

Ulrich Binder/Thomas Schlag

Liberalismus, Religion und Bildung, oder: Inwiefern stimmt das Böckenförde-Diktum?

Zusammenfassung: „So wäre denn noch einmal [...] zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seinen Bürgern vermittelt“ (Böckenförde, 2007, S. 72). Diese vom kürzlich verstorbenen Staats- und Verwaltungsrechtler Wolfgang Böckenförde zeitlebens gestellte Frage wird in dem Beitrag auf die multipel eingelassenen pädagogischen Bezüge hin analysiert.

Schlagnote: Liberalismus, Religion, Säkularisierung, Bildung, Werte

1. Einleitung

Das Fragedouble: „Was treibt eine Gesellschaft auseinander – was hält eine Gesellschaft zusammen?“ (Heitmeyer, 2010), wird im Zusammenhang mit liberalen Staats- und Gesellschaftsordnungen persistent bemüht. Gefragt wird, was die freiheitsimmanenten Stabilisatoren von gesellschaftlichem Funktionieren seien, ja, ob diese überhaupt noch verlässlich existierten. Hinsichtlich einer theoretischen Erklärung ist es ja auch tatsächlich verzwickelt: Zusammenhalt entsteht in der Regel in überschaubaren Gruppen oder in wie immer identitär oder ideologisch grundierten Solidargemeinschaften mit gemeinsamen Zielen, zweifelsfreien Werten und naturwüchsiger Eindeutigkeit (Murray, 2017). Beides sind moderne liberale Gesellschaften, die wesentlich auf abstrakten Regelungen und einem Pluralismus, der den diskursiven Austausch von Meinungen und damit immer auch die die freiheitliche, jederzeit mögliche Infragestellung von allem impliziert, aber gerade nicht.

Daraus wird abgeleitet, dass „der freiheitliche säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“, wie es im vielzitierten und variantenreich kontextualisierten Böckenförde-Diktum heißt (Böckenförde, 1967, S. 75; vgl. zur Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte Ingenfeld, 2009; Palm, 2013; Dreier 2018). Das heißt im Grunde, dass dem liberalen Verfassungsstaat substanzielle Voraussetzungen für sein Gelingen von *außen* zukommen (müssen) (Kirchhof, 2004).

Infolge werden verschiedene Flankierungsvorschläge, die für das Maß an vorrechtlicher Gemeinsamkeit und tragendem Ethos sorgen mögen, um die Gefahr der Inkohärenz, Instabilität zu verringern oder gleich die Dauerkrise gänzlich abzuwenden, eingebracht. Ein oft zu beobachtender Reflex dabei ist der, die soziomoralische Integrationskraft der Religion zu rehabilitieren. Die diesbezügliche Argumentationspalette ist dann groß. Sie reicht von der restaurativen Forderung, dass der Staat erkennen müsse, „dass ein Grundgefüge von christlich fundierten Werten die Voraussetzung seines Bestehens ist“ (Ratzinger, 1987, S. 196) – was z. B. darin seinen dogmatischen Ausdruck zu finden habe, einen Gottesbezug in eine europäische Verfassung aufzunehmen (vgl. Ratzinger, 2005, S. 67; zur Debatte vgl. Felmborg, 2013) –, bis zu vielfältigen Hinweisen darauf, die ohnedies vorhandenen Potentiale einer „Kulturreligion“, die weder Staats- noch Konfessions- noch Privatreligion sei, regelhaft zu nutzen (Grümme, 2016, S. 3).

Diese Stoßrichtung lässt sich dann hinwiederum vehement und leidenschaftlich mit Fahnenwörtern wie „antipluralistisch“, „vormodern“ oder „illiberal“ bekämpfen (vgl. exemplarisch den Tagungsband der Humanistischen Akademie Berlin von 2008¹).

Im Folgenden soll ein anderer Analyseweg einschlagen werden.

- a) Es wird zunächst davon ausgegangen, dass die Signatur der liberalen Ordnung keineswegs vollständige Atomisierung ist und es in pluralen freiheitlichen Gesellschaften Ligaturen gibt, das heißt „tief sitzende kulturelle Bindungen, die Menschen in die Lage versetzen, ihren Weg durch die Optionen zu finden“ (Dahrendorf, 1994, S. 41), ohne dass die freiheitliche Ordnung in Gefahr geriete – ganz im Gegenteil.
- b) Dieser *sense of belonging* ist, so die weitere Annahme, paradox konstituiert. Er wird einerseits in Abhebung von Religion erzeugt, andererseits passiert genau das in nach wie vor religiösen Strukturen und Mentalitäten: „Die Transzendenz bleibt ein Element der Immanenz und umgekehrt“ (Büttner, 2017, S. 2). Auf die Rezeption des Böckenförde-Diktums zurückbezogen heißt das, ein krisensemantisches Beschwören der Religion als eine (und hier oftmals mitgemeint: exklusiv) „die Sitten prägende“ Kraft (Thesing, 2008, S. 5) ist insofern müßig, als diese nie gründlich verloren gegangen ist.
- c) Der ausdrücklich säkularisierte Versuch, staatlicherseits gesellschaftliche Bindekräfte zu erzeugen, ist, so dann die dritte These, deutlich von pädagogischen Logiken und Modi geprägt. Diese prägen aber ebenso die ‚andere Seite‘: die der Dauer-Sakralisierung (Dreier, 2018, S. 141–169). Das hieße zweierlei: dass *ihrerseits* pädagogische Operationen doppelt konnotiert sein können – Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachten und dabei der Transzendenz mit Immanenz begegnen (vgl. Luhmann, 2000, S. 77) –, und dass sie eine solche „Realitäts-

1 Humanismus und „Böckenförde-Diktum“ (= humanismus aktuell 22). Hefte für Kultur und Weltanschauung. Herausgegeben von der Humanistischen Akademie Berlin, diese Ausgabe in Kooperation mit der Humanistischen Akademie Deutschland (<https://hpd.de/node/5085> [2019-08-21]).

verdopplung“ (Reis, 2007, S. 18) in gesellschaftlichen Kontexten erzeugen bzw. auf Dauer stellen.

Die Analyse baut sich wie folgt auf: Zunächst soll erinnert werden, wie sich der liberale Staat strukturell und mental von Religion emanzipieren will. Dann interessiert, welche Möglichkeiten ihm, so verfasst, zur Verfügung stehen, seine eigenen Grundlagen nicht nur zu verwalten, sondern gestalterisch zu erzeugen. Schließlich wird die in dem Zusammenhang entstehende Religionsrestaurationsdebatte, in welcher sakrale Grundlagen dieser säkularen Prozeduren identifiziert und zugleich angemahnt werden, rekonstruiert. Bei allem beschäftigt immer, wo und wie in dem komplexen Widerspiel von Säkularisierung und Konfessionalisierung, Profanisierung und Resakralisierung Pädagogisches eingelassen ist.

2. Der (eigentlich) säkulare, säkularisierte und säkularisierende Staat

Aus guten historischen Gründen hat sich der bundesdeutsche Staat von Beginn seiner Verfassung an weltanschauliche Neutralität auf die Fahne geschrieben. Nach den Erfahrungen der programmatischen und systematischen Unrechtsherrschaft des Nationalsozialismus samt seiner theopolitischen Totalitarismen² herrscht weitgehender politischer Konsens darüber, dass an einem neu zu bildenden Staat zukünftig weder die Welt noch das Individuum genesen sollte.³ „Der freiheitliche Rechtsstaat ist religiös oder weltanschaulich radikal neutral und darf sich deshalb nicht als eine moralische Anstalt, als ein Sittenstaat oder aktiver Sinnstifter verstehen“ (Graf 2018, S. 21; vgl. auch Joas, 2016; Sautermeister, 2019). Der Geist der Verfassung wird nicht substanzontologisch und schon gar nicht religiös aufgeladen, sondern in die Schranken des für alle bindenden Rechts gewiesen. Das Bonner Grundgesetz lebt von Beginn an von der leidenschaftlichen Hoffnung darauf, dass sich der tiefere Sinn und die Legitimation der freiheitlich-demokratischen Grundordnung ohne ein wie auch immer geartetes religiös-weltanschauliches Glaubensbekenntnis selbst plausibilisieren und durchsetzen müsse und könne.⁴

2 Für die Entwicklung bis dorthin vgl. im pädagogischen Kontext Hellekamps, Meyer & Wulf, 2006.

3 Vgl. dafür, wie unheilvoll Religion sowohl in Konfliktphasen („[o]ffensichtlich intensivieren und verlängern religiöse Hintergründe Bürgerkriegskonflikte in statistisch signifikantem Ausmaß“) als auch in Friedenszeiten („[d]er Durchschnittsanteil der sehr Religiösen im instabilsten Drittel der Staaten dieser Welt liegt bei 80,1 Prozent, während er bei den stabilsten Rechtsordnungen 26,8 Prozent beträgt“) auf gesamtgesellschaftliche Zustände wirkt, Doering (2013, o. S.).

4 Bildungsfragen haben von da her rein säkular mit Rekurs auf Grundwerte liberaler Demokratie begründet und diskutiert werden, bzw. bedürfen erziehungs- und bildungstheoretische Denkfiguren, die Affinitäten zu religiösen Traditionen aufweisen, der Übersetzung (Habermas, 2005) in säkulare Konzeptionen der Erziehung und Bildung (so z. B. Biesta, 2014).

2.1 Profane Maßnahmenmöglichkeiten der staatlich gesteuerten Bedingungssicherung

Derart verfasst widmet sich der freiheitliche Staat den ambivalenten Bedingungen seiner Existenz, die da heißen: Freiheitsfähigkeit und Freiheitsbereitschaft sowie Bindungsfähigkeit und Bindungswilligkeit seiner Bürgerinnen und Bürger im Kontext von Loyalität und auf Basis eines spezifischen Wertegerüsts, das gleichwohl davon lebt, dass es immer wieder neu interpretiert und gelebt wird.

Um die derart getaktete Lebens- und Funktionsfähigkeit der liberalen Demokratie zu sichern, geht der liberale Staat zunächst klassisch negativ vor. Er sichert, als „provider“ (Schuppert, 2009, S. 286), qua Recht die institutionellen Abläufe der Rechtsumsetzung und steuert dann das Gemeinwesen mittels Anordnungen und Untersagungen, Steuern und Subventionierungen, Lizensierungen und Distinktionen, Aufklärungen und Empfehlungen.

Es wäre unzureichend, den Staat in seinem negativ-liberalen Wahrnehmen von Steuerungs-, Regulierungs- und Koordinierungsaufgaben als Nachtwächterstaat zu sehen. Er ist mitnichten nur ordnungsrechtlicher Hüter und abstimmender Verwalter koexistierender Normen und Regeln, sondern auch deren aktiver und aktivierender Produzent. Diese Intention lässt sich schon in historischen Theorien erkennen. Ob bei Campanella, Sidney, Locke, Hobbes, Mirabeau, Montesquieu, Mill, Tocqueville, Machiavelli, Rousseau, Fichte, Hegel, solche Akteure beschäftigen sich auf der Folie von Säkularisierung, Nationalisierung und Demokratisierung mit den Aufgaben des modernen Staatswesens und betonen die Notwendigkeit einer staatsverantworteten Erziehung zu Nation und Bürgertum.

Dabei gehört es historisch zum Standardrepertoire staatspolitischer Steuerungs- und obrigkeitliche Anordnungen mittels *moral suasion* aus der Einsicht heraus, dass diese richtig seien, befolgen zu lassen. Diese Grundform der staatsintendierten Förderung von Sozialmoral ist also eine hochpädagogische: „Der Staat ist eine veritable Erziehungsgagentur, eine Schulungsinstanz sozialen Handelns“ (Lessenich, 2012, S. 56).

Diesbezüglich haben sich drei grundsätzliche Stoßrichtungen etabliert: ein edukatorischer Impetus in der Rechtssetzung, eine Sozialisation mittels staatlicher Inszenierungen und selbstverständlich das „Schooling and the Making of Citizens“ (Tröhler, Popkewitz & Labaree, 2011).

Voraussetzungssicherung mittels Gesetzgebung

Auch und gerade in neueren Entwicklungen lässt sich die Tendenz, mittels des klassischen Ordnungs- und Leistungsrechts an der Voraussetzung des freiheitlichen Staats zu wirken, gut erkennen. Im Gewährleistungsstaat etabliert sich seit einigen Jahren eine neue Steuerungsform des Rechts, welche die Bereitstellung einer rechtlichen Infrastruktur exklusive detaillierter Vorgaben forciert. Es kommt zu einer Umstellung vom starken Paternalismus, bei dem Ge- und Verbote dirigieren, zum sanften Paternalismus, bei dem es in der Hauptsache um präventive Appelle geht (vgl. Loewenstein & Haisley, 2008; Kirchgässner, 2012). Ein solcher Wandel, bei dem das ‚weiche‘ Recht in vielen

Bereichen das ‚harte‘, also ein verbindliches, präzises und über eine Instanz der Durchsetzung verfügendes, ablöst, ist nur möglich, wenn die Rechtsunterworfenen anders adressiert werden, ihre – und damit gesamtgesellschaftliche – unterstellten Defizite abzubauen.

In der Rechtsetzung wird das Individuum als Governance-Ressource entdeckt, und damit kommen pädagogische Logiken und Modi ins Spiel. Das derzeitige „Aktivierungsparadigma“ im Recht (Jaehrling, 2009, S. 147) zeigt an, dass die Zukunft des gesellschaftlichen Zusammenhalts ins Individuum verlegt wird: in dessen Eigen- und Mitverantwortung angesichts großer soziokultureller, -politischer und -ökonomischer Wandlungsprozesse. Schwerpunkt ist die Schaffung eines Rechtsgefüges, welches Eigenengagement nicht nur fördert, sondern zudem einfordert. Verschiedene Gesetze – z. B. im Familienrecht, Verbraucherrecht, Gesundheitsrecht, Arbeitsrecht oder Umweltschutzrecht – sehen zentral vor, ihrer Schutzfunktion dadurch beizukommen, die Bürger zu mündigem Selbstschutz anzuhalten (und z. B. nicht zu rauchen, Müll zu trennen, sich selbst in den Arbeitsmarkt zu integrieren, umwelt- und zugleich nationalwirtschaftsfördernd zu kaufen etc.). Es kommt zu einer Akzentverschiebung von der Rechtsschutz- bzw. Rechtseingriffs- auf die den Einzelnen aktivierende Rechtssteuerungsperspektive (vgl. Möllers, 2008, S. 57–59). Die Neue Steuerung via ‚weichem Recht‘ baut in vielen Bereichen grundsätzlich auf die Eigenverantwortung des Einzelnen, womit der Komplex von Verhaltensprogrammen zum Zentrum vieler Gesetze wird (vgl. Lepsius, 1999; Franzius, 2006).

Das ist der *Take Off* für pädagogische Operationen. Im Gewährleistungsstaat als „Enabling State“ (Gilbert, 2005) wird nunmehr auf Verhaltensänderung, -stabilisierung oder -erwirkung sowie dessen permanente Pflege am Ort des Individuums abgestellt. Soziale Probleme werden nicht ausschließlich als rechtliche, sondern ebenso als moralische betrachtet. Resultat sind sogenannte Anreiz-Gesetze mit pädagogisierten und pädagogisierenden Appellations-, Aktivierungs-, Belohnungs- und Prangerstrategien (vgl. Lüdemann, 2004). Eine Spielart der Selbstfunktionalisierung als Normalisierungspraktik, sich selbst effizient produzieren, transformieren und disziplinieren zu sollen, wird in der staatlich-rechtlichen Steuerung der Gesellschaft zur Norm erhärtet.

Dass der freiheitliche Staat seine Bürger nicht mittels Rechtszwang einstellen kann, wie es im Böckenförde-Diktum heißt, stimmt schon. Allerdings muss er das dank pädagogischer Möglichkeiten auch gar nicht. Mittels erzieherischer Anreicherung des Rechts „als gesellschaftliches Steuerungsmittel“ (Pöppmann, 2003, S. 167) erzeugt – es garantiert sie im Sinne der Überwachung nicht nur – das Rechtssystem Verhaltenssicherheit. Gerade im Hinblick auf die plurale und komplexe Gesellschaftsordnung freiheitlicher Staaten scheint das ein überaus probates Mittel zu sein.

Voraussetzungssicherung mittels staatlicher Erzählungsinszenierungen

Während die eben vorgestellte Variante eine jüngere Entwicklung darstellt, ist die zweite Möglichkeit vom Grundsatz her historisch längst bewährt. Seit Anbeginn gehört zum freiheitlichen Staat, das Denken und Verhalten von Individuen und Kollektiven über verschiedene Inszenierungen des Nationalen, wie sie keineswegs auf sozialistische oder

nationalsozialistische Systeme beschränkt sind, zu beeinflussen. Die „Formierung nationaler Kulturen“ (Tröhler, 2006) ein verbindendes Ethos, ein Gemeinsinn, eine identifikatorische Loyalität, derlei wird auch via pädagogisierte Inszenierungen in einer Art volksbildnerischen Nationalerziehung hergestellt (vgl. Löfgren, 1989; Behrenbeck & Nützenadel, 2000). Das variiert dann lediglich in Themen und Mittel.⁵ Die Konstruktion des Mythos einer integren und wehrhaften Schweiz (vgl. Pabis, 2010) jedenfalls, die identitätsstiftende US-amerikanische Ideologisierung von Krieg (vgl. Hochgeschwender, 2004), die deutschen Wiedervereinigungsinszenierungen als ‚2. Re-Education‘ (vgl. Götz, 2011), die aktuellen Versuche, eine europäische Erzählung zu (re-)aktivieren, solche Beispiele mögen als Hinweis darauf ausreichen, dass dem modernen Staat unter den und für die Bedingungen einer Demokratie ein Bündel von pädagogischen Maßnahmen jenseits des Bildungswesens zur Verfügung steht.

Das Böckenförde-Diktum vernachlässigt tendenziell auch diese (semi-)pädagogische Möglichkeit des Staats, wesentlich an dem ‚Ethos‘, das ihn bedingt, zu arbeiten.

Voraussetzungsgewährleistung mittels Bildungswesen

Über die genannten identitätsstiftenden Maßnahmen des säkularen Staates hinaus wird selbstverständlich das Bildungswesen als eine wesentliche Stellschraube für die gesellschaftliche Integration verstanden. Liberale Perspektiven sehen institutionalisierte Erziehung, Bildung und Unterricht als die Medien schlechthin an, ein säkulares Staatswesen auf Dauer zu stellen.⁶

Folgerichtig steht verfassungsmäßig das gesamte Schulwesen unter der Aufsicht des Staats. Dass ‚Bildung‘ im Staatssinn nicht ausdrücklich normiert wird bzw. die elementar-individuellen Prinzipien ‚Grundrecht‘ und ‚Menschenwürde‘ vorangestellt sind, darf den Blick darauf nicht verstellen, dass es um die Verankerung der staatlichen Einflussnahme auf das und im Bildungswesen zwecks planvollem „Making Good Citizens“ geht (Ravitch & Vitteriti, 2001).

Die Möglichkeit, dass sich der Staat die Bürger, die er braucht, mittels eines von ihm geordneten Bildungswesens erziehen kann (vgl. weiter Wenning, 1996; Benner, Schriewer & Tenorth, 1998), wird von Böckenförde zwar berücksichtigt (vgl. z. B. Böckenförde, 2007; 2009). Aber abgesehen vom Spannungsverhältnis zwischen Neutralitäts- bzw. Pluralismusgebot und Erziehungsambition (vgl. dazu die Böckenförde-Analyse bei Falk, 2012, S. 185–186; vgl. auch Huster, 2014), stehe die staatliche Schule als „Wertelieferant“ in Konkurrenz zu anderen (Schluß, 2010, S. 128) und sei schon von da kein verlässlicher Garant dafür, den „Staat als sittliche[n] Staat“ (Böckenförde, 1978) zu konstituieren.

5 Der Staat kann etwa Vorhandenes für seine Zwecke umwidmen (s. Fußball) oder selbst Inszenierungen erfinden (s. Tag der Deutschen Einheit) usw.

6 Ob dann in den verschiedenen naturrechtlichen und kontraktualistischen Theorien mehr oder weniger Paternalismus oder gar Etatismus vorgesehen ist, ob auf rationale Erziehung oder Erziehung der Herzen gesetzt wird, inwiefern Öffentlichkeit als den Staat kontrollierende Instanz Grund- und Zielformel ist, ob die ganze Erziehungsanlage Mittel der oder Emanzipation von Politik ist usw., ist an dieser Stelle nicht zu vertiefen.

3. Der säkulare Staat und Einfallstore für Religion

Dass bis hierher skizziert wurde, inwiefern der säkulare Staat in der Lage ist, seine Bedingungen mit *seinen* Mitteln herzustellen, ist noch nicht die Antithese zum Böckenförde-Diktum. Schließlich gehört zu den Mitteln freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften ebenso, ihre Bedingungen *religiös* zu diskutieren (sonst wären sie ja unfrei). Ergo wird jenseits der liberalen Voraussetzungsgewährleistung, exakter: innerhalb dieser, das Paradox moderner Gesellschaftsordnungen, dass sie zwar auf Selbstgesetzgebung beruhen, zu ihrer legitimatorischen Begründung aber auf Voraussetzungen und Ressourcen zurückgreifen müssen, über die sie nicht komplett verfügen können, mithilfe von Anthropologie- und Tugend- und Moraldiskursen im Zusammenhang mit Sakralisierung und Zivilreligiösität erörtert.

„So wäre denn noch einmal [...] zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seinen Bürgern vermittelt“ (Böckenförde, 2007, S. 72). Böckenförde mahnt damit freilich eine Auseinandersetzung an, die unübersehbar längst im Gange ist (vgl. Hildebrandt, Brocker & Behr, 2001; Meyer, 2005; Köhnemann & Wendel, 2016). Ausgehend davon, dass krisenhafte Phänomene der Gegenwart immer auch als spirituelle Krisen zu deuten seien, kommt es zu einem anhaltenden „Revival“ der „Religion als totgeglaubtes Projekt [...], selbst bei Linken und Liberalen“ (Kreuzer, 1999, S. 246).⁷ Verschiedenste Diskurse ordnen sich „um die Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie viel Religion der Mensch braucht, wie viel die Gesellschaft, wie erfolgreich das Projekt der Moderne, verstanden als Projekt der integrierenden Säkularisierung der Kultur war“ (Rudolph, 2018, S. 107).

Folgende Mechanik ist dabei zu beobachten:

- a) Diagnosen mit „Therapievorschlägen“ (Rosa, 1995, S. 513) meist in eins setzend, wird zunächst demonstriert, inwieweit die gesellschaftliche Evolution nicht als monokausaler Prozess, der Religionen überwindet, verstanden werden kann (vgl. Taylor, 2009),
- b) um dann auf die konstitutive, mindestens propädeutische Rolle von Religion und Religiosität bei der Bildung und Hegung der soziomoralischen Mentalitätsgrundlagen einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung hinzuweisen (vgl. Taylor, 2002).
- c) Schließlich wird der „unerfüllten Moderne“ (Kühnlein & Lutz-Bachmann 2018) – ganz gemäß dem Böckenförde-Diktum – eine reduktionistische Wahrnehmung dieser soziomoralischen Ressourcen diagnostiziert. Die interpretative Neudeutung der religiösen Tradition wird zu einem hermeneutischen Reflexionsmedium, um die Ideologie des modernen Freiheitsliberalismus zu entlarven (Kühnlein, 2010, S. 10).

⁷ Der jüngste Diskurs kann auf diverse historische Vorläufer rekurren, etwa auf Tocquevilles Darstellung des Katholizismus als die destruktiven Kräfte der Demokratie heilend.

- d) Abseits davon, dass eine religiöse Perspektive nicht nur nie suspendiert wurde (s. a), wichtiges Selbstverständigungsmittel sei (s. b), freiheitliche Gesellschaften aber von Ressourcen zehren, über die sie ohne Religion nicht verfügen könnten (s. c), sei „das Potential einer theistischen Perspektive ungleich viel größer und *leistungsfähiger*“ (Taylor, 1995, S. 894). Der Theismus wird explizit rehabilitiert und im soziopolitischen, -kulturellen und -moralischen Kontext normativ aufgeladen. Religion, Religiosität, Theismus werden als Vollzug der versöhnenden Vermittlung von Transzendenz und Immanenz *anempfohlen* (Pollack, 2007, S. 23–25).⁸

Nicht zuletzt die kommunitaristisch argumentierende Sozial- und Politphilosophie, welche in der Tat breiten Widerhall findet, steht den skizzierten Entwicklungen Pate. Autoren wie Robert N. Bellah, Amitai Etzioni, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer oder Charles Taylor, den wir aus dieser Riege nachfolgend exemplarisch in die Analyse nehmen, machen in ihrer Liberalismuskritik die Religion als Selbstverständigungs- und Bindemittel und so Erhaltensbedingung des freiheitlichen Staats stark.⁹

Wir wollen Theoriebausteine der kommunitaristischen „Religious Mobilization“ (Taylor, 2006), die in der Grundlogik seit den 1990er-Jahren unverändert bleibt (Kühnlein, 2010; Kühnlein & Lutz-Bachmann, 2018), extrahieren, um im Zuge dessen zu fragen:

- Wo sind im Kontext des säkularen Staats die Einfallstore für ein solches Comeback einer „postatheistischen Minimalreligion“ (Kühnlein & Lutz-Bachmann, 2018, S. 893) als „gesellschaftliche Ordnungsmacht“ (Vorländer, 2011, S. 7)? Wie verhalten sich diese zu den oben beschriebenen Pädagogisierungsdynamiken?
- Ist diese Religionsrestauration die Antipode zu einer säkularen Bildung im freiheitlichen Staat?

8 Dass in jüngster Zeit die symbolinszenatorischen Artikulations- und Demonstrationsformen identitärer Bewegungen wie Pegida auf den vermeintlich eindeutigen Wertebestand des „christlichen Abendlandes“ rekurrieren, steht zwar in einer anders gearteten ideologischen Fluchtlinie als die oben genannten Phänomene, gibt aber in diesem Zusammenhang normativer Aufladungen gleichwohl zu denken.

9 Bei der Tugendethik MacIntyres wird der religiöse Mehrwert *gegen* den Säkularismus ins Feld geführt, Walzer konzentriert sich auf den narrativen Zusammenhang *zwischen* Befreiungsrhetorik und politischer Säkularisierung, Bellah mahnt eine Stärkung der zivilreligiösen Grundlagen *in* der individualistischen und utilitaristischen Säkularkultur der Moderne an, während Charles Taylor betont, eine Ethik können sich mithilfe der transfigurativen Kraft der Religion nur *mit* dem Säkularismus vollziehen (Kühnlein, 2010, S. 11).

3.1 Religion als Quelle des Selbst

Im Zuge der kommunitaristischen Bearbeitung der Thematik, wie ein einigendes Band in modernen Gesellschaften auszusehen hätte, wird die Frage nach den Bedingungen der Identitätsbildung von Individuen in die Debatte zurückgeholt (vgl. Keupp, 1997).

Dabei wird historisierend „der Aufbau des neuzeitlich autonomen und individualistischen Selbst vor dem Hintergrund des Verfalls äußerer Ordnungen“ gedeutet (Kreuzer, 1999, S. 264). Bindungen, die vormals auf etwas ‚Höherem‘ beruhten und zu dem man sich hingezogen fühlte, würden im Zuge von Modernisierungen auf rein instrumentelle reduziert – mit dem Ergebnis des atomistischen Selbst. Dieser radikale Anthropozentrismus habe sich jeglicher trans- und intersubjektiver Dimensionen entledigt. „Das moderne Selbst ist nicht mehr zur Welt hin offen, wie es das Subjekt in einer verzauberten Welt noch war“ (Taylor, 2003, S. 16).

Mindestens implizit wird „dem vorsäkularen Selbst [...] eine empathische Fülle des Lebens zugeschrieben“, wird einem vormodernen „porösen Selbst, welches von vielen natürlichen, sozialen, kultisch-rituellen, religiösen, mythischen Sinn- und Transzendenzdimensionen erfasst, durchdrungen und in seiner Identität konstituiert wurde“, der Vorzug gegeben (Rentsch, 2010, S. 244).

Bei diesem Zurückholen der subjekttranszendierenden Dimension in den Bedeutungshorizont menschlichen Lebens kann aber kein triviales Zurück zu vormodernen Zuständen angestrebt werden (diese sind längst versperrt). Vielmehr wird „Subjekttranszendentes in das Personenkonzept selbst“ eingebaut; „wenn man schon keine unabhängige Ordnung mehr behaupten kann, ist man gezwungen, das damit Gemeinte als Bestandteil der Anthropologie zu erweisen“ (Kreuzer, 1999, S. 284). Im Ansinnen, das immanente Subjekt zu heilen, werden transzendental-religiöse Erfahrungen ins Personenkonzept geholt.

Das, was ‚draußen‘ war, wird in das Selbst verlegt, um es damit gleichzeitig zu erweitern. Ergo wird weniger rousseauistisch (*das genuin Gute im Menschen*) als vielmehr augustinish argumentiert, wenn das Selbst über die Erkundung des Inneren zu Gott hinauszugelangen vermag (vgl. Taylor, 1985a, S. 140). In einer inneren „Reflexion, die das Selbst vollständig und in seiner ganzen Tiefe in Beschlag nimmt“ (Taylor, 1988, S. 48), würden die Menschen „an Gottes Gutsehen partizipieren“ (Kreuzer, 1999, S. 2818), anders: „die Phänomene dieser Welt im Lichte Gottes beobachten“ (Büttner, 2017, S. 5).¹⁰

Es zeigt sich: „Die von Taylor erzählte Freiheitsgeschichte der modernen Subjektivität (erfährt) ihren narrativen Höhepunkt nicht in der Befreiung des Menschen aus der Religion“ (Kühnlein, 2008, S. 7). Das habe lediglich einem Anthropozentrismus Vorschub geleistet, der Ansprüche eines Außen verarbeite. In dem Lichte beantwortet

10 Diese Figuration ist für Erziehungswissenschaftler durchaus vertraut. Gerade im Jansenismus werden sehr ähnliche Konzepte der „Heilung des freien Willen“ durch Innerlichkeit pädagogisiert (Osterwalder, 2006).

Taylor die Frage, welche Selbstinterpretation unter den Bedingungen einer solchen Entfremdung die geeignetste sei, mit der Rehabilitierung einer transzendentalen inneren Einkehr.

Das ‚Modernegemäße‘ einer solchen rationalen Re-Integration von Religion liegt nun darin, dass sich das Subjekt permanent neu zu gestalten habe (Wittekind, 2010, S. 271). Um die Geschlossenheit einer aristotelischen Teleologie aufzubrechen (vgl. dazu Steinfath, 1991, S. 106), postuliert Taylor, dass unter den anthropozentrischen Bedingungen der Moderne sowohl die Einsicht in diese Reflexionsmodi als auch deren Durchführungen immer wieder neu bearbeitet werden müssten (vgl. Kühnlein, 2008, S. 137).

Und das geschehe in Wechselwirkung mit der Gemeinschaft. Das Subjekt nehme, das zeichne es aus, Wertungen vor, „Unterscheidungen zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Höher und Niedriger, deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen bestätigt wird“ (Taylor, 1996, S. 17). Sie würden hingegen im vorgegebenen Kontext von Sozietät und Kultur validiert. „Nur vor dem Hintergrund einer moralischen Landkarte mit ihren Grundgütern (der Gemeinschaft, Anm. d. Verf.) können sich überhaupt Subjekte entwickeln“ (Laux, 2010, S. 305). Kurzum: Das neo-augustinische Selbst wird qua Moral gesellschaftlich relevant (gemacht).

3.2 Theistische Herleitung der Moral

Die eben angesprochenen Wertungen fungieren als Schnittpunkt von Individuum und Gemeinschaft. Einerseits sind sie Selbstinterpretation und -aufklärung, andererseits stabilisieren sie den Wertekontext, aus dem heraus und in dem sie vorgenommen werden.

Die Dopplung zeigt sich auch in der Sicht von Ethik. Einerseits basiere jede Moraltheorie auf einem Grundbegriff des Guten, wie es im jeweiligen Kontext allgemein akzeptiert und angestrebt wird (vgl. Taylor, 1986, S. 101). Das Gute sei – wie verstellt oder verzerrt auch immer – stets schon in der Welt (und man müsse es nicht durch Verfahrens- und Sollensethik liberaler Provenienz hineinzubauern). Andererseits nähmen alle Fragen der Ethik Ausgang bei der Frage nach der Verfasstheit menschlicher Personalität – „what we really are about“ (Taylor, 1985b, S. 68) –, und im Zentrum des Interesses steht, was *diesbezüglich* als gut anzusehen ist.

Diese beiden Linien werden jedoch in Ethiken des guten Lebens zusammengenommen. Dem Guten wird ein moraltheoretischer Vorrang gegenüber dem Rechten eingeräumt, anders: das Gute spezifiziere die Anwendungsbedingungen des Rechten.

Hier ist folglich recht klar eine kommunitaristische Liberalismus-Kritik auszumachen, die ihre Tiefe darin hat, dass nicht die rationalen Begründungen von Moral als solche in Frage gestellt werden, sondern das Schwinden von deren Überzeugungs-, Orientierungs-, Motivations- und Befreiungskraft. Solche vorgeblichen Pathologien des abstraktionsverliebten Liberalismus gelte es aufzulösen (s. dann z. B. Bellahs „Habits of the Heart“ [1985]). „Für die Ethik heißt dies, die religiösen Wahrnehmungs- und Deu-

tungsmuster, die großteils in der Moderne verdrängt und ausgeschieden worden sind, erneut [...] einzuholen“ (Kreuzer, 1999, S. 58).

Was so schwierig nicht sei, weil der Güterkosmos, innerhalb dessen die Subjekte operieren, in seiner ethischen Struktur voll „spiritueller“ Kraft sei (Taylor, 1985b, S. 48). Die Güter seien mit religiösen Beständen und Deutungen durchsetzt, die sich fortwährend ins Werten der Personen einschrieben und das Handeln mitbestimmten. Die dem Liberalismus und seinen abstrakten Moraltheorien vorgeblich fehlende motivationale, affirmative und integrative Kraft sei in diesem moralischen „Ontologie-Modell“ (Taylor, 1996, S. 27) kein Problem, weil in den Wertungen die Personen als Ganze involviert seien, sowohl hinsichtlich der ihr vorgängigen ethischen Codes als auch hinsichtlich von Orientierungen.

Religion wird also nicht für die *Begründung* von Moralität gebraucht.¹¹ Der theistischen Umwertungen einer Vernunftmoral, dargestellt als versöhnende Kraft „im Kampf zwischen desengagiertem Instrumentalismus der Aufklärung und dem romantischen Aufbegehren dagegen“, wird eine „motivationale Funktion als Moralquelle“ sowie ein „affirmatives Potential“ (Kreuzer, 1999, S. 287) bescheinigt. Und eine integrative Kraft: Mag es den fortdauernden Widerstreit um Bedeutung und Stellenwert von Gütern geben – auch im Rechtssinn –, er sei gleichwohl eingebettet in die umfassendere Perspektive des holistischen Theismus.

3.3 *Gemeinsinn und Bürgerreligion*

Die bis hierher freigelegte Grundkonzeption wird in die soziopolitische und -kulturelle Sphäre weitergezogen. Als besonders attraktiv erscheint dann die folgende Logik: Wo generalisierte Sinnwelten durch Diskurse und Praktiken der Transzendenz erzeugt werden, also soziale und politische Prozesse auf Vorstellungen, Ereignissen, Figuren und kulturelle Muster bezogen werden, die über sie hinausgehen, ihnen aber Sinn und Geltung vermitteln, kann zugleich Gemeinsinn erzeugt werden, der den gemeinsamen Horizont des Handelns und Verhaltens zum Ausdruck bringt. Geschaffen werden könne ein normativer Sinn- und praktischen Verhaltenshorizont, der sozialen und politischen Ordnungen Legitimität und Stabilität zu geben in der Lage ist.

In diesem Appell an Gemeinsinn werden innerweltliche Ressourcen mit religiösen Transendenzen kurzgeschlossen bzw. große Transendenzen in kleine übersetzt (vgl. Vorländer, 2011, S. 8–14). Ohne ein solcherart hergestelltes gemeinschaftliches Gut, zu dem man sich loyal, d. h. nicht-instrumentell verhalte, lasse sich auf längere Sicht keine freiheitlich-partizipatorische Ordnung aufrechterhalten (Taylor, 1993, S. 116–118). Schließlich hätte der Bereich des Politischen als ein konstitutiver Bestandteil des guten Lebens – nicht bloß als dessen Voraussetzung – verstanden zu werden.

¹¹ Kommunitaristen suchen nicht nach absoluten letztbegründeten Geltungen, sondern begnügen sich mit der *historischen* Geltung (Kleger, 2010, S. 136).

Folgerichtig dürften auch die *öffentlich*-politischen Strukturen nicht neutral gehalten werden. Die moralische Landkarte, von der oben die Rede war, die Subjekten das Werben und Handeln ermögliche, würde ja entkräftet werden.

Einmal mehr steht hier, und zwar unverdeckt, die Frage im Raum, ob „Religion Privatsache ist oder ihr Bedeutung für das Verhandeln ‚öffentlicher Dinge‘ zukommt“ (Bormann, 2010, S. 71). Die kommunitaristische Minimalreligion jenseits von verfassten Religionsgemeinschaften überspringt in gewisser Hinsicht diese fundamentale Frage. Sie ist weder Staatsreligion noch Privatreligion, vielmehr Kulturreligion und folglich Zivil- und Bürgerreligion. Wenn also versucht wird, Kulturbegriff und Politikbegriff zu vermitteln und die Integration moderner Gesellschaften über die Begriffe Kultur und Ethik zu lösen (vgl. Forst, 1993, S. 200), ist über beide Dimensionen: Kulturbegriff und Ethikbegriff, die Religion ins Haus gelassen. Absichtsvoll, weil derart würde „religiös codiertes Systemvertrauen“ hergestellt (Schieder & Meyer-Magister, 2013, S. 34) und die Bürger – formuliert wird gewissermaßen ein religiös konnotiertes Inklusionsangebot – „religiös an das Gemeinwesen gebunden“ (Lübbe, 2004, S. 321). Diese brächten dann ihre substanziellen Auffassungen vom guten Leben, von Sinn und Hoffnung, von Gerechtigkeit, Gemeinwohl, Anerkennung und Solidarität praktisch wie symbolisch in öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozessen zum Ausdruck. So könne der Verabsolutierung der profanen Politik eines laizistischen Liberalismus entgegengewirkt und die Gesellschaft von innen heraus, „von der biblisch-jesuanischen Tradition her“ (Sobrino, 2007, S. 453; zit. n. Grümme, 2016, S. 6), reformiert werden.

In dem so verfassten Appell an *sensus communis* gehen Bürgerreligion und Bürgergesellschaft Hand in Hand. Derart wird die Hoffnung auf Generierung von Sinn und Ligaturen für Bürger und Gemeinschaft artikuliert.¹²

4. ‚Bildung‘ in der Gemengelage

Der Bildungstopos kann sich solchen Formationen nicht entziehen. Abgesehen davon, dass manche seiner Apologeten das gar nicht wollen (vgl. dazu etwa Baaders Abhandlung der Reformpädagogik, 2005) bzw. er sich nie komplett von Theologie und Religion emanzipiert hat (vgl. dazu Oelkers, Osterwalder & Tenorth, 2003), selbst für eine strikt säkular orientierte Bildung stellt sich Religion als ein Magnetfeld dar, dem kaum zu entkommen ist.

¹² Die hier mindestens im Hintergrund tickende „kulturkonservative Deformationsgeschichte“ (Kreuzer, 1999, S. 255) ist mitnichten eine „grundsätzliche Modernitätsverweigerung“ (Lüddecke, 2017, S. 365) in Fundamentalopposition zum liberalen Staat. Vielmehr stellt die Erzählung vom „allgemeinen Unbehagen an der entzauberten, als fade und leer wahrgenommenen Welt“ (Taylor, 2009, S. 512) ihrerseits eine kompatible Modernisierung dar. Erzeugt werden (sollen) Verpflichtungen und Kohäsion, die für politische Gemeinwesen konstitutiv seien, wobei mit ‚immanenten Transzendierungsformen‘ wie Bürgersinn samt zivilreligiöser Tugendethik operiert wird (vgl. Kleger, 2018).

Eine säkulare Bildung ist in der Hauptsache dem Versprechen der Aufklärung verpflichtet, das da heißt, der Mensch werde in Wissen, in Wissenschaft, kurz: in einem Rationalitätsgeflecht, Sinn, Orientierung und Halt finden. Aber diese Idee der Entzauberung ist ihrerseits entzaubert, soll heißen: aus verschiedenen Gründen in die Krise geraten (vgl. Willems et al., 2013; Kühnlein & Lutz-Bachmann, 2018).

Säkulare Bildung trägt paradoxerweise dazu bei. Mit ihrer Primäroperation, szientifisches Wissen stetig zu vermehren, vermehrt sie stetig auch Unwissen (vgl. Kade et al., 2011). Und je mehr der Wissenskosmos expandiert, desto stärker wird im selben Maße der Grad der Unwissenheit – und damit der Orientierungslosigkeit (die Digitalisierung steht im Übrigen einer diesbezüglichen Beschleunigung Pate).

Bildung mag das in Teilen durchaus einfangen können; aber der Punkt ist, dass selbst eine Bildung, die sich von Religion freihalten will, dieser genau mit ihrem *damit* verbundenen Operieren Tür und Tor öffnet. Weil eben die Sakralisierung samt ihrer Sinnstiftung in dem Vakuum des Nichtwissens gedeiht – ob als Substitut oder als Neuwissen –, das im Sog von säkularer Wissensgenerierung erzeugt wird.

Der Versuch, dem zu entkommen, mündet seinerseits in eine Art der Sakralisierung: Säkulare Bildung läßt *ihre* Erzählung von der universellen Möglichkeit zur Steigerung und Emporbildung von Mensch und Gesellschaft semireligiös auf (vgl. Tenorth, 2018). Die Bildungsformel wird strategisch als eine „Ersatzreligion für Vernünftige“ (Montenbruck, 2015, S. 515) in Bezug auf sämtliche gesellschaftliche Probleme eingesetzt (vgl. Popkewitz, 2008). Durch Bildung vorangetriebene Säkularisierung bedient sich nicht nur sakraler Topoi, Muster und Lösungen (vgl. nur schon die jüngste Forschung von Katzenstein: „Säkulare Mystik. Die öffentliche Schule als Ort der Erfüllung von Integrationshoffnungen“, 2018), sie verhilft diesen ungewollt auch zu Salonfähigkeit (vgl. Rudolph, 2018).

Das wiederum ist kompatibel mit gegenwärtigen soziopolitischen Entwicklungen, rechtspopulistischen genauso wie deren Widerparts. Ob ‚nationale Leitkultur‘ oder ‚Europa ist die Antwort‘, ob Verfassungspatriotismus oder Weltethos, ob in neoliberalen Konservatismus oder marxistischem Neo-Kapitalismus usw., die Evolution eines neuen zivilreligiösen Symbolschatzes ist vielerorts zu beobachten (vgl. u. v. a. Joppke, 2018).

Insofern stellt sich das Böckenförde-Problem anders dar. Es ist nicht mehr (allein) im Kontext der Dichotomie von transzendenter Religion und immanenter Aufklärung (samt Wahlfreiheit) zu lesen, sondern in dem einer hybriden Paradoxie. Bildungsangelegenheiten sind darin als zugleich Movens und Folge mitverhangen.

Literatur

- Baader, M. S. (2005). *Erziehung als Erlösung. Transformationen des Religiösen in der Reformpädagogik 1880–1950*. Weinheim: Beltz.
- Biesta, G. (2014). *The Beautiful Risk of Education*. Boulder/London: Paradigm Publishers.
- Behrenbeck, S., & Nützenadel, A. (Hrsg.) (2000). *Inszenierungen des Nationalstaats. Politische Feiern in Italien und Deutschland seit 1860/1871*. Köln: SH Verlag.
- Bellah, R. N. (1985). *Habits of the heart. Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.
- Benner, D., Schriewer, J., & Tenorth, H.-E. (Hrsg.) (1998). *Erziehungsstaaten. Historisch-vergleichende Analysen ihrer Denktraditionen und nationaler Gestalten*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Böckenförde, E.-W. (1967). Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Böckenförde, E.-W. (1978). *Der Staat als sittlicher Staat*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Böckenförde, E.-W. (2007). *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jh.* München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Böckenförde, E.-W. (2009). „Freiheit ist ansteckend“. Interview in der TAZ. <http://www.taz.de/1576006/> [15. 07. 2019].
- Bormann, F.-J. (2010). Was verlangt die ‚öffentliche Vernunft‘? Überlegungen zu einem Grundlagenstreit innerhalb des Liberalismus. In M. Kühnlein (Hrsg.), *Kommunitarismus und Religion* (S. 71–88). Berlin: Akademie Verlag.
- Büttner, G. (2017). *Transzendenz (und Immanenz)*. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100285/> [15. 07. 2019].
- Dahrendorf, R. (1994). *Der moderne soziale Konflikt*. Stuttgart: dtv.
- Doering, D. (2013). *Religion und freiheitlich säkularer Staat*. <http://www.bpb.de/apuz/156764/religion-und-freiheitlich-saekularer-staat> [21. 08. 2019].
- Dreier, H. (2018). *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*. München: C. H. Beck.
- Falk, J. (2012). Freiheit als politisches Ziel. Grundmodelle liberalen Denkens bei Kant, Hayek und Böckenförde. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Forst, R. (1993). Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte. In A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (S. 181–212). Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Felmsberg, B. (2013). Der Gottesbezug in den europäischen Verfassungen. In K. Abmeier (Hrsg.), *Religion im öffentlichen Raum* (S. 59–65). Paderborn: Schöningh.
- Franzius, C. (2006). Funktionen des Verwaltungsrechts im Steuerungsparadigma der Neuen Verwaltungsrechtswissenschaft. *Die Verwaltung. Zeitschrift für Verwaltungsrecht und Verwaltungswissenschaften*, 2006(39), 335–371.
- Gilbert, N. (2005). *The „Enabling State?“ From Public to Private Responsibility for Social Protection. (Pathways and Pitfalls. OECD Social, Employment and Migration Working Papers, 26)*. Paris: OECD Publishing.
- Goetz, I. (2011). *Deutsche Identitäten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989*. Köln/Wien: Böhlau.
- Graf, F. W. (2018). Einleitung. In F. W. Graf & H. Meier (Hrsg.), *Die Zukunft der Demokratie. Kritik und Plädoyer* (S. 7–27). München: C. H. Beck.
- Grümme, B. (2016). *Öffentliche Religion*. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100202/> [15. 07. 2019].
- Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Heitmeyer, W. (2010). *Was treibt eine Gesellschaft auseinander – was hält eine Gesellschaft zusammen? Kurzfassung des Festvortrages von Prof. Dr. Wilhelm Heitmeyer bei der BKA-Herbsttagung vom 19.–20. Oktober 2010*. http://www.bka.de/nn_205960/SharedDocs/Downloads/DE/Publikationen/Herbsttagungen/2010/herbsttagung2010heimmeyerKurzfassung.html [15.07.2019].
- Hellekamps, St., Meyer, M.A., & Wulf, Ch. (Hrsg.) (2006). *Säkularisierung und Bildung. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft (9)2*.
- Hildbrandt, M., Brocker, M. & Behr, H. (2001). *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hochgeschwender, M. (2004). „God’s Own Nation“: Der gerechte Krieg im Selbstbild der USA. In N. Buschmann & D. Langewiesche (Hrsg.), *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA* (S. 286–319). Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Humanistische Akademie Berlin (Hrsg.) (2008). *Humanismus und „Böckenförde-Diktum“*. *humanismus aktuell* 22. Berlin: Humanistische Akademie Berlin.
- Huster, St. (2014). Grundfragen staatlicher Erziehungsambitionen. In E. Schumann (Hrsg.), *Das erziehende Gesetz. 16. Symposium der Kommission „Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“* (S. 193–225). Berlin/New York: De Gruyter.
- Ingenfeld, M. (2009). *Das Wagnis der Freiheit. Das Böckenförde-Diktum und seine Implikationen für eine moderne Demokratie. Redemanuskript (Eric-Vögelin-Zentrum)*. http://www.gsi.uni-muenchen.de/forschung/forsch_zentr/voegelin/publikationen/studierendensymposium/ingenfeld_b_ckenf_rde.pdf [15.07.2019]
- Jaehrling, K. (2009). Gleichstellung und Aktivierung – Wahlverwandtschaft oder Stiefschwester? In S. Bothfeld, W. Sesselmeier & C. Bogedan (Hrsg.), *Arbeitsmarktpolitik in der sozialen Marktwirtschaft: Vom Arbeitsförderungsgesetz zum Sozialgesetzbuch II und III* (S. 147–162). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Joas, H. (2016). *Kirche als Moralagentur?* München: Kösel.
- Joppke, C. (2018). *Der säkulare Staat auf dem Prüfstand. Religion und Politik in Europa und den USA*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Kade, J., Helsper, W., Lüders, C., Egloff, B., Radtke, F.-O., & Thole, W. (2011). Einleitung: die Erziehungswissenschaft in dreißig Grundbegriffen. In dies. (Hrsg.), *Pädagogisches Wissen. Erziehungswissenschaft in Grundbegriffen* (S. 7–12). Stuttgart: Kohlhammer.
- Katzenstein, R. (2018). Säkulare Mystik. Die öffentliche Schule als Ort der Erfüllung von Integrationshoffnungen. In A. Maier, A. Conrad, J.-M. Weber & P. Voss (Hrsg.), *Lernen zwischen Zeit und Ewigkeit – Pädagogische Praxis und Transzendenz* (S. 165–177). Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Keupp, H. (1997). Die Suche nach Gemeinschaft zwischen Stammesdenken und kommunitärer Individualität. In W. Heitmeyer (Hrsg.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?* (S. 279–312). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kirchgässner, G. (2012). *Sanfter Paternalismus, meritorische Güter und der normative Individualismus (discussion paper no. 2012-17)*. St. Gallen: Universität St. Gallen, Department of Economics. <http://ux-tauri.unisg.ch/RePEc/usg/econwp/EWP-1217.pdf> [21.08.2019].
- Kirchhof, P. (2004). *Der Staat als Garant und Gegner der Freiheit*. München: C.H. Beck.
- Kleger, H. (2010). Ist eine liberale Bürgerreligion möglich? In M. Kühnlein (Hrsg.), *Kommunitarismus und Religion* (S. 133–150). Berlin: Akademie Verlag.
- Kleger, H. (2018). Moderne Bürgerreligion. In M. Kühnlein & M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Un erfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (S. 493–528). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Könemann, J., & Wendel, S. (2016). *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*. Bielefeld: transcript.

- Kreuzer, T. (1999). *Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Kühnlein, M., & Lutz-Bachmann, M. (2018). *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kühnlein, M. (2008). *Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kühnlein, M. (2010). Einleitung: Vollendete Liberalismuskritik? Zur religiösen Basisorientierung des Kommunitarismus. In M. Kühnlein (Hrsg.), *Kommunitarismus und Religion*. (S. 9–12). Berlin: Akademie Verlag.
- Laux, B. (2010). Zwischen Jürgen Habermas und Charles Taylor. Katholische Sozialethik im Spannungsfeld von liberalem und kommunitaristischem Denken. In M. Kühnlein (Hrsg.), *Kommunitarismus und Religion* (S. 303–318). Berlin: Akademie Verlag.
- Lepsius, O. (1999). *Steuerungsdiskussion, Systemtheorie und Parlamentarismuskritik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lessenich, S. (2012). Der Sozialstaat als Erziehungsagentur. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 62(49-50), 55–61.
- Loewenstein, G., & Haisley, E. (2008). The economist as therapist. Methodological ramifications of ‚light paternalism‘. In A. Caplin & A. Schotter (Hrsg.), *The foundations of positive and normative economics* (S. 210–245). Oxford: Oxford Press.
- Löfgren, O. (1989). The nationalization of culture. *Ethnologia Europaea* 47(1), 35–53.
- Lübbe, H. (2004). *Religion nach der Aufklärung*. 3. Auflage. München: Fink.
- Lüddecke, D. (2017). Der säkulare Staat und die Religion. Religionsfreiheit und optionaler Glaube: Ernst-Wolfgang Böckenförde und Charles Taylor im Vergleich. In O. Hidalgo und C. Polke (Hrsg.), *Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens* (S. 349–363). Wiesbaden: Springer.
- Lüdemann, J. (2004). *Edukativer Staatshandeln. Steuerungstheorie und Verfassungsrecht am Beispiel der staatlichen Förderung von Abfallmoral*. Baden-Baden: Nomos.
- Luhmann, N. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Meyer, T. (2005). *Die Ironie Gottes. Religiösa Unterhaltung, Resakralisierung und die liberale Demokratie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Möllers, C. (2008). *Staatstheorie: Grundzüge ihrer rechtswissenschaftlichen Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland (TranState Working Papers, Nr. 63)*. <http://hdl.handle.net/10419/24975> [21.08.2019].
- Montenbruck, A. (2015). *Demokratischer Präambel – Humanismus. Westliche Zivilreligion und universelle Triade „Natur, Seele und Vernunft“ (Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Band I: Grundlegung)*. 5. Auflage. <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17704> [15.07.2019].
- Murray, D. (2017). *The strange death of europe. Immigration, identity, Islam*. London/New York: Bloomsbury.
- Oelkers, J., Osterwalder, F., & Tenorth, H.-E. (Hrsg.) (2003). *Das verdrängte Erbe. Pädagogik im Kontext von Religion und Theologie*. Weinheim: Beltz.
- Osterwalder, F. (2006). Die Heilung des freien Willens durch Erziehung. Erziehungstheorien im Kontext der theologischen Augustinus-Renaissance im 17. Jahrhundert. In H.-E. Tenorth (Hrsg.), *Form der Bildung – Bildung der Form* (S. 243–274). Weinheim: Beltz.
- Palm, J. (2013). *Berechtigung und Aktualität des Böckenförde-Diktums. Eine Überprüfung vor dem Hintergrund der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Möglichkeiten des Staates zur Pflege seiner Voraussetzungen durch Werterziehung in der öffentlichen Schule*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Pollack, D. (2007). *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*. Bochum: Stiftung der Bibliothek des Ruhrgebiets.

- Pöppmann, D. (2003). Die Pädagogisierung des Rechts. Historisch-politische Betrachtungen zum Streit zwischen „liberalem“ und „sozialem“ Strafrechtsdenken. In D. Rustemeyer (Hrsg.), *Erziehung in der Moderne* (S. 167–206). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Popkewitz, T. (2008). *Cosmopolitanism and the age of school reform. Science, education, and making society by making the child*. New York, London: Routledge.
- Ratzinger, J. (1987). Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt. In J. Ratzinger, *Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*. Einsiedeln: Johannes-Verlag.
- Ratzinger, J. (2005). Europa in der Krise der Kulturen. In M. Pera & J. Ratzinger, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur* (S. 61–84). Augsburg: Sankt Ulrich Verlag.
- Ravitch, D., & Viteritti, J. P. (2001). *Making good citizens: Education and civil society*. Yale: Yale University Press.
- Reis, O. (2007). Luhmann und die Religion der Gesellschaft. In G. Büttner, A. Scheunpflug & V. Elsenbast (Hrsg.), *Zwischen Erziehung und Religion. Religionspädagogische Perspektiven nach Niklas Luhmann* (S. 15–28). Münster: Lit.
- Rentsch, T. (2010). Transzendenz und Moderne, Religion und Philosophie. Kritische Bemerkungen zu Charles Taylors A Secular Age. In M. Kühnlein (Hrsg.), *Kommunitarismus und Religion* (S. 243–250). Berlin: Akademie Verlag.
- Rosa, H. (1995). Hypergüter der Moderne: Die konfliktreiche moralische Landkarte der Gegenwart. *Politische Vierteljahresschrift Vol. 36/3(1995)*, 505–522.
- Rudolph, E. (2018). Rousseau absconditus. Zur Kritik der Taylorschen Liberalismuskritik. In M. Kühnlein & M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (S. 107–116). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sautermeister, J. (Hrsg.) (2019). *Kirche – nur eine Moralagentur? Eine Selbstverortung*. Freiburg i. Br: Herder.
- Schieder, R., & Meyer-Magister, H. (2013). *Neue Rollen der Religion*. <https://www.bpb.de/apuz/162385/neue-rollen-der-religion> [21.008.2019].
- Schluß, H. (2010). *Religiöse Bildung im öffentlichen Interesse. Analysen zum Verhältnis von Pädagogik und Religion*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schuppert, G. F. (2009). Von der Ko-Produktion von Staatlichkeit zur Co-Performance von Governance. Eine Skizze zu kooperativen Governance-Strukturen von den Condoretti der italienischen Renaissance bis zu Public Private Partnerships (S. 285–320). In S. Botzem, J. Hofmann, S. Quack, G. F. Schuppert, H. Straßheim (Hrsg.), *Governance als Prozess. Koordinationsformen im Wandel*. Berlin: Nomos.
- Steinfath, H. (1991). In den Tiefen des Selbst. *Philosophische Rundschau* 38, Nr. 1/2 (1991), 102–111.
- Taylor, C. (1985a). Humanismus und moderne Identität. In K. Michalski (Hrsg.), *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 117–170.
- Taylor, C. (1985b). Self-interpreting animals. *Philosophical papers I. Human agency and language* (S. 45–76). Cambridge: University Press.
- Taylor, C. (1986). Die Motive einer Verfahrenstechnik. In W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik* (S. 101–135). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Taylor, C. (1988). Was ist menschliches Handeln? In Ch. Taylor (Hrsg.), *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 9–51.
- Taylor, C. (1995). *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Taylor, C. (1996). *Quellen des Selbst. Die Entstehung neuzeitlicher Individualität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Taylor, C. (2002). *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Taylor, C. (2003). Ein Ort für die Transzendenz? *Information Philosophie, Heft 2/2003*, 7–16.
- Taylor, C. (2006). Religious mobilization. *Public Culture*, 18(2), 281–300.
- Taylor, C. (2009). *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tenorth, H.-E. (2018). Neu wird der Mensch! In A. Nassehi & P. Felixberger (Hrsg.), *301 Gramm Bildung* (Kursbuch 193, S. 51–64), Hamburg: Sven Murmann Verlagsgesellschaft mbH.
- Thesing, J. (2008). *Demokratie, Staat und Religion. Werte und Bindungskräfte. Vortrag gehalten an der Akademie der Völker und Kulturen in St. Augustin*. <https://ordosocialis.de/pdf/Thesing/Demok,staat,rel.pdf> [15. 07. 2019].
- Tröhler, D. (2006). Pädagogik und die Formierung nationaler Kulturen. *Zeitschrift für Pädagogik* 52(4), 505–507.
- Tröhler, D., Popkewitz, Th., & Labaree, D. F. (Hrsg.) (2011). *Schooling and the making of citizens in the long nineteenth century*. New York: Palgrave Macmillan.
- Vorländer, H. (2011). Einleitung. In H. Vorländer (Hrsg.), *Transzendenz und Gemeinsinn. Themen und Perspektiven des Dresdner Sonderforschungsbereichs 804*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa-100420> [15. 07. 2019].
- Wenning, N. (1996). *Die nationale Schule. Öffentliche Erziehung im Nationalstaat*. Münster/ New York: Waxmann.
- Willems, U., Pollack, D., Basu, H., Gutmann, T., & Spohn, U. (Hrsg.) (2013), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld: transcript.

Abstract: So it would then be once again [...] to ask whether the secularized secular state must ultimately also live from those inner and binding forces that religious faith conveys to its citizens" (cf. Böckenförde, 2007, p. 72). This question, posed by the recently deceased scholar of constitutional and administrative law Wolfgang Böckenförde throughout his life, is analysed in this article with regard to multiple embedded pedagogical references.

Keywords: Liberalism, Religion, Secularization, Education, Values

Anschrift der Autoren

Prof. Dr. Ulrich Binder, Pädagogische Hochschule Ludwigsburg,
Reuteallee 46, 71634 Ludwigsburg, Deutschland
E-Mail: ulrich.binder@ph-ludwigsburg.de

Prof. Dr. Thomas Schlag, Universität Zürich,
Theologisches Seminar,
Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz
E-Mail: thomas.schlag@theol.uzh.ch