierten Umständen möglich. Dazu scheinen mindestens zu gehören (1) die institutionelle Trennung eines (voll ausgebildeten) Staates und einer (selbständigen, traditionsfähigen) Religion; (2) die Ausbildung eines religiösen Pluralismus, sei es als Konkurrenz zwischen Religionen oder Konfessionen, sei es als religiöser Individualismus innerhalb einer Volkskirche; (3) die Existenz einer Öffentlichkeit, d. h. der Umstand, daß das politische Leben mehr umfaßt als die Institution des Staates. Unter diesen Voraussetzungen erst scheint es möglich, daß repräsentative Individuen ("Politiker" im weitesten Sinn) unspezifische Religiosität der übrigen Mitglieder einer Gesellschaft, und zwar diesseits ihrer Zugehörigkeit zu spezifischer Religiosität aufrufen und als Zeugin der Legitimität der politischen Institutionen beanspruchen. Ist dies richtig, so sollte Zivilreligion als konkretes und historisch definites Phänomen, nämlich als modernes Phänomen verstanden werden.

3. Von Zivilreligion sollte man dann auch strikt unterscheiden den moralischen und politischen Diskurs einer Gesellschaft. Nicht schon beispielsweise die Debatte über Grundwerte ist zivilreligiös, sondern erst deren Bezugnahme auf kategorial von allem Politischen und Moralischen differente Größen, also auf religiöse Symbolik. Diese Debatte selbst gehört in theologischer Perspektive durchaus noch zur "Welt" und zur "weltlichen" Aufgabe des Christen, in das Feld auch des Konsens durch pragmatischen Kompromiß. Der christliche Beitrag zu dieser Aufgabe wird in der theologischen Ethik bzw. Politik formuliert, d. h. im Programm der christlichen Erziehung zu moralischen und politischen Tugenden, nicht aber in Programmen zivilreligiösen Verhaltens. Zu diesen Tugenden, speziell zur politischen Klugheit, kann allerdings auch gehören, daß ein Christ als politisches Subjekt zivilreligiöse Handlungen in seinem Gemeinwesen duldet und selbst an ihnen teilnimmt. Dieser zivilreligiösen Praxis gegenüber ist es seine Aufgabe als Christ, danach zu fragen, wer, wann in welcher Absicht religiöse Symbolik gebraucht, und zu prüfen, ob diese konkrete Praxis einerseits mit dem gegebenen, unspezifischen religiösen Konsens, andererseits mit dem spezifisch christlichen Glauben verträglich ist.

4. Die Herausforderung der christlichen Kirchen durch "Zivilreligion" besteht dann vor allem in folgenden Aufgaben: (1) Sie sollten alle Vorgänge aufmerksam beobachten, in denen Repräsentanten der Institutionen des öffentlichen Lebens, insbesondere des Staates, religiöse Sprache, Symbolik und Riten gebrauchen, um moralischen und politischen Konsens als tatsächlich und unanfechtbar gegeben zu beanspruchen. (2) Sie sollten prüfen, ob die zivilreligiöse Praxis die Politik oder Institution, in der sie ausgeübt wird, selbst als eine religiöse Größe erscheinen lassen, d. h. eine der Vorläufigkeit und Zweideutigkeit der menschlichen

Geschichte entnommene, unbedingt angehende Größe, und ob so die weitere moralische und politische Diskussion abgeschnitten oder sogar das Gewissen der Staatsbürger gebunden werden soll. (3) Sie sollten ferner prüfen, ob die im öffentlichen Leben gebrauchten religiösen Formeln, Symbole und Riten mit dem christlichen Gottesdienst verträglich sind, d. h. sich als formalisierte Elemente oder kulturelle Sedimente des Christentums verstehen lassen. (4) Im Falle der götzendienerischen Verabsolutierung des Politischen und des Bündnisses der Politik mit falschen Herren und Götzen müssen die Kirchen ideologiekritisch und konfessorisch auftreten. (5) In jedem Falle sollten sie die Erziehung zu moralischer und politischer Verantwortung und Selbständigkeit verstärken, und zwar sowohl im Interesse der Rationalität und Offenheit der Gesellschaft als auch im Interesse an der Kontinuität und Verlässlichkeit ihrer Institutionen.
