

Was erwartet der Staat von der Religion?

Ein Versuch über Tugend und Religion

Jochen Schmidt

1. Einführung: Was hat der Staat von Religion zu erwarten?

Die Frage, was der Staat von Religion zu erwarten hat, lässt sich grundsätzlich auf zwei Wegen diskutieren. Es ließe sich in Rechtstexten nach Aussagen suchen, denen zu entnehmen ist, was der Staat von Religionen erwartet, genauer: Warum der bundesdeutsche Staat Religionen zwar neutral, aber nicht gleichgültig, sondern wohlwollend gegenübersteht und die Ausübung der Rechte, die sich aus der Religionsfreiheit ergeben, aktiviert.¹ Auf diesem die Perspektive des Staates einnehmenden Wege sind allerdings nur sehr allgemeine Auskünfte zu erhalten bzw. solche, die zu unserer gegenwärtigen sozialen Wirklichkeit nur bedingt zu passen scheinen. So verweist die Fachliteratur darauf, dass die Kirche(n) nach der NS-Zeit als weitgehend intakt geblieben angesehen wurde(n) und damit als besonders zur Stiftung von Werten legitimiert.² In einzelnen *Landesverfassungen* trifft man ebenfalls auf solche Sichtweisen, etwa in der Verfassung des Landes Rheinland-Pfalz: „Die Kirchen sind anerkannte Einrichtungen für die Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens.“³ Nun mag man über die Frage, ob „die Kirchen“ in der NS-Zeit als weitgehend intakt geblieben anzusehen sind, bereits verschiedener Meinung sein – die im zitierten Text der Landesverfassung des Landes Rheinland-Pfalz zur Geltung kommende Überzeugung jedenfalls dürfte in der Gegenwart nur bedingt zustimmungsfähig sein, denn die (beiden christlichen) Kirchen nehmen in unserer Zeit nicht mehr diesel-

¹ Vgl. den Beitrag von Rüdiger Althaus (Die Religionsfreiheit (Art. 4 GG) aus theologischer Sicht) in diesem Band.

² Vgl. Claus Dieter Classen, *Religionsrecht* Tübingen ²2015, 12.

³ Vgl. ähnlich die Verfassung des Landes Baden-Württemberg (Art. 1, Abs. 1; Art. 3, Abs. 1, S. 3); vgl. Classen, *Religionsrecht* (Anm. 2) 12.

be exponierte Rolle ein, die sie in den 1940er Jahren innehatten (auch wenn sich ähnliche Einschätzungen wie die zitierte auch noch deutlich später finden⁴). Der Beitrag der Religionsgemeinschaften zum Wohl der Gemeinschaft bedarf daher ständig neuer Vergewisserung, wenn denn die Religionsgemeinschaften die Rolle, die der Staat ihnen durch wohlwollende Neutralität und Förderung zumindest implizit zugedenkt, ausfüllen möchten. Wichtig ist hier hinzuzufügen: Ob die Kirchen die Rolle, die der Staat den Religionsgemeinschaften zugedenkt, erfüllen, hat *keine* Konsequenzen für das Handeln des Staates zu haben, denn dem Staat obliegt nicht zu er-messen, ob Religionsgemeinschaften dem Gemeinwohl dienlich sind, noch gar seine Förderung von Religionsgemeinschaften von einem solchen Urteil abhängig zu machen.⁵ Die Antwort auf die Frage, was der Staat von Religion(en) zu erwarten hat, wird im Folgenden im Zug einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Theorem „Zivilreligion“ gesucht.

Vorweg jedoch eine Bemerkung: Auf die Frage, was Religionen dem Staat zu geben haben, ließe sich auch antworten, indem auf den Begriff *Öffentliche Theologie/public theology* verwiesen wird. Nun kennt dieser Begriff sehr verschiedene Verwendungsweisen:

⁴ Vgl. etwa Ernst Gottfried Mahrenholz, *Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik*, Hannover 1969, 31: „[Die Kirchen] nehmen im politischen ‚Establishment‘ der Bundesrepublik [...] die erste Stelle ein.“

⁵ Der Staat besitzt „keine Kompetenz zur Bewertung der Fragen der Richtigkeit, Wertigkeit, Überzeugungskraft oder Wahrhaftigkeit von Religionen oder einzelnen Glaubenssätzen.“ Horst Dreier, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018, 60. Zwar gibt es auch anders lautende Auffassungen, vgl. etwa Paul Kirchhof, *Die Freiheit der Religionen und ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen*, in: Joseph Krautscheidt, Burkhard Kämper (Hg.), *Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht*, Münster 2005, 105–118, 116: „Der Staat darf für die Förderung [...] unterscheiden, welche kirchlichen Lehren und Lebensformen seine Kultur historisch entfaltet haben und gegenwärtig stützen, welche Religionen ihn anregen und bereichern, aber auch welche Lehren ihn in seiner Verfaßtheit verändern wollen.“ Dies darf aber als Außenseitermeinung gesehen werden. Es mag evangelikale Gruppen geben, die einer Gestaltung des Gemeinwesens im Sinne einer offenen Gesellschaft mehr oder weniger deutlich entgegenstehen und jedenfalls keine „Ressource für die Stärkung zivilgesellschaftlicher Solidarität“ sind oder zu sein scheinen. Dies zu bewerten obliegt dem Staat jedoch nicht. Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Einleitung*, in: ders., Heinrich Meier (Hg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013, 7–45, 38.

Auf der einen Seite gibt es eine genetische Verwandtschaft zwischen Zivilreligion und Beschreibungen von Öffentlicher Theologie, die sich in für das Vorliegende entscheidenden Aspekten mit der Beschreibung von Zivilreligion deckt. Dies gilt v. a. dann, wenn Öffentliche Theologie auch die affektive Dimension des menschlichen Zusammenlebens mitbedenkt.⁶ Beschreibungen Öffentlicher Theologie hingegen, die diese gegenüber der Zivilreligion profilieren, betonen den Aspekt der partikularen Tradition, der sich die Öffentliche Theologie verpflichtet sieht, was für Zivilreligion, die auf Konsens zielt oder einen Konsens voraussetzt, nicht gilt (auch wenn die stark christliche Prägung der Zivilreligion nicht zu übersehen ist).⁷ Das Folgende gilt also auch für Öffentliche Theologie in einem weitesten Sinn des Wortes, nicht jedoch für Öffentliche Theologie in einem engeren Sinn des Wortes. Pointiert: Wenn Öffentliche Theologie letztlich ihren Kern in kirchlichen Stellungnahmen zum Zeitgeschehen hat, dann kann Öffentliche Theologie nicht leisten, was der folgenden Beschreibung nach von Zivilreligion zu erwarten wäre, die weder auf das Subjekt Kirche noch auf den Sprechakt der Stellungnahme begrenzt ist.

2. Zivilreligion als Modell

Wer versucht, auf den Punkt zu bringen, was Zivilreligion ist, sieht sich mit einer großen Zahl von Forschungspositionen konfrontiert. Zu unterscheiden ist zwischen (1) der Frage danach, welche Arten von kulturellen Diskursen bzw. diskursiven Praktiken gemeint sind, die von diesem Begriff erfasst werden sollen, und (2) der Frage, welche Leistungen von den diskursiven Praktiken, die Zivilreligion heißen sollen, ausgehen bzw. ausgehen könnten. Zivilreligion könnte vorwiegend als Diskurs der Gesellschaft oder in erster Linie als Praxis angesehen werden.⁸ In erster Linie auf die Extension zielende be-

⁶ Vgl. Florian Höhne, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen* (Öffentliche Theologie 31), Leipzig 2015, 39.

⁷ Vgl. zu dieser Sichtweise wiederum den Bericht bei Höhne, *Öffentliche Theologie* (Anm. 6) 20 und 24, mit Verweis auf Robert Bellah.

⁸ Vgl. die ähnlich lautende Typisierung von Unterscheidungen bei Stefanie Hammer, Maik Herold, *Zivilreligion in Deutschland? Transzendenz und Gemeinsinn-*

griffliche Annäherungen an Zivilreligion (1) bzw. *civil religion* wie die von Richey und Jones nennen eine Reihe von Phänomenen, die mit dem Begriff assoziiert werden⁹: „folk religion“, „the transcendent universal religion of the nation“, „religious nationalism“, „democratic faith“ oder „Protestant civic Piety“. Dieser Unterscheidung nach bezeichnet der Ausdruck Zivilreligion also kulturelle Phänomene wie eine die Nation insgesamt verbindende Volksfrömmigkeit, eine auf Transzendenz bezogene universale Religion einer Nation, die als Quelle von Sinn und sozialer Solidarität fungiert, religiösen Nationalismus, demokratischen Glauben im Sinne des Glaubens an Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit oder protestantische bürgerliche Frömmigkeit; mit letzterem verbinden Richey und Jones v. a. protestantische Arbeitsethik.¹⁰ Nun können diese teils ihrerseits recht vagen Begriffe lediglich die Richtung anzeigen, in die man blicken müsste, wenn es darum geht, in der Kultur so etwas wie zivilreligiöse Diskurse anzutreffen. Während in der soweit beschriebenen definitorischen Annäherung die Reichweite des Begriffs Zivilreligion als Zugang zu einer Definition gewählt wird, stehen bei diversen anderen Annäherungen Fragen nach den Leistungen von Zivilreligion im Vordergrund (2), wobei sich beide Perspektiven selbstredend auch überlappen können. Leitend sind im Zusammenhang des letztgenannten Zugangs v. a. das semantische Feld des Ausdrucks „Konsens“¹¹, religiöse Orientierungen bzw. Grundüberzeugungen mit

stiftung in den Trauer Ritualen der Bundeswehr, in: Gert Pickel (Hg.), Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?, Wiesbaden 2013, 99–129, 110.

⁹ Übersetzungen enthalten auch hier Vorentscheidungen: Während *civil religion* die in der englischen Debatte leitende Übersetzung von *religion civile* ist, weist Baley darauf hin, dass das Bedeutungsspektrum des Ausdrucks *religion civile* auch *civic religion* umfasst; *civic religion* verweist eher auf die förmlichen und offiziellen Aspekte des Gemeinten, *civil religion* eher auf die volkstümlichen. Vgl. Edward I. Bailey, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Leuven 2006, 40.

¹⁰ Donald G. Jones, Russell E. Richey, *The Civil Religion Debate*, in: Donald G. Jones, Russell E. Richey (Hg.), *American Civil Religion*, San Francisco 1990, 3–18.

¹¹ Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, München 2004, 316; Gert Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011, 253; Rolf Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt 2002, 92; Niklas Luhmann, *Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Wiesbaden ⁵2009, 336–354, 336; Horst Dreier, *Säkularisierung und Sakralität*.

Bezug auf heilige bzw. sakrale Dinge, religiöse Elemente in politischer Rhetorik (wobei hier oft betont wird, dass die zivilreligiöse politisch-religiöse Rhetorik eben nicht kirchlicher Kontrolle unterliegt)¹², die emotional bindende und handlungsorientierende Wirkung von Zivilreligion, i. e. ihre Bürgerlichkeit, Verantwortungsgefühl, -bewusstsein und -fähigkeit, Mitgefühl und Solidarität verstärkende Wirkung.¹³ Die Grenzen zwischen diesen Aspekten von Zivilreligion sind fließend; dass zivilreligiöse Vorstellungen als Werthaltungen beschrieben werden können, denen bestimmte Aspekte des Gemeinwesens als heilig gelten¹⁴, kann letztlich über nahezu alle engeren Definitionen gesagt werden.¹⁵ Während also eine gewisse Uneinigkeit darüber besteht, auf welchem Wege überhaupt Zivilreligion zu definieren ist, und während Definitionen von Zivilreligion auf durchaus verschiedene kulturelle Diskurse verweisen

Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates. Mit Kommentaren von Christian Hillgruber und Uwe Volkmann (Fundamenta juris publici 2), Tübingen 2014, 100; Martin Honecker, Eschatologie und Zivilreligion. Marginalien zu zwei strittigen Theologumena, in: Evangelische Theologie 50/1 (1990) 40–55, 41.

¹² Vgl. Stefanie Hammer, Wie der Staat trauert. Zivilreligionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland, Staat – Souveränität – Nation, Wiesbaden 2015, 21; Rolf Schieder, Art. *Zivilreligion*, Theologische Realenzyklopädie 36 (2004), 715–720; Hermann Lübke, Zivilreligion. Definition und Interessen, in: Rolf Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, 23–35, 27.

¹³ Vgl. v. a. Robert N. Bellah, Zivilreligion in Amerika, in: Heinz Kleger, Alois Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. Mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens, Münster ²2011, 19–42, 32: „So vermochte die Zivilreligion ohne heftigen Streit mit der Kirche mächtige Symbole der nationalen Solidarität aufzubauen, und es gelang ihr, zur Erreichung von nationalen Zielen die tieferen Schichten der persönlichen Motivation anzusprechen.“ Vgl. ferner Martha Craven Nussbaum, Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, übersetzt von Ilse Utz, Berlin 2015, 567; Ronald Beiner, Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy, Cambridge 2011, 12; Eilert Herms, Das Konzept „Zivilreligion“ aus systematisch-theologischer Sicht, in: Rolf Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, 82–99, 92.

¹⁴ Robert Wuthnow, Civil Religion, in: Robert Wuthnow (Hg.), The Encyclopedia of Politics and Religion. Bd. 1, Hoboken 2013, 153–157, 153; Peter Gardella, American Civil Religion. What Americans Hold Sacred, Oxford 2014.

¹⁵ Die sehr komplexe Definition von Lübke, Religion (Anm. 11) 321, bringt eine Vielzahl der genannten Aspekte zutreffend zur Geltung, hat aber den Nachteil, dass sie ein Verständnis von „religiöser Kultur“ bereits voraussetzt und Zivilreligion als eine Teilmenge der religiösen Kultur versteht.

und durchaus verschiedene Leistungen dieser Diskurse in den Vordergrund stellen, lässt sich aus den verschiedenen definitorischen Zugängen doch ein Katalog von Eigenschaften ableiten, die der Zivilreligion zugeschrieben werden. Vor diesem Hintergrund schlage ich vor, Zivilreligion als eine diskursive Praxis zu verstehen, die ein bestimmtes diskursives Profil hat, insbesondere aber bestimmte Intentionen verfolgt:

Zivilreligion

- a) appelliert an Vorstellungen, die sich – ein entsprechender Begriff von „Religion“ vorausgesetzt – als „religiös“ oder implizit religiös bezeichnen lassen (religiöse oder implizit religiöse Vorstellungen wie Gott, unbedingte Pflicht, letztgültiger Sinn, unverhandelbare moralische Werte, Vorstellungen davon, was als „heilig“ gelten soll, i. e. Menschenwürde etc.);
- b) sie bedient sich verschiedenartiger (diskursiv, liturgisch usw. verfasster) Bestände religiöser Traditionen; beides – a) und b) – jedoch so, dass die Verwendung religiöser Vorstellungen und sprachlicher Bestände religiöser Traditionen sich der Kontrolle durch eine (einzige) Religionsgemeinschaft entzieht, und daher
- c) (ohne Zwang) auf einen gesamtgesellschaftlichen, die Grenzen einzelner Religionen überschreitenden Konsens zielen kann (und sich v. a. in dieser Hinsicht von Politischer Theologie und Öffentlicher Theologie unterscheidet);
- d) durch ihre Zuschreibungen zeichnet sie Vorstellungen, die das Gemeinwesen betreffen (die Nation, der Einzelne in seiner gesellschaftlichen Verantwortung etc.), in religiöse Zusammenhänge ein und übt so v. a. in Verbindung mit der Ausrichtung auf einen Konsens (c) eine typischerweise, aber nicht zwangsläufig das Gemeinwesen affirmierende Funktion aus;
- e) sie wird tradiert durch Riten und Kulte, die sich mitunter an Kultorte, -objekte und -zeiten binden;
- f) sie zielt auf Wechselwirkungen mit Einstellungen und Erfahrungen von Subjekten, die an ihr, der als zivilreligiös zu bezeichnenden Praxis, teilhaben, und zwar näherhin solche Wechselwirkungen, die bei diesen Subjekten als wünschenswert angesehene Einstellungen gegenüber dem eigenen Gemeinwesen fördern. Hierbei handelt es sich typischerweise um affirmative Einstellungen, aber auch kritische Einstellungen gegenüber dem eigenen Gemeinwesen können zum Repertoire der durch zivilreligiöse

Praxis zu provozierenden Einstellungen gehören. Dies gilt namentlich auch für die USA, insofern auch Vietnam-Memorials zur US-amerikanischen Zivilreligion gezählt werden.¹⁶

Als zivilreligiös können Diskurse bezeichnet werden, wenn zwar nicht unbedingt alle, aber doch immerhin einige dieser Kriterien erfüllt sind. Nun wird in der Forschung bestritten, insbesondere mit Blick auf die Bundesrepublik Deutschland, dass es (so etwas wie) Zivilreligion überhaupt gibt.¹⁷ In der Forschung finden sich mindestens zwei Positionen, die die Existenz von (so etwas wie) Zivilreligion in Frage stellen. Explizit verneint wird die Frage nach der Existenz von Zivilreligion durch diejenigen Forscher, die darauf verweisen, dass die bundesrepublikanischen Diskurse, die als zivilreligiös bezeichnet werden, in Wahrheit nicht als solche anzusehen sind, etwa weil bei den vermeintlich zivilreligiösen Phänomenen maßgebliche Kriterien wie der Aspekt des Konsensualen (c) und des Ritualen (e) nicht erfüllt sind. Dies zeigt Hase mit Blick auf Politikerreden, die zwar religiöse Vorstellungen mit den Interessen des Gemeinwesens in einen engen Zusammenhang stellen, aber gerade keinen gesellschaftlichen Konsens abbilden.¹⁸ Unter umgekehrten Vorzeichen ähnlich verhält es sich wohl mit der oft anzutreffenden Auffassung, die Rede von der Menschenwürde in der Bundesrepublik sei zivilreligiös.¹⁹ Denn die Hochschätzung der Menschenwürde

¹⁶ *Gerald Parsons*: Perspectives on Civil Religion, Aldershot u. a. 2002 (Religion Today 3); zur kritischen Dimension von Zivilreligion vgl. ferner *Martin E. Marty*: Zwei Arten zweier Arten Zivilreligion, in: Frederike van Oorschot/Florian Höhne (Hgg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig 2015, 17–35; *Philip S. Gorski/William McMillan*: Barack Obama and American Exceptionalism, in: The Review of Faith & International Affairs 10 (2012) 41–50; *Philip S. Gorski*: American Covenant. A History of Civil Religion from the Puritans to the Present, Princeton 2017, hier 16 („civic greatness – and collective failure“).

¹⁷ Möglicherweise gibt es in der BRD nur sehr wenige kulturelle Phänomene wie etwa Trauergottesdienste für Gefallene der Bundeswehr, die sich tatsächlich als zivilreligiös konnotierte Akte bezeichnen lassen, vgl. Hammer, Staat (Anm. 12); dies., Herold, Zivilreligion (Anm. 8).

¹⁸ Thomas Hase, Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA (Religion in der Gesellschaft 9), Würzburg 2001.

¹⁹ Rolf Gröschner, Oliver W. Lembcke, Dignitas absoluta. Ein kritischer Kommentar zum Absolutheitsanspruch der Würde, in: Rolf Gröschner (Hg.), Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheits-

mag weitestgehend konsensfähig sein, aber sie ist dies eben eher im Sinne eines Verfassungspatriotismus, weniger im Sinne einer religiös konnotierten und rituell vergegenwärtigten Vorstellung, auch wenn Menschenwürde zuweilen mit religiösen Vorstellungen konnotiert ist.²⁰ Daher ist die Behauptung Horst Dreiers, bei der Zivilreligion gehe es (in Wahrheit) um eine „Verquickung von Verfassungspatriotismus, Nationalstolz und Gottesglaube“²¹ in gewisser Weise zutreffend: Dem Ideal nach geht es bei Zivilreligion zwar nicht lediglich um Verfassungspatriotismus, Nationalstolz und Gottesglaube, aber denkbar ist, dass die kulturellen Phänomene, die dem Ideal nach als zivilreligiös bezeichnet werden, sich bei näherem Hinsehen als Verfassungspatriotismus, Nationalstolz und Gottesglaube entpuppen. Die Schattenseiten oder Abgründe dessen, was sich hinter der sogenannten Zivilreligion verbirgt, standen auch zunächst im Vordergrund der evangelisch-theologischen Diskussion: Jürgen Moltmann fragt, ob im Namen einer Zivilreligion ein nuklearer Holocaust geführt werden könnte, Eberhard Jüngel stellt fest, mit Religion habe die von ihm referierte Zivilreligion so viel zu tun „wie der Antichrist mit dem, gegen den er so heißt“, insofern Zivilreligion die Perversion von Religion sei.²² Zivilreligion erscheint so als gefährlicher religiöser Fanatismus, als Abgötterei.²³

anspruch der Würde, Tübingen 2009, 1–24, 22–23 (kritisch); Wolfgang Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland (Öffentliche Theologie 5), Gütersloh 1994, 33; Heiner Bielefeldt, Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, Freiburg/Basel 2011, 17; Manfred Baldus, Kämpfe um die Menschenwürde. Die Debatten seit 1949, Berlin 2016, 255.

²⁰ Jan-Werner Müller, Verfassungspatriotismus, Berlin 2010. – Zur „Ritualarmut“ bundesdeutscher Zivilreligion vgl. Vögele, Zivilreligion (Anm. 19) 337.

²¹ Dreier, Staat ohne Gott (Anm. 5) 97.

²² Jürgen Moltmann, Das Gespenst einer neuen „Zivilreligion“, Politische Theologie – politische Ethik, München, Mainz, 1984, 70–79, 72; Eberhard Jüngel, Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube. Das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Joseph Krautschmidt, Burkhard Kämper (Hg.), Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht, Münster 2005, 53–73, 57.

²³ Eine wohlwollendere Betrachtung erfährt Zivilreligion bei Rolf Schieder, Wolfgang Vögele und Eilert Herms. Vgl. Vögele, Zivilreligion (Anm. 19); Rolf Schieder, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987; Rolf Schieder, Was ist Zivilreligion, in: Werner Kremp (Hg.), Religion und

Letztlich wiegen die zitierten Einwände in der Summe so schwer, dass es kaum noch möglich scheint, dafür zu plädieren, dass man auf die Errichtung oder Förderung von Zivilreligion hinarbeite. Das bedeutet aber nicht, dass die Diskurse, die im Umfeld des Theorems Zivilreligion entstanden sind, nicht doch erkenntnisfördernd sein können. Ich schlage daher vor, zwischen zwei verschiedenen Verwendungsweisen zu unterscheiden, einer substantivischen und einer adjektivischen. Zivilreligion ist kein eigenes Religions- bzw. Symbolsystem, sie bildet keine kohärente Struktur aus, sie hat nur bedingt eigene Mitglieder.²⁴ Sie ist letztlich allenfalls im Sinne einer impliziten Religion als Religion zu bezeichnen.²⁵ Daher wurde vorgeschlagen, eher in der adjektivischen Form von zivilreligiös zu sprechen:²⁶ „Zivilreligiös“ ist eine Eigenschaft von Praktiken, die sich nicht durch die Zugehörigkeit zu einer Religion, sondern durch ein polythetisches Set von Eigenschaften beschreiben lässt.

Im Folgenden soll Zivilreligion als heuristisches Modell verstanden werden, und die Frage, ob es Zivilreligion in der BRD tatsächlich ‚gibt‘, soll zurückgestellt werden. Zivilreligion als heuristisches Modell ist eine orientierende Vision für die Gestaltung religiöser Praxis und religiöser Bildung.²⁷ Es mag sein, dass es in der BRD keine Zivilreligion gibt, aber es gibt zumindest Elemente von dem, was einen Idealtypus der Zivilreligion darstellen würde, und die Vision oder das Modell von Zivilreligion kann dabei helfen, diese Elemente zu identifizieren und zu begründen, warum und wie die Bildung

Zivilreligion im Atlantischen Bündnis, Trier 2001, 14; Herms, Konzept (Anm. 13); Eilert Herms, Zivilreligion. Systematische Aspekte einer geschichtlichen Realität, Theologische Quartalschrift 183 (2003) 97–127.

²⁴ Davon ist unberührt, dass Zivilreligion in nicht-systematischer Weise von Symbolen Gebrauch macht.

²⁵ Günter Thomas, Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation (Religion in der Gesellschaft 7), Würzburg 2001; zur Zivilreligion ebd. 57.

²⁶ Morton Bränder, „Sage mir, wofür Du sterben wirst, so sage ich Dir, wer Du bist“. Krieg als ein zivilreligiöses Ritual, in: Heike Bungert, Jana Weiß (Hg.), „God bless America“. Zivilreligion in den USA im 20. Jahrhundert, Frankfurt, New York 2017, 163–190, 166.

²⁷ In strukturell ähnlicher Art und Weise versteht Herms Zivilreligion als „Instrument für die Diagnose von sozialen Gesamtlagen unter dem Gesichtspunkt, welchen Beitrag in ihnen Religionen zur Gestaltung des Zusammenlebens leisten [...]“. Herms, Konzept (Anm. 13) 94.

dieser Elemente gefördert werden sollte. Ein Modell oder eine Vision hat seine Berechtigung nicht darin, dass es verwirklicht wird, sondern darin, dass es Praxis orientiert. Das Modell oder die Vision Zivilreligion findet seinen Anwendungsbezug letztlich in einer Frage der folgenden Form: Ist unsere Form der religiösen Bildung/religiösen Praxis so, dass sie dem, was hier als Zivilreligion beschrieben wird, zuträglich sein könnte? Die Ausgangsfrage, was der Staat von Religionen zu erwarten hat, näherhin die Frage, was Religionen dem Staat zu bieten haben, würde mit Blick auf die Zivilreligion in eine Sackgasse führen, wenn sie im Streit darüber, ob es Zivilreligion denn gibt oder nicht, ob ihre Existenz wünschenswert ist oder das Gegenteil davon, enden würde. Daher sollen die Diskussionen um Zivilreligion hier pragmatisch rezipiert werden, nämlich auf die Frage umgewendet werden, wie Zivilreligion sein müsste, wenn es sie geben sollte. Es mag auf den ersten Blick unbefriedigend sein, mit einer so vagen Größe wie einer modellhaft angenommenen Größe Zivilreligion zu operieren. Allerdings sind Erkenntnisse im Praktischen oftmals nicht *more geometrico* abzuleiten, sondern nur *en typo* zu vermuten.²⁸ Auch Bellah selbst, so positiv er der Zivilreligion gegenüber eingestellt war, hat diese nicht umstandslos gepriesen, sondern zwischen einer wünschenswerten und einer idealisierten Zivilreligion unterschieden.²⁹ Ebenso unterscheidet Marty Martin zwischen einer prophetischen, selbstkritischen, und einer überheblichen, blasierten Form von Zivilreligion.³⁰ Was also leistet Zivilreligion in diesem Idealfall? Zivilreligion im besten Sinne wäre ein in der breiten Gesellschaft verankerter, verschiedenen religiösen Weltanschauungen grundsätzlich zugänglicher Modus von Religion, in dem Religion Motor gemeinwohlförderlicher *commitments* ist. Zivil-

²⁸ Zur Erkenntnis *en typo* bei Aristoteles vgl. Otfried Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlin ³2008.

²⁹ Vgl. Robert N. Bellah, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago ²1992; Martin Riesebrodt, Robert N. Bellah. *Prophet der Zivilreligion*, in: Alf Christophersen (Hg.), *Religionsstifter der Moderne*. Von Karl Marx bis Johannes Paul II, München 2009, 269–278.

³⁰ Martin E. Marty, *Zwei Arten zweier Arten Zivilreligion*, in: Frederike van Oorschot, Florian Höhne (Hg.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig 2015, 17–35; ähnlich Philip S. Gorski, William McMillan, Barack Obama and American Exceptionalism, *The Review of Faith & International Affairs* 10/2 (2012) 41–50.

religion ist das Ideal, in dem es gelingt, dass über die Grenzen von positiven Religionen und Konfessionen hinweg religiöse Motive in einem gemeinsamen Resonanzraum wirksam werden, in dem Bildungsanstrengungen verschiedener Religionen konvergieren.³¹

3. „Tugend des Bürgers?“

Betrachtet man nun Zivilreligion als Modell, dann erscheint es sinnvoll, diejenigen Leistungen in den Vordergrund zu stellen, die möglicherweise allein von so etwas wie Zivilreligion ausgehen und die nicht durch andere kulturelle Diskurse und Praktiken aufgefangen werden können. Diese Leistungen werden im Bereich dessen gesucht, was in der o. g. Liste an letzter Stelle stand („Zivilreligion zielt auf Wechselwirkungen mit Einstellungen und Erfahrungen von Subjekten, die an ihr, der als zivilreligiös zu bezeichnenden Praxis, teilhaben, und zwar näherhin solche Wechselwirkungen, die bei diesen Subjekten als wünschenswert angesehene Einstellungen gegenüber dem eigenen Gemeinwesen fördern“); dies können etwa wünschenswerte Einstellungen gegenüber Dingen oder Werten sein, die um des Gemeinwohls willen als „heilig“ gelten sollen, wie etwa Menschenwürde und Menschenrechte. Um nicht missverstanden zu werden: Empfehlen und enforcieren kann der Staat die ihn leitenden Grundwerte auch ohne das Mitwirken von Zivilreligion. Aber bindend machen kann der Staat diese Werte nicht, d. h. er kann aus eigener Kraft keine bindende Erfahrung mit diesen Werten evozieren. Auch wenn Robert Bellah bekanntlich selbst den Begriff Zivilreligion fallen gelassen hat: Die Erwartung, dass Religion(en) zur Bildung von *commitments* (Gemeinsinn, Solidaritätsgefühl) beiträgt, hat er aufrechterhalten.³²

Zivilreligiöse Praxis ist mit der Erwartung von bestimmten Wirkungen, die sich als Wirkungen auf die an ihr teilhabenden Subjekte

³¹ Allerdings gibt es Stimmen in der Forschung, denen zufolge die US-amerikanische Zivilreligion entschieden christlich sei. Vgl. etwa Otto Kallscheuer, *Individualuum, Gemeinschaft und die Seele Amerikas. Die christliche Republik, Transit* (1992/1993) 46–47.

³² Robert Neely Bellah, *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln 1987.

beschreiben lassen, verbunden. Zivilreligion zielt auf eine Wirkung auf die Einstellungen von Subjekten, näherhin auf die Bildung und Kultivierung von wünschenswerten Einstellungen. Wünschenswerte Einstellungen können unter bestimmten Umständen als Tugenden bezeichnet werden, nämlich dann, wenn sie noch weiteren Bedingungen genügen. Tugend lässt sich definieren als

„eine Qualität des Charakters, genauer eine Disposition dazu, auf Dinge, die zu einem entsprechenden Bereich gehören, in einer hervorragenden oder jedenfalls hinreichend guten Weise zu reagieren (bzw. diese Dinge hinreichend gut anzuerkennen).“³³

Wünschenswerte Einstellungen sind dann Tugenden, wenn sie ihre Subjekte dazu disponieren, auf Dinge, die zu einem entsprechenden Bereich gehören, in einer hervorragenden oder jedenfalls hinreichend guten Weise zu reagieren.

Nun mag sich Tugend trotz der Renaissance, die sie vor allem im englischen Sprachraum erlebt hat, keiner großen Beliebtheit erfreuen. Es gibt durchaus schwerwiegende Einwände gegen die Hoffnung, dass von einer Rückbesinnung auf die Bedeutsamkeit von Tugenden produktive Impulse für das Nachdenken über ethische Herausforderungen der Gegenwart ausgehen. Diesen Einwänden kann jedoch wiederum begegnet werden: Tugendethik predigt keinen Egozentrismus, sie ist nicht untauglich zur Orientierung in praktischen Fragen, sie ist nicht (zwangsläufig) reaktionär, manipulativ und verlogen, sie ist nicht zwangsläufig den Ideologien der jeweiligen Umgebungskulturen ausgeliefert, und sie stellt hohe, aber nicht vollkommen unerfüllbare Erwartungen an den notorisch unvollkommenen und in moralischer und anderer Hinsicht notorisch irrtumsanfälligen Menschen.³⁴

³³ Christine Swanton, *Virtue ethics. A pluralistic view*, Oxford, New York 2005, 19: „A virtue is a good quality of character, more specifically a disposition to respond to, or acknowledge, items within its fields in an excellent or good enough way.“

³⁴ Vgl. Jochen Schmidt, *Moral Vision und Charakter. Skizze einer skeptischen Tugendethik*, in: Idris Nassery, Jochen Schmidt (Hg.), *Moralische Vortrefflichkeit in der pluralen Gesellschaft. Tugendethik aus philosophischer, christlicher und muslimischer Perspektive*, Paderborn 2017, 151–164; Jochen Schmidt, *Gewahrte Haltung. Überlegungen zu einer skeptischen Tugendethik*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 60 (2018) 548–558; Jochen Schmidt, *Critical Virtue Ethics*, *Religious Inquiries* 3 (2014) 35–47; Idris Nassery, Jochen Schmidt, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Moralische*

Dass weiterhin Tugenden Voraussetzungen des guten gemeinschaftlichen Lebens sind, ist als solche eben keine nationalistische oder reaktionäre Überzeugung.³⁵ Dies gilt nicht nur für vielleicht zu Unrecht abfällig als „Sonntagsreden“ bezeichnete politische Vorträge³⁶, sondern auch etwa für Habermas, der zumindest implizit einen Zusammenhang zwischen dem Böckenförde-Dictum und der Tugendethik herstellt:

„Deshalb sind politische Tugenden, auch wenn sie nur in kleiner Münze ‚erhoben‘ werden, für den Bestand einer Demokratie wesentlich. Sie sind Sache der Sozialisation und der Eingewöhnung in die Praktiken und Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur. Der Staatsbürgerstatus ist gewissermaßen in eine Zivilgesellschaft eingebettet, die aus spontanen, wenn sie wollen ‚vopolitischen‘ Quellen lebt.“³⁷

Der Verweis auf Tugenden ist also nicht als solcher immer schon überheblich reaktionär, paternalistisch, chauvinistisch und nationalistisch, es gibt auch Rekurse auf die Tugend, bei denen sich kein solcher Verdacht nahelegt. Und doch ist Zurückhaltung gegenüber den Erwartungen an Tugenden in der politischen Philosophie angezeigt,

Vortrefflichkeit in der pluralen Gesellschaft. Tugendethik aus philosophischer, christlicher und muslimischer Perspektive, Paderborn 2017, 7–14; Jochen Schmidt, „Die höchste Tugend ist: Leiden und Tragen alle Gebrechlichkeit unserer Brüder“. Luthers Tugendethik als Ethik der Wahrnehmung, *Luther* 86 (2015) 8–20; Walter Reese-Schäfer, *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1282), Göttingen, Frankfurt 1997, 309.

³⁵ Vgl. Reese-Schäfer, *Grenzgötter* (Anm. 34), mit Verweis auf liberale und links-politisch orientierte Rekurse auf Tugenden in der politischen Philosophie: William A. Galston, *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy, Cambridge 1993; Stephen Macedo, *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Clarendon paperbacks, Oxford 1991; Claus Offe, Ulrich Preuß, *Democratic Institutions and Moral Resources*, in: David Held (Hg.), *Political Theory Today*, [Nachdruck], Stanford, California 1999, 143–171.

³⁶ Helmut Schmidt, *Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft*, in: Günter Gorschenek (Hg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, München ³1978, 13–28.

³⁷ Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechts?*, in: Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger (Hg.), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg ⁸2011, 15–37, 23.

weil eben destruktive Ideologien in furchtbarer Weise mit Tugendkonzeptionen verschmelzen können.³⁸ Der Verweis auf Tugenden kann hoch problematische Gestalten annehmen, v. a. dann, wenn sie mit einer – zumal noch religiös aufgeladenen – Affirmation des Gemeinwesens einhergehen. Nun lässt sich eine Affirmation des Gemeinwesens verschieden denken: als Solidarität, als Bindung an wünschenswerte Ziele des gemeinsamen Lebens oder als nationalistische Überhöhung des Eigenen in Verbindung mit der Abwertung des Anderen.³⁹ Wenn also Tugenden als Wirkung von Zivilreligion vorgestellt werden sollen, dann ist wiederum – analog zur mit Blick auf die Zivilreligion getroffenen Unterscheidung – zu differenzieren zwischen einem von Moralismus und Ideologie gezeichneten Rekurs auf Tugenden und einem solchen Rekurs auf Tugenden, dem die Kritik an Ideologien gerade immanent ist. Hier kann wiederum die christliche Tradition hilfreiche Impulse geben.

Tugenden sind nicht notwendigerweise hyperaffirmativ, wie die Diskussion oft suggeriert. Bei Paulus und bei Luther sind Tugenden gerade Schwäche, Leiden, Liebe und Barmherzigkeit. Bei Nietzsche ist die einzige Tugend die der Redlichkeit, allein diese Tugend lässt er bestehen, nachdem er das Tugendgerede seiner Zeit mit Hohn und Spott überzogen hat. Tugenden werden hier gerade nicht wie so häufig als Instrumente zur Identitätsstiftung angesehen. Redlichkeit und Aufrichtigkeit im Sinn der Bereitschaft zur aufrichtigen und kritischen Selbstreflexion korrelieren dem, was z. B. Friedrich Wilhelm Graf und Jürgen Habermas als ‚reflexive Selbstbegrenzung‘ bzw. als Wissen um die Fehlbarkeit des Menschen beschreiben.⁴⁰ Das Alte und das Neue Testament, die christliche Tradition sind geprägt von verschiedensten Besinnungen auf die Fehlbarkeit des Menschen, von Kritik an Überheblichkeit und manifester Ungerechtigkeit, aber

³⁸ Ernst Piper, Preußische Tugenden im Zeitalter der totalitären Herausforderung, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 53 (2001) 35–45.

³⁹ Reese-Schäfer, *Grenzgötter* (Anm. 34) 269, 283, mit Verweis u. a. auf Charles Taylor, *Ist Patriotismus eine Tugend?*, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt ³1995, 26, 240–263; Charles Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, [Nachdruck], (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1569), Frankfurt 2005.

⁴⁰ Graf, *Einleitung* (Anm. 5) 40, 45; Habermas, *Vorpolitische Grundlagen* (Anm. 37) 31.

auch von feinfühligem Analysen von Phänomenen moralischer Selbsttäuschung, die z. B. in neueren wirtschaftsethischen Diskursen eine prominente Rolle spielen.⁴¹ Als zentrale Tugend erweist sich vor diesem Hintergrund die Tugend der Aufrichtigkeit. Aufrichtigkeit ist dort relevant, wo es unbequeme Wahrheiten anzuerkennen gilt. Immanuel Kant definiert Religion geradezu als eben diese Wahrhaftigkeit in den Dingen, die der Mensch sich selbst bekennen muss.

„Religion ist Gewissenhaftigkeit (mihi hoc religioni [*es ist mir eine Gewissenssache*, J. S.]), die Heiligkeit der Zusage und Wahrhaftigkeit dessen, was der Mensch sich selbst bekennen muß. Bekenne dir selbst.“⁴²

Aufrichtigkeit ist nun insofern keine bloß individuelle personale Eigenschaft, als die Unaufrichtigkeit im Sinne der Unfähigkeit, die eigene Begrenzung und eigene Fehler einzugestehen und die Ursache für Probleme immer nur beim anderen zu sehen, auf den verschiedensten Ebenen des Zusammenlebens und gemeinsamen (politischen) Handelns zu massiven Problemen führt. Während also der Fokus auf reflexiver Selbstbegrenzung typisch protestantisch motiviert und zunächst an das Individuum adressiert sein mag, gibt es doch über die Grenzen von Religion und Religionen hinaus die Möglichkeit und die Notwendigkeit, diese personalen Eigenschaften um des Gemeinwohls willen zu fördern.⁴³ Die Selbstkritik des Gemeinwesens gehört wiederum in das Spektrum der möglichen Erscheinungen von Zivilreligion, da zwischen einer nationalistischen und einer selbstkritischen (und zwischen einer konservativen und einer liberalen) Zivilreligion unterschieden werden kann.⁴⁴ Die Tugend der Aufrichtigkeit ist der Mut, den eigenen Be-

⁴¹ René Fahr, Elena Wiebe, Verantwortungsvolles Handeln im Unternehmen. Die Rolle von kognitiven Verzerrungen und Selbsttäuschung bei ethischen Entscheidungen, in: Klaus von Stosch (Hg.), Wirtschaftsethik interreligiös (Beiträge zur Komparativen Theologie 12), Paderborn 2014, 137–166.

⁴² Immanuel Kant, Opus postum. Handschriftlicher Nachlaß. Erste Hälfte, Berlin 1936, AA XXI 81; vgl. Bettina Stangneth, Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Würzburg 2000, 207.

⁴³ Macedo, Liberal Virtues (Anm. 35) 2. Macedo hat – allerdings recht restriktive Auffassungen, was die Rolle der Religionen in der Politik betrifft: ebd. 74.

⁴⁴ Marty, Zwei Arten (Anm. 30); Gorski, McMillan, Obama (Anm. 30); Emilio

grenzt- und Beschränktheiten ins Auge zu sehen und die Möglichkeit gelten zu lassen, dass der Andere, der für eine ganz andere Sicht und Meinung steht, doch nicht einfach auf der falschen Seite steht; auf das Gemeinwesen bezogen ist Aufrichtigkeit der Mut, dem eigenen kollektiven Versagen ins Auge zu schauen, ohne dabei aus dem Blick zu verlieren, was an dem eigenen Gemeinwesen gut ist und der Pflege würdig und bedürftig, ohne die Hoffnung zu verlieren, dass der Einsatz für das Gemeinwesen, so unvollkommen dieses und jener auch immer sein und bleiben mögen, einem gemeinsamen guten Leben dienlich sein kann.

4. Ausblick

Die vorgetragenen Bemerkungen richten sich als Diskussionsvorschlag aus Perspektive der wissenschaftlichen Reflexion einer bestimmten Konfession, der evangelischen Theologie, an Religionsgemeinschaften insgesamt. Die Frage lautete, was der Staat von Religionen zu erwarten hat, und die Hoffnung wäre, dass Religionen die Antwort attraktiv finden und gute Gründe haben, sich diese Erwartungen *zu eigen* zu machen, was nicht dasselbe ist, wie den Erwartungen aus irgendeiner opportunistischen oder gehorsamsförmigen Einstellung heraus zu entsprechen. Religionen müssen nicht sein, was der Staat sich von ihnen erhofft, Religionen verwirken nicht ihre Existenz, wenn der Staat mit ihnen nichts anfangen kann, allenfalls verpassen sie möglicherweise die Chance, die ihnen innewohnenden gemeinwohldienlichen Potentiale zur Geltung kommen zu lassen.

Gentile, *God's Democracy. American Religion after September 11*, Religion, Politics, and Public Life, Westport Conn., London 2008, 131 verweist auf Wuthnow; Vögele, *Zivilreligion* (Anm. 19) 222; Diana Butler Bass, *Broken we Kneel. Reflections on Faith and Citizenship*, San Francisco, CA 2004, 9; Heike Bungert, Jana Weiß, *Einleitung: Zivilreligion(en) – Alte Herausforderungen, neue Perspektiven*, in: Bungert, Weiß, *God bless America* (Anm. 26) 7–33, 17.