

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Rolf Schieder (ed.), *Religionspolitik und Zivilreligion*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Vögele, Wolfgang

Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft

in: Rolf Schieder (ed.), *Religionspolitik und Zivilreligion*, pp. 184–199

Baden-Baden: Nomos 2001 (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 20)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Nomos: <https://www.nomos.de/en/copyright-notice/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Rolf Schieder (Hg.), *Religionspolitik und Zivilreligion* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Vögele, Wolfgang

Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft

in: Rolf Schieder (Hg.), *Religionspolitik und Zivilreligion*, S. 184–199

Baden-Baden: Nomos 2001 (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 20)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Nomos publiziert:

<https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft

0. Einleitung

Vierorts ist gegenwärtig ein neues Interesse an Religion zu beobachten: Die alten Übergangsprognosen haben sich nicht bewahrheitet. Die Menschen folgen weiterhin ihren religiösen Orientierungen, auch in modernen, demokratisch verfaßten Gesellschaften des Westens. Aus dem Fortbestand von Religionen und Kirchen folgt das Desiderat nach neuen Analysen, Theorien, Forschungsperspektiven: In wissenschaftlichen Vereinigungen von Soziologen und Politologen haben sich Sektionen wieder belebt oder neu konstituiert, die sich mit Religionssoziologie oder dem Verhältnis von Religion und Politik beschäftigen. In den Rechtswissenschaften gilt die Aufmerksamkeit unter anderem den Auswirkungen des Bundesverfassungsgerichtsurteils über Kruzifixe sowie der Zuschreibung des Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts an einzelne Religionsgemeinschaften. In der Politik hat man sich lange in einer Enquete-Kommission über die Gefahren von Sekten und anderen religiösen Kleingruppen auseinandergesetzt. Es ist zu konstatieren: Das Interesse an Religion ist neu, und doch sind viele der behandelten Themen die alten geblieben, und sie reichen von der Säkularisierung über den Fundamentalismus, die politische Theologie der Kirchen und Konfessionen bis zur Zivilreligion.

Zivilreligion war schon in 70er und 80er Jahren Gegenstand öffentlichen wie wissenschaftlichen Interesses. Hermann Lübke hat in dieser Zeit einen Begriff von Zivilreligion formuliert, der eine der Orientierungsmarken auch der heutigen, neu erwachten Diskussion bildet. Zivilreligion verstand er als das „Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur, die in das politische System faktisch oder gar förmlich-institutionell, wie im religiösen Staatsrecht, integriert sind, die somit auch den Religionsgemeinschaften nicht als ihre eigene interne Angelegenheit überlassen sind, die unbeschadet gewährleisteter Freiheit der Religion der Bürger unabhängig von ihren konventionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimieren, das heißt auch aus religiösen Gründen anerkennungsfähig darstellen.“¹

Im Begriff der Zivilreligion fokussieren sich mehrere Fragestellungen, die für die gegenwärtige Debatte von besonderem Belang sind: Existiert in demokratisch verfaßten, bürgerlichen Gesellschaften ein Konsens, der auch religiöse Inhalte umfaßt? Diese Frage ist Reaktion auf die zunehmende weltanschauliche Pluralisierung der Gesellschaft; sie wird dadurch noch komplizierter, daß

Gesellschaften sich zunehmend in überstaatlichen Gemeinschaften oder transnationalen Staatenverbänden organisieren. Kann es aber für ein in jeder Hinsicht heterogenes Gebilde wie die Europäische Gemeinschaft so etwas wie einen zivilreligiösen Konsens geben? Brauchen die Bürgerinnen und Bürger solch einen Konsens?

Wenn Zivilreligion so etwas wie einen kleinsten gemeinsamen Nenner bilden soll, der pluralistische Gesellschaften zusammenhält, dann ist zu fragen: Gibt es Phänomene, die sich dem Begriff der Zivilreligion einordnen lassen? Welche Phänomene sind das? Sind sie inhaltlich kohärent? Oder ist es angemessener, nur von einer zivilreligiösen Dimension der politischen Kultur zu sprechen statt von einer institutionalisierten Zivilreligion? Oder handelt es sich doch nur um Wunschenken, um eine Chimäre, die sich aus sozialwissenschaftlichen Theoriekonstruktionen oder bestimmten theologischen Prämissen ergibt?

Ich will im folgenden zuerst einen forschungsgeschichtlichen Überblick darüber geben, welche Dimensionen des Begriffs Zivilreligion in den letzten drei Jahrzehnten in der deutschen Diskussion ausgelotet wurden. Dieser Überblick wird zeigen, daß bei der Frage nach empirischen Phänomenen von Zivilreligion die Seite ihrer Rezeption und Präsenz unter Bürgerinnen und Bürgern (1.) bisher nicht ausreichend beachtet wurde. Danach werfe ich einen Seitenblick auf die Situation in den USA (2.), weil die Entwicklung dort wichtige Schlußfolgerungen für die Untersuchung europäischer Zivilreligionen und für die Theologie nahelegt.

Das empirische Defizit der Zivilreligion und die Entwicklung in den USA hin zu neuen partikularen politischen Theologen verweisen beide auf die Notwendigkeit, religionssoziologische Untersuchungen auf die Präsenz zivilreligiöser Gehalte in den religiösen Einstellungen der Bevölkerung zu befragen. Deshalb stelle ich in einem dritten Teil die in Loccum und Hannover entstandene Studie „Kirche und Milieu“ vor (3.). Ihre Ergebnisse werte ich aus im Blick auf zivilreligiöse Elemente in den Mentalitäten und Habitusformen unterschiedlicher Milieus und ziehe daraus Konsequenzen für die Konstruktion des Begriffs der Zivilreligion. Mit derselben Fragestellung gehe ich in einem vierten Teil an eine gerade publizierte Untersuchung über evangelische Religionslehrer in Niedersachsen (4.). Der Religionsunterricht ist ein besonders interessantes Feld, weil er verfassungsrechtlich in letzter Zeit immer mehr zu Streitfragen und Auseinandersetzungen geführt hat. Gerade Religionslehrer befinden sich nun in einer brisanten Position: Sie sollen kirchliche Religion vermitteln, aber das ist für sie etwas anderes als Verkündigung, da sie nicht in der Kirche selbst, sondern im gesellschaftspolitisch ganz anders besetzten Raum der Schule stattfindet. Ein letzter, fünfter Teil zieht Konsequenzen für Zivilreligionsforschung und das theologische Urteil über Zivilreligion (5.).

¹ Hermann Lübke, Religion nach der Aufklärung, Graz u.a. 1986, 321.

1. Ein Blick in die Forschungsgeschichte zur Zivilreligion

Ein Blick in die deutschsprachige Forschungsgeschichte des Begriffes Zivilreligion zeigt, daß Begriff und Definition, Gehalte und Funktionen immer umstritten waren, ebenso in der Folge die Frage, welche Phänomene Zivilreligion überhaupt umfaßt. Theoretiker des Pluralismus haben sogar bestritten, daß es in einer pluralistischen Gesellschaft so etwas wie Zivilreligion geben könne.

In dieser unübersichtlichen Situation haben Wissenschaftler unterschiedliche Wege eingeschlagen, um die Theorie und Interpretation von Zivilreligion voranzubringen:

- Die einen haben sich auf die *begriffsgeschichtlichen* Entwicklungen² gestützt und gezeigt, wie sich der Begriff der Zivilreligion auf einer Linie Rousseau - Durkheim - Bellah - Lübke/Luhmann (oder geographisch: Frankreich - USA - Deutschland) herausgebildet hat.³ Französische Religion civile, amerikanische Civil Religion und deutsche Zivilreligion unterscheiden sich voneinander und schließen chronologisch aneinander an.
- Andere haben ihre Untersuchungen von Zivilreligion auf die *empirischen* Phänomene konzentriert, insbesondere auf Verfassungstexte sowie auf Politikerreden bei Staatsakten, nationalen Feiertagen, Parlamentseröffnungen.⁴ In der Bundesrepublik scheint noch immer die Frage nicht berücksichtigt, wie Zivilreligion die deutsche Erinnerungspolitik und Gedenkkultur⁵ mitbestimmt, und zwar sowohl im Blick auf die nationalsozialistische Vergangenheit wie auch die der DDR.
- Wieder andere konzentrierten ihre Untersuchungen auf den *Vergleich zwischen der Bundesrepublik und den USA*: Der Begriff der Zivilreligion dient in dieser Perspektive dazu, Unterschiede in den politischen Kulturen beider Länder herauszupräparieren.⁶
- In *Rechtswissenschaften und Rechtsphilosophie* stand das Problem der Kompatibilität zwischen Zivilreligion und Religionsfreiheit⁷ im Mittelpunkt: Wie ist Zivilreligion begrifflich zu fassen, wenn das Institut der Religionsfreiheit dadurch nicht angetastet werden soll? Wie

² Heinz Kleger, Alois Müller, Der politische Philosoph in der Rolle des Ziviltheologen, *Studia Philosophica* 45, 1986, 86-111; dies., Bürgerreligion und politische Verpflichtung, *ABG* 29, 1985, 47-98.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart 1977; Emile Durkheim, *Die elementaren Formen religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 1981; Robert N. Bellah, *Civil Religion in America*, *Daedalus* 96, 1967, 1-21; Hermann Lübke, (Anm.1); Niklas Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in: H.Kleger/A.Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, *RWK* 3, München 1986, 175-194.

⁴ Z.B. Wolfgang Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, *ÖTh* 5, Gütersloh 1994.

⁵ Dazu Peter Reichel, *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit*, Frankfurt/M. 1999; Gesine Schwan, *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*, Frankfurt/M. 1997; Gary Smith, Avishai Margalit (Hg.), *Amnestie oder die Politik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 1997; Wolfgang Vögele (Hg.), *Verantwortung Schuld Vergebung. Loccumer Protokolle 54/1998*, Loccum 1999.

⁶ Klaus-Michael Kodalle, *Zivilreligion in Amerika: Zwischen Rechtfertigung und Kritik*, in: ders. (Hg.), *Gott und Politik in USA*, Frankfurt/M. 1988, 19-73; Rolf Schieder, *Civil Religion*, Gütersloh 1987.

⁷ Hermann Lübke, *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität*, in: N.Achterberg, W.Krawietz (Hg.), *Legitimation des modernen Staates*, *ARSP* BH 15, Wiesbaden 1981, 40-64.

muß der Begriff der Zivilreligion verändert werden, damit er nicht eine für alle Bürger verbindliche Ideologie meint?

- *Theologen*⁸ konzentrierten sich auf das Verhältnis von kirchlicher Verkündigung und Zivilreligion: Sie fragten nach der Legitimität von Zivilreligion und analysierten traditionsge­schichtlich die Art und Weise, wie sich zivilreligiöse Rituale und Gehalte in der Bundesrepublik, aber auch in anderen Ländern, aus dem Reservoir kirchlicher und theologischer Überlieferung speisten.
- *Theologen und Philosophen* gemeinsam stellten die normative Frage nach der Notwendigkeit von Zivilreligion. Brauchen demokratisch verfaßte, bürgerliche Gesellschaften so etwas wie Zivilreligion als Bestandteil ihrer Identitätssicherung und Selbstvergewisserung? Brauchen sie einen über Werte zu bestimmenden Konsens, der die zentripetalen pluralistischen Kräfte der Gesellschaft zusammenhält?

All die bisher genannten Zugänge zeichnet aus, daß sie Zivilreligion als Bestandteil der politischen oder verfassungspolitischen Kultur auffaßten und in diesem Bereich nach religiös-politischen Phänomenen zivilreligiösen Charakters suchten.

Andere haben diese Beschränkung auf die politische Kultur nicht akzeptiert und von Zivilreligion einen anderen heuristischen Gebrauch gemacht: Dann kommt beispielsweise das Fernsehen als Zivilreligion in den Blick⁹. Die Tagesschau wird als zivilreligiöses Institut aufgefaßt. Aber eine solche Heuristik steht auch in Gefahr, beliebig zu werden. Begriffe werden dadurch verwässert und verlieren ihre Trennschärfe. Darum scheint mir mit der überwiegenden Mehrheit der Forschung an Zivilreligion das Moment zentral zu sein, daß in der politischen Kultur religiöse Elemente zur Darstellung kommen, egal ob zum Zweck der Legitimation, der Affirmation oder der Kritik. Für solche Elemente scheint der Begriff der Zivilreligion sinnvoll, und all die genannten Forschungsperspektiven, die sich auf die politische Kultur eines Landes richteten, haben dazu beigetragen, den Begriff aufzuhellen und mit seiner Hilfe religiöse Phänomene der politischen Kultur zu analysieren.

Dennoch fällt ein Defizit auf, das insbesondere die empirische Seite der Zivilreligion betrifft. Was bisher an Untersuchungen dazu vorliegt, betrifft insbesondere die „Produzenten“-Seite von Zivilreligion, also Politiker, politische Kommentatoren, verfassungsgebende Versammlungen, Rich-

⁸ Das zeigen insbesondere die Publikationen, die Béla Harmati im Auftrag des Lutherischen Weltbundes herausgegeben hat: Béla, Harmati (Hg.), *The Church and Civil Religion in the Nordic Countries of Europe*, Genf 1984; ders. (Hg.) *The Church and Civil Religion in Asia*, Genf 1986; ders., *Die Kirche und Civil Religion. Ein Studienprojekt des Lutherischen Weltbundes, 1981-1986*, epd-Dokumentation Nr.18, 1987, 1-12.

⁹ So Hans-Martin Gutmann, *Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur*, Gütersloh 1998, 147-174. Die Frage nach dem Fernsehen als Zivilreligion thematisiert auch Günter Thomas, *Medien Ritual Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt/M. 1998, 266ff. Mit Perspektive auf die Kultur: Rudolf Burger, *Ein neues Zentralgebiet? Kultur als Zivilreligion*, Merkur 53, 1999, 922-935.

ter, Rechtswissenschaftler. Es ist bisher nicht gefragt worden, ob und wie sich Zivilreligion in Mentalitäten, Einstellungen, Habitusformen der Bevölkerung, der Bürgerinnen und Bürger niederschlägt.

Doch bevor ich dieser Frage genauer nachgehe, will ich einen Blick auf die Entwicklung in den Vereinigten Staaten werfen.

2. Von der Civil Religion zur Religion in Public Life

Gegenüber den siebziger Jahren, als Civil Religion in Sozialwissenschaften, Theologie und Kirche intensiv diskutiert wurde, haben sich einige Verschiebungen ergeben. Die erste Verschiebung deutet sich schon darin an, daß Robert Bellah¹⁰ ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr von Civil Religion, sondern nur noch von ‚public philosophy‘ sprach. Doch auch diese public philosophy existiert nicht im Singular, sondern im Plural. Es konkurrieren unterschiedliche Entwürfe von public philosophy, alle als selbständige und stark normativ aufgeladene Interpretationen der amerikanischen politischen Kultur. Das Moment des Konsenses tritt dabei in den Hintergrund; vielmehr wird im Gegensatz zwischen Liberalismus und Kommunitarismus das Problem verhandelt, ob partikuläre Gruppen der Gesellschaft das Recht haben, starke, wertbestimmte Überzeugungen in die öffentlichen Diskurse einzubringen.

Die Civil Religion tritt dem gegenüber zurück, wie der Jurist Stephen L. Carter und der lutherische Theologe Ronald F. Thiemann¹¹ gezeigt haben. Beide stimmen in der Diagnose überein, daß der Einfluß der Civil Religion auf die politische Kultur der Vereinigten Staaten abgenommen hat. Sie sei zu abstrakt, zu ornamental, zu wenig griffig in ihren Inhalten, darüber hinaus ständig in der Gefahr, von nationalistischen politischen Ideologien usurpiert zu werden. Darüber hinaus habe der Anteil der weißen angelsächsischen Protestanten als den Hauptträgern der Civil Religion in den 80er und 90er Jahren beständig abgenommen. Carter und Thiemann behaupten nicht, Civil Religion existiere nicht mehr. Nur ihr Einfluß als politisch konsensstiftende Kraft ist zurückgegangen.

Nach Carter fehlt der Civil Religion eine Moral, auf die sich Bürgerinnen und Bürger beziehen können; sie bestehe aus weitgehend inhaltsleeren Symbolen und Ritualen. Nach Thiemann mangelt es der Civil Religion an Elementen expliziter Weltanschauung, die einen starken religiösen Glauben begründen könnten. Der Konsens, der in den 60er Jahren in der amerikanischen Gesellschaft über die Civil Religion hergestellt wurde, verliert in den folgenden Jahrzehnten an Bindungskraft. An die Stelle der *einen* Civil Religion tritt eine Vielzahl öffentlicher Philosophien, Welt-

¹⁰ Dazu Robert N. Bellah et al., *Gewohnheiten des Herzens*, Köln 1987; ders. et al., *The Good Society* New York 1991.

¹¹ Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief*, New York 1994²; Ronald F. Thiemann, *Religion in Public Life*, Washington D.C. 1996. Zu Thiemann auch Wolfgang Vögele, *Kirchen als freiwillige Assoziationen der Zivilgesellschaft*. Theologische Überlegungen im Anschluß an Ronald Thiemanns Rezeption des Kommunitarismus, PTh 87, 1998, 175-183.

anschauungen und religiöser Entwürfe, die alle von unterschiedlichen freiwilligen Assoziationen (Verbänden, Vereinen, religiösen Gruppen, Kirchen etc.) getragen werden. Diese unterschiedlichen Anschauungen und Einstellungen konkurrieren miteinander, und diese Vielfalt ist in der Sicht der amerikanischen Analytiker positiv zu bewerten.

Carter verteidigt diese Vielfalt religiös-politischer Kräfte im öffentlichen Diskurs gegen die liberale Kritik, wonach religiöse Argumente in der öffentlichen politischen Debatte um der Religionsfreiheit und des Pluralismus willen nichts zu suchen hätten. Dagegen argumentiert Carter, daß politische Forderungen sehr wohl religiöse Begründungen haben dürfen: Für politische Forderungen ist es ohne weiteres möglich, daß Menschen unterschiedlicher Weltanschauung und unterschiedlicher Religion miteinander kooperieren. Denn es ist nicht abwegig, daß Menschen aufgrund unterschiedlicher Begründungen zu *derselben* politischen Forderung kommen. Das ist der Versuch, den Religionen gemäß ihrem Selbstverständnis einen eigenständigen Ort in der Politik einzuräumen, ohne damit gleich das liberale demokratische System preiszugeben.

Thiemann nimmt diese Argumente auf. Für ihn können freiwillige Assoziationen religiöser Natur den gesellschaftlichen Konsens und den common sense gerade darin voranbringen, daß sie abweichende Meinungen vertreten, nicht als radikale, systemsprengende Kritiker des gesellschaftlichen Konsenses, sondern - mit einer Formulierung von Michael Waltzer - als „connected critics“. Thiemann sieht die Bürgerrechtsbewegung Martin Luther Kings als exemplarischen Fall solch einer vorwärtstreibenden politischen Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse aus religiösen und theologischen Gründen.

Die Vielzahl religiöser und nicht-religiöser Weltanschauungen der amerikanischen politischen Kultur sieht Thiemann in einem - mit einer Formulierung von Rawls - „overlapping consensus“ zusammengefaßt. Dieser Begriff tritt bei ihm an die Stelle der alten verbindlichen Civil Religion. Dieser overlapping consensus ist heterogener, pluralistischer, vielfältiger als die alte Civil Religion. Die Kirchen tragen zu diesem Konsens affirmativ oder kritisch bei, ohne sich aus der gesellschaftlichen Übereinstimmung zu verabschieden.

Damit tragen sowohl Thiemann als auch Carter der Einsicht Rechnung, daß Religionen (und Kirchen) auch politische Handlungseinheiten sind, deren Wirken niemand aus der politischen Kultur hinausdefinieren kann - wie das bei den liberalen Philosophen der Vereinigten Staaten geschieht. Diese politische Theologie der freiwilligen religiösen Assoziationen kann auch nicht im dünnen und oberflächlichen Konsens einer Civil Religion neutralisiert werden. Vielmehr klagen Thiemann und Carter für Kirchen und Religionsgemeinschaften einen eigenen Ort als im öffentlichen Raum wirksame politische Kräfte sui generis ein. Der entscheidende Grund dafür ist bei beiden der, daß sich Religionsgemeinschaften und Kirchen nur um den Preis des Verlustes ihrer eigenen, selbstdefinier-

ten Identität auf Kräfte reduzieren lassen, die ausschließlich das Privatleben der einzelnen Gläubigen beeinflussen oder bestimmen.

Damit hat sich in den USA eine Entwicklung gezeigt, die von der allgemeinen, abstrakten Civil Religion zurückführte zur Frage nach den politischen Funktionen einzelner Religionen und Religionsgemeinschaften, unter den Bedingungen einer parlamentarischen Demokratie, die als Staat zu weltanschaulicher Neutralität und Religionsfreiheit verpflichtet ist. Das führt interessanterweise zurück zu den deutschen Verhältnissen: Denn dort, so meine These, haben sich zivilreligiöse Gehalte nie so stark durchsetzen können, gerade weil die politische Funktion insbesondere der beiden großen Kirchen innerhalb der politischen Kultur noch sehr viel stärker anerkannt war. Diese Anerkennung fand ihren Ausdruck in einer geschichtlich gewachsenen Konstruktion des Verhältnisses von Staat und Kirchen. Doch es stellt sich die Frage: Spiegelt sich die verfassungsrechtliche Wirklichkeit noch in den Einstellungen, Meinungen und Überzeugungen der Bürger wieder? Erkennen die Bürger die zivilreligiösen Gehalte der politischen Kultur und/oder die politische Funktion der Kirchen überhaupt an?

3. Zivilreligion und die Milieus der Gesellschaft

Diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn man Daten über zivilreligiöse und kirchliche Einstellungen der Bevölkerung zur Verfügung hat. Für zivilreligiöse Mentalitäten sind solche Daten aber nicht vorhanden: Man muß sich deshalb mit Hilfskonstruktionen begnügen, die aber hoffentlich einigen Aufschluß versprechen. Die Evangelische Akademie Loccum hat 1998/1999 zusammen mit dem Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hannover eine Untersuchung „Kirche und Milieu“¹² durchgeführt. Diese Untersuchung, geleitet von dem Soziologen Michael Vester, sollte herausfinden, welche gesellschaftlichen Milieus sich heute noch von der Verkündigung der Kirche ansprechen lassen.

Was ist ein Milieu? Der Milieubegriff hat in der Soziologie die älteren Begriffe des Standes, der Schicht und der Klasse abgelöst, denn er erlaubt es, neben ökonomischen Kategorien, die Schicht- und Klasseneinteilungen konfigurierten, ein ganzes Ensemble weiterer Merkmale aufzunehmen und Veränderungen in der sozialen Differenzierung besser deutlich zu machen.

Die Menschen eines Milieus sind durch eine gemeinsame Mentalität, einen gemeinsamen Habitus bestimmt. Diesen Begriff hat die Hannoveraner Gruppe vom französischen Soziologen Pierre Bourdieu¹³ übernommen. Habitus meint mehr als nur kognitive Orientierung oder Weltanschau-

¹² Michael Vester, Wolfgang Vögele (Hg.) Kirche und die Milieus der Gesellschaft, Bd. 1, Vorläufiger Abschlußbericht der Studie, Loccumer Protokolle 56/99 I, Rehburg-Loccum 1999; dies., Kirche und die Milieus der Gesellschaft, Band II: Dokumentation der Tagung, Loccumer Protokolle 56/99 II, Rehburg-Loccum 2000.

¹³ Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede, Frankfurt/M. 1982.

ung, er bezieht Lebensstil, Alltagsethik¹⁴, Werthaltungen, dazu die körperliche, physische Seite der sozialen Prägung mit ein. Vesters Untersuchungen bauen nun auf anderen Studien auf, die ein Bild der unterschiedlichen Milieus der Gesellschaft der Bundesrepublik zeigen. Diese lassen sich graphisch darstellen als eine soziologische Landkarte (Schaubild 1). Diese Landkarte ist nach zwei Achsen differenziert.

- Die *vertikale* Achse zeigt die Verteilung von Macht und Herrschaft an, sie gliedert die Gesellschaft in Oben und Unten.
- Die *horizontale* Achse zeigt verschiedene, gegeneinander ausdifferenzierte Lebensstile an, die sich nach den Polen Autonomie und Selbständigkeit sowie Orientierung an Autorität, Werten und Institutionen anordnen lassen.
- Eine dritte Achse, die *Zeitachse*, läßt sich auf der zweidimensionalen Landkarte nicht darstellen. Doch es ist ohne weiteres ersichtlich, daß der chronologische Vergleich solcher Milieulandkarten unterschiedlichen Datums so etwas wie Stammbäume von Milieus ergibt: Milieus gehen auseinander hervor.

Für die Bundesrepublik sind die großen Milieus der gesellschaftlichen Mitte charakteristisch. Über diese soziale Landkarte hat die Hannoveraner Gruppe nun eine Landkarte gelegt, die (protestantische) kirchliche Orientierungen anzeigt. Diese zweite Landkarte wurde mit Hilfe von demoskopischen Untersuchungen und milieuspezifischen Gruppendiskussionen erarbeitet. Das Ergebnis zeigt in der Zusammenfassung: Es bestehen faktisch in allen Milieus christliche, ja protestantische Orientierungen fort, die sich in Alltagsethik und Habitusformen nachweisen lassen. Daraus ist jedoch noch nicht zu schließen, daß auch zivilreligiöse Orientierungen weiter fortbestehen. Dieser Befund ist - wie gleich zu zeigen sein wird - differenziert zu sehen.

Die evangelische Kirche spricht jedoch in ihrer Verkündigung nur noch bestimmte Milieus in den Kerngemeinden an, während andere Milieus vernachlässigt werden. Diese Differenz läßt sich als Milieuverengung beschreiben. Sie hat zur Folge, daß sich freiere, synkretistischere Patchwork-Formen von Religiosität in dem Vakuum ausbreiten, das eine milieuverengte kirchliche Verkündigung zurückgelassen hat. Dies erscheint als ein Indiz dafür, daß in bestimmten Milieus, die zu Formen nicht-kirchlicher, frei schwebender Religiosität neigen, eine gewisse Offenheit für zivilreligiöse Muster und Orientierungen vorhanden ist. Denn diese offeneren Formen von Religiosität zeichnen sich durch eine hohe Bewertung von Individualisierung und Autonomie aus, und darin können

¹⁴ Helmut Bremer, Michael Vester, Christel Teiwes-Kügler, Gisela Wiebke, Das Forschungsprojekt, in: Vögele/Vester, (Anm.12), 36-265, hier 53: „Man sieht, wie die Menschen die verschiedensten Lebensbereiche ausbalancieren: die Arbeit, das Zusammenleben, die Freizeit, die politische Teilhabe, die soziale Gerechtigkeit und auch die weltanschauliche und religiöse Orientierung. Die Art dieses Ausbalancierens folgt bestimmten Mustern oder Strukturen moralischer und geschmacklicher Orientierung.“

ten diese Milieus empfänglich sein für Formen einer Religion, die nur wenige und hoch abstrakte Inhalte transportiert und mit wenig moralisch-autoritativer Verbindlichkeit ausgestattet ist.

Aus der gesellschaftlichen Landkarte läßt sich so etwas wie ein Trend nach der linken Seite ablesen, hin zu Autonomie, Eigenständigkeit und Individualität. Das bedeutet insbesondere für die Milieus der Mitte in den letzten 30 Jahren einen enormen Emanzipationsschub: Dieser nivelliert und relativiert den Vorsprung der Elitemilieus vor den Milieus der Mitte. In ihnen erzeugt der Emanzipationsschub Mißtrauen gegenüber der Bevormundung durch autoritäre Institutionen und durch die kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Eliten. Dieses bedeutet Einflußverluste sowohl für die Kirchen als auch für den Staat - und zwar bei den individualisierten Milieus der linken Mitte, nicht aber bei den konservativen, autoritätsorientierten Milieus der technokratischen und der Verwaltungselite. Je stärker ein Milieu sich im linken Bereich der Landkarte verorten läßt, desto mehr entscheiden sich - der Tendenz nach - die Menschen solcher Milieus für Lebensstil, Alltagsethik und Orientierungswerte in freier Wahl¹⁵ statt sie wie die Milieus aus dem rechten Bereich der Landkarte aus der Tradition oder von anderen Institutionen (Schule, Familie, Staat) zu übernehmen. Dieser als Individualisierung zu kennzeichnende Prozeß darf nicht dramatisiert werden: Er reicht nicht so weit, daß damit Milieugrenzen oder gar Milieus selber aufgesprengt werden. Individualisierung ist sozusagen selbst ein habituelles Milieumerkmal.

Was bedeutet das für Zivilreligion? Gibt es hier - analog zu den Kirchen - Prozesse der Milieuverengung? Spricht der Staat, der sich als „die Heimstatt aller Bürger“ sieht, mit der Zivilreligion nur noch bestimmte Milieus an? Die Frage ist schwierig zu beantworten. Drei Charakteristika der Zivilreligion scheinen mir in diesem Zusammenhang von Bedeutung:

- Zivilreligion ist hoch abstrakt. In ihrem Medium wird in sehr allgemeiner, unverbindlicher Weise von Gott geredet.
- Sie ist außerdem moralisch unverbindlich; es läßt sich ihr wenig für die alltagspraktische Orientierung entnehmen.
- Wenn in der Politik oder im Recht zivilreligiöse Inhalte zur Sprache kommen, dann meist so, daß die christlichen Ursprünge noch durchschimmern.

Im folgenden untersuche ich das Verhältnis von oberem Elitemilieu, der eigenverantwortlichen und der hierarchiegebundenen Mitte zur zivilreligiösen Dimension der politischen Kultur:

1. „Humanisten“ und „Idealisten“ (vgl. Schaubild 2) als kirchliche Milieus der oberen Schicht: Die „Humanisten“ und „Idealisten“, also die noch kirchlich empfänglichen Gruppen aus den zur Individualisierung tendierenden Elitemilieus, haben einen dezidiert „inhaltlichen“ Zugang zur Religion, keinen praktischen, materiellen oder konventionellen. Letzteres lehnen sie ab, oder sie neh-

men es nicht wichtig. Die „Humanisten“ haben hohe Ansprüche „in Bezug auf Eigeninitiative und Toleranz der Kirche gegenüber ‚Zweiflern‘, ‚Skeptikern‘ und ‚Nichtglaubenden““. ¹⁶ Das ist ein Moment, das auch für die hoch abstrakten, verdünnten Inhalte der Zivilreligion benötigt wird. Insofern kann man für diese beiden Gruppen vorsichtig von einer Affinität zu zivilreligiösen Inhalten sprechen. Dies wird bestätigt durch die Schlüsselbegriffe der Humanisten: Partner, Dialog, Toleranz, ideelle Werte, Sinnfragen, Mitgestaltung, Eigeninitiative und partnerschaftlicher Dialog als zentrale Kommunikationsform - all das zeichnet „Humanisten“ aus. ¹⁷ Zur Amtskirche steht man in kritischer Distanz, weil sich die Sorge, bevormundet zu werden, nicht ausräumen läßt.

Letzteres gilt noch mehr für die „Idealisten“, die in der Regel kirchlich-religiöse Dogmen scharf verurteilen. ¹⁸ Sie sind jünger als die „Humanisten“, global, universal und weltläufig orientiert. Zu ihnen gehören viele junge Leute, die in der Kirche die kleine Welt der Gemeinde repräsentiert sehen. Auch diese Kombination aus universalistischer Orientierung und Ablehnung von bevormundenden Institutionen läßt - wiederum in aller Vorsicht - auf zivilreligiöse Affinitäten schließen.

Bei beiden kirchlichen Milieugruppen kommt in politischer Hinsicht eine große Skepsis gegenüber politischen Institutionen hinzu. Skepsis gegenüber dem Staat und Skepsis gegenüber der Amtskirche sind sozusagen parallel geschaltet und haben denselben Ursprung: Menschen dieser Milieus wollen sich gegen jegliche Form der Bevormundung wehren und dagegen ihre Individualität und Freiheit verteidigen. Unterstellt man weiterhin eine Affinität dieser Milieus zur Zivilreligion, so wird man genauer sagen müssen: Sympathien bestehen für eine moralisch unverbindliche Zivilreligion der Bürgerinnen und Bürger, die partizipatorische Elemente aus dem Bereich der Zivilgesellschaft aufgesogen hat, nicht aber für eine bevormundende Zivilreligion des Staates, die sich einzig und allein der Legitimationsfunktion verpflichtet fühlt.

Weil Dogmatismus und Bevormundung durch Institutionen abgelehnt werden, ist eine partizipatorische Variante der Zivilreligion für die „Idealisten“ und „Humanisten“ attraktiv - wie im übrigen für das postmoderne und das liberal-intellektuelle Milieu insgesamt: Denn die Zivilreligion kommt mit wenigen dogmatischen Voraussetzungen (nicht mehr als die Existenz Gottes und Universalismus von Menschenwürde und Menschenrechten) aus, und diese wenigen Voraussetzungen haben keine großen Konsequenzen für Habitusformen, Ethik und Alltagsorientierung. Humanistische und idealistische Milieus sind empfänglich für die sanften Orientierungsleistungen unverbindlicher zivilreligiöser Rhetorik. Es könnte die Chance der Zivilreligion sein, daß sie nicht als bevormundend oder individualismuskritisch erlebt wird. Gegen die Rezeption der Zivilreligion in

¹⁵ A.a.O., 52.

¹⁶ A.a.O., 75.

¹⁷ A.a.O., 219f.

¹⁸ A.a.O., 76.

diesen Milieus spricht deren Bereitschaft zur inhaltlichen Auseinandersetzung und zur kritischen Nachfrage. In dieser Perspektive muß die Unverbindlichkeit der Zivilreligion als Nachteil erscheinen.

2. Die eigenverantwortliche Mitte: Eine völlige andere Seite der Zivilreligion kommt in den Blick, wenn man die Milieus der Mitte betrachtet. Bremer/Vester nennen sie auch die „eigenverantwortliche Mitte“. Diejenigen, die in diesen Milieus noch kirchliche Affinitäten zeigen, zeichnen sich durch eine praktische, weltliche Orientierung aus, die das Resultat verinnerlichter protestantischer Ethik ist.¹⁹ Kirche ist in diesen Milieus für außergewöhnliche Situationen zuständig. Regelmäßigen Kirchengang erachten sie als nicht notwendig. Die Forschungsgruppe nennt diese Gruppen in der milieukirchlichen Perspektive die „Alltagschristen“, die „wohlwollend Distanzierten“ und die „Anspruchsvollen“. Übereinstimmend halten sie die Kirche für eine notwendige Institution. Notwendig ist sie aber nicht zur alltagsethischen Orientierung, sondern für die außergewöhnlichen Situationen des Lebens, für die rites de passage an den biographischen Schnittstellen des Lebens. Die Alltagsethik folgt pragmatisch praktischen Prinzipien und Nützlichkeitsabwägungen; diese Alltagsethik ist aber durchaus umgeben von religiösen Orientierungen, die im Bedarfsfall eingespielt werden. Menschen solcher Milieus erleben es als autoritär, wenn sich die Kirche in diese selbstverständlichen alltagspraktischen Orientierungen dirigierend einmischt.

Auch diese Milieus der eigenverantwortlichen Mitte könnten eine Affinität zur Zivilreligion haben, wenn man berücksichtigt, daß die Zivilreligion ja - entsprechend den Erwartungen dieser Milieus - nicht oder kaum in die alltagspraktischen Orientierungen eingreift, sondern ihre wichtigsten Orte in Reden bei Staatsakten, staatlichen Feiertagen, in bestimmten zentralen Texten der Rechtskultur hat. Man könnte formulieren, daß zivilreligiöse Elemente zum Ensemble der Passageriten des demokratischen Staates gehören. Als solche werden sie eingeflochten bei Festtagsreden, Jubiläen, Staatsakten, Begräbnissen, beim Volkstrauertag, am 9. November, beim Tag der deutschen Einheit, bei Neujahrs- und Weihnachtsansprachen, aber auch bei aktuellen, nicht durch den politischen Festkalender bestimmten Gelegenheiten wie den Demonstrationen gegen den Rechtsextremismus. In dieser Verortung auf außergewöhnliche Situationen widerspricht die zivilreligiöse Dimension der politischen Kultur nicht dem Bedürfnis dieser Milieus nach Partizipation, Eigenverantwortung und Freiheit. Zivilreligion enthält keine oder kaum alltagspraktische oder alltagsethische Anweisungen; gerade das macht sie für Menschen aus Milieus akzeptabel, die ihr Leben eigenverantwortlich gestalten wollen. Es ist wichtig, sich deutlich zu machen: Diese Milieus der Mitte wollen nicht ohne Werte, ohne Ethik oder ohne Orientierung auskommen. Es ist nur nicht er-

¹⁹ A.a.O., 78: „Christsein zeigt sich für sie in erster Linie dadurch, daß man selbständig und eigenverantwortlich in der Welt lebt.“

wünscht, daß diese Ethik oder diese Werte von außen oktroyiert werden. Als innere Einstellung, die sich in individuellen Entscheidungen herausgebildet hat, sind Werte und ethische Orientierungen durchaus vorhanden. „Gerade weil sie protestantische Werte stärker verinnerlicht haben“, heißt es in den Ergebnissen der Milieu-Studie, „sind sie unabhängiger von der Institution Kirche und für traditionelle und rituelle kirchliche Arbeitsformen schwerer zu gewinnen.“²⁰ Genau das gilt mutatis mutandis für die Zivilreligion, nur daß die Zivilreligion gar nicht erst den Anspruch auf umfassende moralische Orientierungen erhebt. Was prima vista für diese Milieus bei der Kirche als Mangel erscheint, nämlich die Praxis von verbindlichen Formen der Zugehörigkeit, ist bei der Zivilreligion gerade der Vorteil einer schwachen Bindung, die es erst ermöglicht, daß eine Vielzahl von Menschen zivilreligiösen Orientierungen überhaupt zustimmt. Und dazu kommt, daß das, was ich eine „schwache“ Bindung genannt habe, für Milieus, die Eigenverantwortung und Autonomie hochhalten, natürlich deshalb attraktiv ist, weil schwache Bindungen ein hohes Maß an individuellem Dissens zulassen.

3. Die sog. „hierarchiegebundene Mitte“. Der Blick auf diese Milieus offenbart nochmals ein anderes Bild. Die Studie nennt die noch kirchlich orientierten Gruppen dieser Milieus „traditionelle“ oder „moderne Kirchenchristen“. Im Gegensatz zu den Milieus der eigenverantwortlichen Mitte brauchen Menschen dieser Milieus in ihrer Lebensführung eher Bestätigung von außen. Sie fordern von der Kirche „klare Aussagen und bisweilen Vorgaben, die ihnen Orientierung und Sicherheit im Alltag geben“.²¹ Menschen dieser Milieus sind politisch interessiert, tendieren aber dazu, eigenes gesellschaftspolitisches Engagement von sich zu weisen. Politik ist für sie eine Sache der Profis; darum vertrauen sie der traditionellen Parteipolitik.

Für diese Milieus ist es wichtig, daß Kirche und Staat als Institutionen eindeutig identifizierbar bleiben. Von beiden erwarten sie Vorgaben, an denen sie eigene Werte und Ethik orientieren können. Bei den kirchlich - und das heißt in diesem Fall christlich - orientierten Menschen dieser Milieus erwarte ich darum eher eine skeptische Haltung zu zivilreligiösen Motiven. Denn gegenüber der christlichen Verkündigung bleibt die zivilreligiöse Rede von allgemeinen, abstrakten Gott blaß und unverbindlich. Das bewußte Vermeiden moralisch-ethischer Orientierung, das sich für die beiden ersten Milieugruppen als Vorteil erwiesen hatte, erscheint in dieser Perspektive als Nachteil. Der Verzicht auf moralische Orientierung berührt eines der entscheidenden Bedürfnisse dieser Milieus.

Die Gegenüberstellung der religiös-politischen Habitusformen unterschiedlicher Milieus zu den Inhalten, Ritualen und Formen zivilreligiöser Orientierung hat dreimal ein unterschiedliches Licht

²⁰ A.a.O., 85f.

²¹ A.a.O., 82f.

auf diese zivilreligiösen Inhalte geworfen. Analog dieser Vorgehensweise wäre die Analyse auch bei den anderen Milieus fortzuführen. Sie ergibt als Resultat, daß die Milieus einen je verschiedenen Gebrauch von zivilreligiösen Orientierungen machen. Die Rede von der Zivilreligion der Bürgerinnen und Bürger ist also zu differenzieren. Die Akzeptanz von Zivilreligion dürfte in unterschiedlichen Milieus verschieden hoch sein; sie entscheidet sich nach Kriterien wie dem Bedürfnis nach moralischer Orientierung von außen, dem Bedürfnis nach Religion, dem Bedürfnis nach Individualität und Autonomie.

Dabei wird eine Frage wichtig, der ich im nächsten Abschnitt nachgehen möchte: Wie vermitteln sich zivilreligiöse Inhalte an Bürgerinnen und Bürger?

4. Religionsunterricht und Zivilreligion: das Vermittlungsproblem

Eine zweite, gerade publizierte religionssoziologische Untersuchung²² beschäftigt sich mit der Differenz von gelehrter und gelebter Religion. Unter Leitung von Bernhard Dressler (Religionspädagogisches Institut Loccum) und Andreas Feige (Institut für Sozialwissenschaft, TU Braunschweig) hat sich eine Forschungsgruppe mit den religiösen Vorstellungen evangelischer Religionslehrer in Niedersachsen befaßt. Religionsunterricht ist im Moment ein schwieriges verfassungspolitisches Problemfeld, auf das Juristen, Pädagogen, Soziologen, Theologen und Religionspädagogen gleichermaßen Einfluß nehmen wollen. Welche Religion unterrichten eigentlich Religionslehrer?

Dressler/Feige gehen dabei von einer Frage aus, die Kirchen, Staat und Religionspädagogik auf unterschiedliche Weise stellen: „Auf welche Weise und aufgrund welcher Motivationen wird unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Struktur- und Dynamikbedingungen die *religiöse Erinnerungsfähigkeit (in) unserer Gesellschaft* praktisch bewahrt und damit tradierungsfähig gehalten?“²³ Unter die religiöse Erinnerungsfähigkeit unserer Gesellschaft fallen selbstverständlich die zivilreligiösen Gehalte der politischen Kultur, auch wenn Dressler/Feige das nicht explizit erwähnen.

Feige führt nun eine Leitdifferenz ein: Die Verankerung des Religionsunterrichts als verfassungsrechtlichem Gebot im Grundgesetz spiegelt nicht unbedingt auch die soziale Stellung des Religionsunterrichts in der Schule und auch nicht die Stellung von Religion (bzw. Religionen) in der Gesellschaft²⁴. Das gilt genauso von der Zivilreligion. Zivilreligiöse Elemente sind zwar an mehreren

²² Andreas Feige, Bernhard Dressler, Wolfgang Lukatis, Albrecht Schöll, ‚Religion‘ bei ReligionslehrerInnen. Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis in empirisch-soziologischen Zusammenhängen, Münster 2001.

²³ Andreas Feige, Bernhard Dressler, Zusammenfassung: ‚Bildungsreligion‘ zwischen dem Sakralraum Kirche und pluralisierter Lebenswelt. Die religionskulturelle Vermittlungssituation des Schulischen Religionsunterrichts im Spiegel der Selbstbeschreibungen der ev. ReligionslehrerInnenschaft, in: Feige u.a., (Anm. 22) 443-470, hier 445.

²⁴ Andreas Feige, Die religionskulturelle Vermittlungssituation des Schulischen Religionsunterrichts: ‚Gelehrte‘ Religion zwischen Einflußverlust der kirchlichen Religionsgestalt und Pluriformität religiöser Deutungs- und Erlebnispraktiken, in: Feige u.a. (Anm. 22), 15ff.

Stellen im Grundgesetz und in den Länderverfassungen verankert (Präambel GG, Art. 1 GG, Feiertagsgarantie, religiöse Erziehungsziele in den Länderverfassungen etc.), aber das läßt nicht unbedingt auf einen selbstverständlichen Ort der Zivilreligion in der Gesellschaft schließen. Die unterschiedlichen Milieus machen von ihr - wie gezeigt - einen differenzierten Gebrauch. Die zweite der Hauptthesen von Dressler/Feige deutet jedoch indirekt auf die bleibende Relevanz zivilreligiöser Orientierungen. Beide diagnostizieren einen Entkoppelungsprozeß zwischen kirchlichen Inhalten und Traditionsbeständen auf der einen Seite sowie christlichen Orientierungen in der Gesellschaft auf der anderen Seite. Diese Diagnose bestätigt die Befunde, die bereits Vester/Bremer in ihrer Untersuchung hervorgehoben hatten. Diese Entkoppelung, so meine These, kompliziert die Arbeit und Funktion der Kirchen, aber sie macht es für zivilreligiöse Bestände leichter, rezipiert zu werden, denn es entsteht so etwas wie ein freies Reservoir religiöser Elemente, derer sich die Bürgerinnen und Bürger in freier Wahl bedienen können. Manches davon kann ohne weiteres als Bestandteil der zivilreligiösen Dimension politischer Kultur gesehen werden.

Dressler/Feige zeigen in minutiösen empirischen Untersuchungen, wie Religionslehrerinnen und Religionslehrer mit der Leitdifferenz von gelehrter und gelebter Religion umgehen, und sie entwickeln ein differenziertes typologisches Modell dieser Umgehensweisen, das auf biographischen Interviews und der demoskopisch-religionssoziologischen Auswertung eines Fragebogens beruht. Es ist m.E. von entscheidender Bedeutung, daß Dressler/Feige zu einer Typisierung der Religionslehrer kommen, die sich an ähnlichen Kriterien orientiert, welche die Rechts-Links-Achse der Vesterschen Landkarten bestimmt: Autonomie und Institutionenorientierung. Dressler/Feige unterscheiden drei Typen von Religionslehrern: Für den ersten Typ sind Institutionen und Traditionsbestände sehr wichtig, die Tätigkeit des zweiten Typs charakterisieren sie als sich selbst steuernd „mit okkasionellem Zugriff auf Ressourcen“, den dritten ebenfalls als selbststeuernd mit „instrumentellem Zugriff auf Ressourcen“.²⁵

Für alle drei Typen gilt, daß gelehrte und gelebte Religion nicht identisch sind. Es kommt auf die differenzierte Verhältnisbestimmung von beiden an: Werden sie identifiziert oder völlig voneinander getrennt, so ist religiöse Bildung unmöglich. Nur in einem Verhältnis der Distanznahme können solche Bildungsprozesse gelingen. Diese Distanz ist die Bedingung für die Möglichkeit religiöser Bildungsprozesse.

Läßt sich daraus etwas für die Analyse zivilreligiöser Elemente in der politischen Kultur lernen? Es liegt die These nahe, den Blick von der „Produzenten“-Seite zivilreligiöser Argumentation, also von Politikern, Richtern, Juristen etc. mit auf die „Rezipienten“ von Zivilreligion zu richten, also auf

Bürgerinnen und Bürger. Wenn Dressler/Feiges These richtig ist und es entscheidend auf Bildungs- und Vermittlungsprozesse ankommt, dann ist die Frage zu stellen: Wie vermitteln und bilden sich zivilreligiöse Überzeugungen, Rituale und Praktiken in der Bevölkerung? Das ist mehr als eine Frage demoskopischer Erhebung. Die Milieu-Studie schon hat gezeigt, daß zivilreligiöse Elemente in den Milieus in unterschiedlichen Brechungen und Perspektiven rezipiert und in die Alltagsethik integriert werden. Es ist mit Sicherheit nicht einfach so, daß zivilreligiöse Politikeraussagen in Sonntagsreden einfach „übernommen“ werden. Vielmehr werden solche Äußerungen „verarbeitet“ und das bedeutet in einem Bildungsprozeß angeeignet. Dabei nehmen zivilreligiöse Inhalte unter Umständen eine völlig andere Gestalt an.

Für den Religionsunterricht identifizieren Dressler/Feige als entscheidendes Vermittlungsproblem das Verhältnis von Religion und Individualität: „Zum einen hat die Institution ‚Christliche Kirche‘ gemäß ihrem theologisch begründeten Anspruch die Bewahrung bzw. Ausformung von religiöser Individualität zu fördern, insofern der Mensch sein Handeln als je Einzelner gegenüber Gott zu verantworten hat. Gleichzeitig beansprucht die Institution aber für ihre Lehre individualitätsneutrale soziale Geltung, d.h. sie muß ihre Überzeugungen und Ausdrucksgestalten in Form von Dogmaformulierungen und Ritualkonventionen als gegenüber dem Individuum vorrangig und dasselbe prägend begreifen.“²⁶ Dieses Problem stellt sich bei der Zivilreligion in ähnlicher Weise: Auch die Zivilreligion erkennt Individualität selbstverständlich an, in der Akzeptanz von Pluralismus, in der Forderung nach Toleranz, in der ausdrücklichen Zulassung unterschiedlicher individueller und konfessioneller religiöser Überzeugungen. Gleichzeitig enthält sie aber auch „Dogmen“, von denen sie unbedingte Geltung erwartet. Für die Bundesrepublik wären die Stichworte „Verantwortung vor Gott“, „Menschenwürde“ und „Religionsfreiheit“ zu nennen. Trotzdem sind Zivilreligion und kirchliche Theologien nicht völlig parallel zu sehen, denn Zivilreligion ist in insofern moderner als die traditionellen Konfessionen, als die Zahl der unbedingte Zustimmung verlangenden Inhalte wesentlich geringer ist als in den Kirchen. Dieser Vorteil kann aber auch als Defizit gesehen werden, weil diese Inhalte um der Zustimmung und des Konsenses willen sehr allgemein, abstrakt und damit auch vieldeutig formuliert sein müssen. Dieser Ambivalenz kann man schwerlich entkommen. Dressler/Feige folgend, läßt sich zweierlei sagen:

- Für die Zivilreligion bedarf es eines sozusagen „religionspädagogischen“ Konzeptes, wenn sie wirklich gesellschaftlich und politisch-kulturell wirksam werden soll. Daran scheint es im

²⁵ Albrecht Schöll u.a., ‚Religion‘ in biografischen Erfahrungszusammenhängen: Zur Daseinshermeneutik bei Religionslehrerinnen und Religionslehrern. Analyseergebnisse berufsbiografischer Interviews, in: Feige u.a. (Anm.22), 33-199, hier 195 und 197.

²⁶ Andreas Feige, Bernhard Dressler, ‚Bildungsreligion‘ zwischen dem Sakralraum Kirche und pluralisierter Lebenswelt: Die religionskulturelle Vermittlungssituation des Schulischen Religionsunterrichts im Spiegel der Selbstbeschreibungen der evangelischen ReligionslehrerInnenschaft, in Feige u.a. (Anm. 22), 443-470, hier 444.

Moment zu fehlen: Politische Sonntagsreden und Verfassungstexte reichen als Input nicht aus.

- Für die wissenschaftliche Analyse von zivilreligiösen Phänomenen gilt, daß der Blick nicht nur inhaltlich auf zivilreligiöse Rituale, Symbole und Inhalte gerichtet werden darf, sondern unbedingt auch die damit verbundenen Vermittlungs- und Bildungsprozesse zum Gegenstand der Analyse machen muß.

5. Konsequenzen für Theologie und Kirche

Die Entwicklung in den Vereinigten Staaten sowie die angeführten religionssoziologischen Untersuchungen legen für Theologie und Kirche m.E. den Schluß nahe, daß Kirche und Zivilreligion sich in modernen Gesellschaften nicht gegenseitig ausschließen. Drei theologische Aufgaben sind angezeigt:

- Dazu gehört die Analyse dessen, was zu den zivilreligiösen Beständen einer Gesellschaft zu rechnen ist, welche gesellschaftlichen Milieus für solche symbolischen und rituellen Gehalte empfänglich sind und mit welchen Hintergründen. Das wurde in diesem Papier in Ansätzen versucht. Die Diagnose lautet: Es sind in unterschiedlichen Milieus Ansätze für eine freundliche Einstellung gegenüber zivilreligiösen Inhalten wahrzunehmen. Diese freundliche Erwartungshaltung trifft aber auf Defizite bei den Anstrengungen zur Vermittlung solcher Inhalte.
- Wirft man einen Blick auf die USA, dann ergibt sich daraus für die deutschsprachige evangelische Theologie das Desiderat nach einer modifizierten politischen Theologie, nach einer Weiterführung dessen, was die EKD mit der Demokratie-Denkschrift und der Erklärung „Christentum und politische Kultur“²⁷ begonnen hat. Das kann keine affirmative Obrigkeitstheologie mehr sein und auch keine fundamentalkritische Theologie der Befreiung. Es muß eine politische Theologie sein, die sich der Konstitutionsbedingungen eines demokratischen Gemeinwesens und der pluralistisch organisierten Gesellschaft bewußt ist.
- Es ist das Verhältnis zwischen Zivilreligion und solch einer neuen politischen Theologie zu klären. Erste Schritte in dieser Richtung macht die vielgeschmähte Erklärung über Protestantismus und Kultur der EKD aus dem Jahr 1999.²⁸ Diese Erklärung beschreibt zunächst zi-

²⁷ Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985; Christentum und politische Kultur. Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaats zum Christentum. Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 29.10.1997, Hannover 1997.

²⁸ Kirchenamt der EKD, Geschäftsstelle der VEF (Hg.), Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert, EKD-Texte 64, Hannover 1999, 28f.

vilreligiöse Gehalte der politischen Kultur: die Anrufung Gottes in der Präambel des Grundgesetzes, den politischen Festtagskalender, die nationale Gedenkkultur. Für die Erklärung gelten zwei Bedingungen für die Zustimmung zur Zivilreligion, eine formale und eine inhaltliche. Nach der formalen Bedingung darf nicht der Staat selbst die Zivilreligion produzieren, sie ist Sache der Bürgerinnen und Bürger. Zivilreligion muß von nationalistischen Elementen freigehalten werden. Das geschieht, indem die zweite - inhaltliche - Bedingung erfüllt wird: Zivilreligion ist für die Kirche nur dann akzeptabel, wenn sie mit den von der Kirche geforderten Legitimationsgrundlagen eines demokratischen Staates, nämlich universalen Menschenrechten, Menschenwürde und demokratischer Partizipation übereinstimmt.

An dieser Stelle brechen die Überlegungen der Protestantismus-und-Kultur-Schrift ab, doch sie müssen m.E. weitergeführt werden: Diese Akzeptanz für das, was ich die zivilreligiöse Dimension der politischen Kultur nennen würde, ist ihrerseits an Bedingungen geknüpft: Es ist nicht die Aufgabe der evangelischen Kirche, an einem gesellschaftlichen Konsens zu arbeiten; sie ist mehr als eine Produktivkraft und Ressource für Zivilreligion: Sie hat die Aufgabe, aus ihrer Botschaft heraus Position zu beziehen, nicht den Konsens zu formulieren. Solche Positionen können mit zivilreligiösen Inhalten kompatibel sein, müssen es aber nicht. Es ist sehr wohl der Fall denkbar, daß Kirche zur Zivilreligion, zum gesellschaftlichen Konsens, zum Common Sense in Widerspruch tritt.