

Horst Junginger

## **Zivilreligion**

### Mögliche Erträge für den Humanismus

#### **Die Ambivalenz des gegenwärtigen Humanismus**

Weil in die meisten Humanismuskonzepte religiöse und säkulare Elemente eingeflossen sind und weil deren Beziehung zueinander weithin ungeklärt geblieben ist, bewegt sich die landläufige Vorstellung vom Humanismus in einer nicht genau definierten Grauzone zwischen der Ablehnung von zu viel und zu wenig Religion. Die gleichzeitige Abgrenzung vom religiösen Fundamentalismus und religionslosen Atheismus bildet das konstitutive Moment vieler zeitgenössischer Humanismusvorstellungen. Ihnen wäre in gewisser Weise die Existenzberechtigung entzogen, wenn sie sich nicht als Gegenprogramm gegen das tatsächliche oder auch nur hypostasierte Übermaß an Glauben bzw. Unglauben profilieren könnten.

Der säkulare Humanismus gleicht hier selbst in der Negation noch liberal-protestantischen und unitarischen Humanismuskonzeptionen, die ebenfalls aus der Auseinandersetzung mit dem religiösen Dogmatismus hervorgingen. Steht der dogmatische Atheismus vor dem Dilemma, mit der Ablehnung jeder Religion auch deren humanistische Elemente zu negieren, zeigt sich der religiöse wie der säkulare Humanismus außerstande, zwischen falschen und richtigen Religionsformen theoretisch unterscheiden zu können.

Die entscheidende Frage, an welchem Punkt und unter welchen Umständen das wahre, eigentlich humanistische Wesen einer Religion in Dogmatismus, Fundamentalismus und Traditionalismus umschlägt, lässt sich auf dieser Grundlage nicht beantworten. Insofern hängen die verschiedenen Ausprä-

gungen des Humanismus oft von persönlichen Vorlieben ab oder sind einer Bestimmung durch den jeweils herrschenden Zeitgeist unterworfen.

Betrachtet man die christliche Religionsgeschichte des Westens à la longue durée, erweist sich der neuzeitliche Humanismus als Teil eines komplexen Säkularisierungsvorgangs, dessen polarisierende Entgegensetzung von aufgeklärtem Wissen und unaufgeklärtem Aberglauben sich selbst innerhalb des Christentums Ausdruck verschaffte. Ob der Humanismus hierbei tatsächlich als Triebkraft der Aufklärung anzusehen ist, wie viele seiner säkularen Verfechter meinen, oder ob er nicht eher eine Verfallsform des Protestantismus darstellt und zu den weltlichen Metamorphosen des Christentums zu rechnen ist, wie konservativ religiöse Kritiker vorbringen, ist an den jeweiligen weltanschaulichen Standort gebunden und kann letzten Endes nur im Hinblick auf die politische Praxis und die konkrete gesellschaftliche Entwicklung beantwortet werden.

Es scheint sich aber abzuzeichnen, dass die fortschreitende Entchristlichung der westlichen Welt zu den strukturellen Veränderungen gerechnet werden muss und nicht lediglich ein akzidentelles Oberflächenphänomen darstellt. Im Zusammenhang der religionssoziologischen Debatte um die Dynamik der Entkirchlichung westlicher Industriegesellschaften ist die Idee der Zivilreligion aufgekommen. Indem sie einen „dritten Weg“ und innovativen Kompromiss zwischen Gottlosigkeit und Theismus postuliert, halten ihre Anhänger sie für einen modernen Humanismus auf zugleich säkularer und religiöser Grundlage.

## Das Konzept der Zivilreligion

Als Zivilreligion wird der konfessionsfreie religiöse Restbestand moderner westlicher Staaten bezeichnet, den diese zur Sicherstellung ihres sozialen, politischen und weltanschaulichen Zusammenhalts benötigen würden, weil die etablierten christlichen Kirchen dazu nicht mehr imstande seien. Der Begriff Zivilreligion geht auf den nordamerikanischen Soziologen Robert N. Bellah zurück, der in einem außerordentlich einflussreichen Artikel aus dem Jahr 1967 die kohäsive Funktion von Religion diskutierte.<sup>1</sup>

Bellah war ein Schüler des bekannten soziologischen Systemtheoretikers Talcott Parsons. Im Gegensatz zu diesem, gegen den solche Anschuldigungen

---

<sup>1</sup> Vgl. Robert Neelly Bellah: Civil Religion in America. In: Daedalus, Journal of the American Academy of Sciences, Cambridge, MA 1967, 96-1, S. 1-21.

erhoben wurden, gehörte Bellah während seiner Studienzeit in Harvard ausgangs der 1940er Jahre tatsächlich der Kommunistischen Partei der USA an. In seinem Artikel *Civil Religion in America* untersuchte Bellah die Antrittsreden führender amerikanischer Präsidenten hinsichtlich ihrer religiösen Bezüge. Dabei stellte er fest, dass das Religiöse in der öffentlichen Rhetorik nach wie vor eine wichtige Rolle spielte, obgleich es in einer stark entkonnessionalisierten Form auftrat.

Infolge der religiösen Vielfalt in den USA musste ein übergeordneter nationaler Religionsbezug ohne konfessionelle Spezifizierung oder Bevorzugung auskommen, um auf allgemeinen Anklang stoßen zu können. Jede Neigung zum religiösen Exklusivismus hätte die Anrufung höherer Mächte bei den Anhängern aller anderen Glaubensgemeinschaften entwertet. John F. Kennedy, dessen Antrittsrede vom 20. Januar 1961 den Aufhänger von Bellahs Ausführungen bildete, war der erste und bislang auch einzige katholische Präsident der USA. Dass Kennedy in einem deutlich antikatholisch geprägten Land auf spezifische Glaubenselemente des Katholizismus Bezug genommen hätte, war schlechterdings undenkbar. Vielmehr hatte er auch nur den geringsten Anschein zu vermeiden, als Repräsentant der katholischen Kirche aufzutreten. Wollte er an die religiösen Gefühle seiner amerikanischen Mitbürger appellieren, konnte dies nur auf Basis allgemeiner religiöser Aussagen erfolgen. Unter religionspluralen Verhältnissen ist jede offizielle Berufung auf religiöse Wahrheiten gezwungen, eine allgemeine Form anzunehmen, um die beabsichtigte Wirkung zu erzielen.

Weil konkrete religiöse Inhalte dabei ins Hintertreffen geraten oder vielleicht sogar ganz verloren gehen, kommt es zu der Tendenz, dass die Religion auf ihre herrschaftsstabilisierende Funktion reduziert wird. Wie es Dwight D. Eisenhower, der 34. Präsident der Vereinigten Staaten, in prägnanten Worten zum Ausdruck brachte, sei es selbstverständlich, dass die politische Führung auf den religiösen Glauben der amerikanischen Staatsbürger angewiesen sei, gleichzeitig aber vom religiösen Bekenntnis des Einzelnen abzusehen habe: „Our government makes no sense unless it is founded in a deeply felt religious faith – and I don’t care what it is.“<sup>2</sup>

Es liegt nahe, dass Regierungen vor allem in Krisen- und Kriegszeiten die Zustimmung ihrer Mitbürger benötigen. Militärische Konflikte führen immer zu einem erhöhten Bedarf an Religion. Unter der Prämisse, dass sich die Angst vor dem Tod mithilfe der Religion leichter bewältigen lässt, erhält

---

<sup>2</sup> Bellah: *Civil Religion*, S. 3.

die allgemeine Annahme, dass derjenige, der stärker glaubt, auch ein besserer Staatsbürger ist, in Zeiten, in denen der Tod allgegenwärtig ist, eine besondere Relevanz.

Dem ehemaligen Oberbefehlshaber der Alliierten Streitkräfte in Europa Eisenhower lagen funktionalistische Kategorien der religiösen Kontingenzbewältigung offenbar besonders nahe. Seine Ansprachen zeichneten sich generell durch einen prononcierten Religionsbezug aus. Eisenhower war auch der erste amerikanische Präsident, der sich nach seiner Vereidigung am 20. Januar 1953 mit einer als privat deklarierten Anrufung des „Allmächtigen Gottes“ an die Öffentlichkeit wandte. Dass er das Geschick der Vereinigten Staaten von Amerika derart deutlich mit dem religiösen „commitment“ seiner Staatsbürger verband, ist umso bemerkenswerter, als er zum Zeitpunkt seines Amtsantritts weder getauft war, noch einer Kirche angehörte.<sup>3</sup>

Der Funktionalismus der Zivilreligion lässt sich auch bei amerikanischen Feiertagen wie dem Thanksgiving Day oder dem Memorial Day beobachten. Sie dienen der gemeinsamen Erinnerung an eine heroische Vergangenheit der Erzeugung weltanschaulicher Uniformität, die sich in der Auseinandersetzung mit den äußeren und inneren Feinden zu bewähren hat. Die Ritualisierung patriotischen Verhaltens, die religiöse Aufladung nationaler Gründungsmythen und die Sakralisierung der Erinnerung an diejenigen, die sich für alle opferten, stellt das Nationale neben oder sogar über das Religiöse. Alle „guten“ Religionen erfüllen ihre Aufgabe in dem Maße, wie sie in der Lage sind, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stärken.

Nicht die Kirche, sondern der öffentliche Raum ist der Ort, wo die Zivilreligion zum Leben erweckt wird. Treuegelöbnisse vor der amerikanischen Flagge sind in öffentlichen Schulen der USA Teil des gemeinsamen Morgenrituals: „I pledge allegiance to the flag of the United States of America, and to the republic for which it stands, one nation under God, indivisible, with liberty and justice for all.“<sup>4</sup>

Die „pledges of allegiance“ sind Loyalitätsbekundungen, mit denen Gefolgschaft und Gehorsam bezeugt werden, sich im Frieden wie im Krieg für die Heimat einzusetzen. Zu den äußerlichen Formen der Zivilreligion gehören die Verlagerung von Gottesdiensten und gottesdienstlichen Handlungen auf öffentliche Plätze und die Anrufung Gottes bei offiziellen Ereignissen

<sup>3</sup> Siehe T. Jeremy Gunn: *Spiritual weapons. The Cold War and the forging of an American national religion.* Westport 2009, S. 55 f.

<sup>4</sup> „Ich schwöre Treue auf die Fahne der Vereinigten Staaten von Amerika und die Republik, für die sie steht, eine Nation unter Gott, unteilbar, mit Freiheit und Gerechtigkeit für jeden.“

des politischen Lebens. Indem Politiker allgemeine oder für allgemeingültig erachtete religiöse Zitate in ihre Reden einflechten, bekunden sie *zum einen* den Wunsch, sich der Macht des Allmächtigen zu versichern. *Zum anderen* demonstrieren sie, wie eng das Religiöse und das Staatliche zusammengehören, ohne an der gesetzlich vorgegebenen Trennung von Staat und Kirche zu rütteln.

Die Verbindung von religiösen Symbolen mit nichtreligiösen Dingen und Ereignissen verschafft der Zivilreligion einen Verbreitungsgrad, der für einzelne Religionsgemeinschaften und Konfessionen unerreichbar bleibt. Der amerikanischen Dollarscheinen aufgedruckte Wahlspruch „In God We Trust“ bezeugt die Abhängigkeit des Wohlstands von der Religion und ist ein umso stärkerer Ausdruck der Auserwähltheit, desto höher das Brutto-sozialprodukt ist.

Auch wenn die zivilreligiöse Selbstvergewisserung der amerikanischen Nation keine direkt christlichen Züge annimmt, sind Anklänge an das Alte und Neue Testament allgegenwärtig. Als „God’s own country“ ist Amerika das neue Israel, an dessen Geschichte sich die Gnade Gottes erweist. Insofern bleibt das Konzept der Zivilreligion der jüdisch-christlichen Tradition verhaftet und ist ohne diese unverständlich.

Wegen des instrumentellen Charakters seiner Theorie der Zivilreligion sah sich Bellah früh dem Vorwurf der nationalen Selbstüberhöhung ausgesetzt. Die von ihm daraufhin betonte Notwendigkeit der Bindung an allgemeine ethische Werte und Prinzipien konnte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die zivilreligiöse Überhöhung des Nationalen notwendigerweise zu einer partikularistischen Binnenmoral und der Abwertung davon abweichender Weltauffassungen führen muss.

Der Anspruch der Zivilreligion, die Gesellschaft auf einer allgemeinen religiösen Grundlage normativ zu prägen, drängt das ganze Spektrum der Nichtreligiösen ins Abseits. Aus zivilreligiöser Perspektive stellen sie tendenziell eine Gefahr für das Gemeinwesen dar. Bellah hat später seinen Entwurf der Zivilreligion aufgegeben und in eine „public philosophy“ umgewandelt, wobei er sich stärker an sozialwissenschaftlichen Gesellschafts- und Religionstheorien orientierte.

## **Zivilreligion in Deutschland**

In Deutschland nahm die Diskussion um die Zivilreligion erst in den 1980er Jahren Fahrt auf. Bis dahin waren die Religionsverhältnisse zu eindeutig vom Christentum bestimmt, als dass eine Idee für sinnvoll erachtet werden

konnte, welche die individuelle Glaubenspraxis christlich konfessioneller Prägung durch eine diffuse allgemeine Religiosität verdrängen würde. Als im Jahrzehnt vor der Wiedervereinigung der Prozentsatz derjenigen, die weder der katholischen noch der evangelischen Kirche angehörten, auf mehr als zehn Prozent anstieg, öffnete sich der Blick für die Theorie der Zivilreligion.

Bei einer Kirchenmitgliedschaft von über neunzig Prozent ist die Ausprägung zivilreligiöser Formen der religiösen Vergemeinschaftung nicht nur nicht möglich, sondern auch nicht notwendig. Ein Monopolist braucht auf andere Anbieter keine Rücksicht zu nehmen und wäre schlecht beraten, ein erfolgreiches Geschäftsmodell grundlos aufzugeben. Das gilt auch auf dem Gebiet der Religion. Erst in dem Moment, als die Zahl der Nichtchristen in Deutschland eine kritische Masse erreichte und daraufhin die Beziehung zwischen Staat und Kirche an einigen Stellen problematisch zu werden begann, konnte die Idee der Zivilreligion Platz greifen.

Auf dem Hintergrund eines größeren Religionspluralismus stellt sich allerdings die Frage nach einer Modifikation der traditionellen christlichen durch einen neuen Ansatz zivilreligiöser Legitimation. Heute ist der Prozentsatz der Nichtkirchenmitglieder auf annähernd vierzig Prozent angewachsen. In absehbarer Zeit wird die um einige Prozent Muslime und die Gruppe der „Sonstigen“ ergänzte religiöse Drittelung der deutschen Gesellschaft – je dreißig Prozent Katholiken, Protestanten und Konfessionsfreie – durch eine Zweiteilung in fünfzig Prozent Christen und fünfzig Prozent Nichtchristen abgelöst werden. Unter derart veränderten Umständen bedarf die Religion als Faktor der gesellschaftlichen Kohäsion einer neuen Begründung. Solange der Gedanke einer nichtreligiösen Leitkultur ausgeschlossen bleibt, liegt es auf der Hand, dass bei einem weiteren Rückgang der Kirchenbindung zivilreligiöse Konzepte an Einfluss gewinnen werden.

Bei der Debatte um die Zivilreligion wird oft übersehen, dass es bereits in den Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts einen bemerkenswerten Ansatz zur Auffächerung des Religionsspektrums in Deutschland gab. Weil sich dieser Trend zur Relativierung des religiösen Monopolanspruchs der christlichen Kirchen während der NS-Diktatur ereignete und alles andere als auf Freiwilligkeit beruhte, wurde er nicht als solcher wahrgenommen und in das binäre Schema des so genannten Kirchenkampfes eingezwängt.

Im Hinblick auf die Ausbildung einer Zivilreligion kann man die Zeit des Nationalsozialismus jedoch als eine fruchtbare Periode der deutschen Geschichte bezeichnen. Hitlers ständige Berufung auf einen religiös nicht mehr eindeutig festgelegten „Herrgott“ und seine Indienstnahme der Vorsehung in der Art einer konfessionsungebundenen *vocatio dei* waren typische

Ausdrucksweisen dieser neuen Zivilreligion. Seine politische Sozialisation als ein auf Deutschland fixierter österreichischer Nationalist hatte ihn in der Beschäftigung mit dem alldeutschen Agitator Georg von Schönerer schon früh für das Problem sensibilisiert, dass ein großes Reich deutscher Nation nur dann möglich sein würde, wenn sich die konfessionelle Spaltung zwischen Katholiken und Protestanten mit einer übergeordneten Ideologie überwinden ließ.

Auch für Hitler war der religiöse Glaube eine unabdingbare Voraussetzung jeder staatlichen Ordnung, sodass der von ihm zum Ausdruck gebrachte Gottesbezug zwangsläufig eine allgemeinere Form annahm, um alle Menschen egal welcher Konfession ansprechen zu können. In ihrer allgemeinreligiösen Ausprägung weisen die Reden Hitlers eine deutliche Parallele zu den von Bellah analysierten Ansprachen amerikanischer Präsidenten auf.

Öffentliche Rituale wurden während des Nationalsozialismus in einer Weise durchgeführt, die durchaus unter den Oberbegriff zivilreligiöser Selbstvergewisserung subsummiert werden kann. In der doppelten Form eines „Glaubens an sich“ vermag der konfessionsungebundene religiöse Glaube an die eigene Stärke auch in einer weniger religiösen Zeit Berge zu versetzen. Die alte Redewendung, dass Gott immer auf der Seite der stärksten Bataillone steht, erhält hier eine, den modernen Religionsverhältnissen gemäße Rechtfertigung.

Man sollte nicht den Fehler machen, die religiösen Veränderungen während des Dritten Reiches als Abfall vom richtigen Glauben und Sieg des „Neuheidentums“ zu deuten. Die tatsächliche Zahl der bekennenden „Neuheiden“ blieb von 1933 bis 1945 verschwindend gering. Vergleicht man die Religionsstatistik des Jahres 1939 mit diesen beiden Eckpunkten, zeigt sich eine erstaunliche Stabilität der Kirchenbindung. In ihrer überwiegenden Mehrheit blieben die Deutschen während der gesamten Zeit des Dritten Reiches einer der christlichen Kirchen zugetan.

1946 stieg die Kirchenmitgliedschaft sogar noch um ein Prozent auf 96 Prozent an. Innerhalb des fünfprozentigen Spektrums der Nichtchristen vollzog sich allerdings ein signifikanter Wandel, der einerseits das Judentum betraf, das vollständig vernichtet wurde und dessen Prozentsatz von 0,8 auf 0 Prozent zurückging. Auf der anderen Seite trat bei der Volkszählung am 17. Mai 1939 eine relativ große neue religiöse Gruppe in Erscheinung, für die der Ausdruck „gottgläubig“ in Gebrauch kam. Seit 1936 bestand die grundsätzliche Möglichkeit, sich offiziell als gottgläubig zu bezeichnen und diesen Terminus auch in seine Papiere eintragen zu lassen.

Ein Erlass des Reichsinnenministeriums bestimmte am 26. November 1936, dass „zukünftig in ‘öffentlichen Listen, Vordrucken und Urkunden auf

Grund ihrer Erklärung zu unterscheiden sind: 1. Angehörige einer Religionsgemeinschaft oder einer Weltanschauungsgemeinschaft; 2. Gottgläubige; 3. Gottlose'.<sup>5</sup> „Gottgläubig“ sollte die früher verwendeten Worte „konfessionslos“ und „Dissident“ ersetzen.

Der negative Beiklang des Atheismus und der Religionslosigkeit, der diesen Worten anhaftete, wurde nach 1933 zum Problem, weil er solche Nationalsozialisten in Verruf brachte, die sich nicht mehr mit dem religiösen Anliegen der Kirche identifizierten. Um nicht-christliche Repräsentanten des Staates vom Vorwurf der Gottlosigkeit zu bewahren, sollte ihnen durch den auch vom Reichskirchenministerium mitgetragenen Erlass eine Alternativmöglichkeit geboten werden. Bei der Volkszählung des Jahres 1939 konnte man sich deshalb zum ersten Mal der Kategorie „gottgläubig“ zuordnen, unabhängig davon, ob und welcher Religion man angehörte. Davon machten immerhin 2,75 Millionen oder 3,5 Prozent der deutschen Bevölkerung Gebrauch.<sup>6</sup>

Über diese neue Gruppe der Gottgläubigen und ihre tatsächlichen Motive ist wenig bekannt. Auch über ihre religiösen Überzeugungen und Verhaltensweisen lässt sich nichts sicher sagen. Man kann aber davon ausgehen, dass sich in den Formationen der SS und der NSDAP prozentual mehr Gottgläubige als im Rest der Gesellschaft befanden. Die strukturelle Offenheit des Konzepts „gottgläubig“ ermöglichte es religiösen Menschen aller Schattierungen, sich damit zu identifizieren.

Nichts sprach dagegen, dass es auch von Christen und Kirchenmitgliedern in Anspruch genommen wurde. Mahnende Worte der evangelischen und katholischen Kirche an ihre Mitglieder, sich von seiner Verwendung fernzuhalten, deuten darauf hin, dass manche Christen kein Problem damit hatten, sich selbst als gottgläubig einzuschätzen. Deswegen sollte die Idee der „Gottgläubigkeit“ nicht mit dem „Neuheidentum“ verwechselt und in einen Topf geworfen werden. Gottgläubige zeichneten sich gerade dadurch

---

<sup>5</sup> So die NS-Monatshefte 8, 1937, S. 61 f., zitiert nach Cornelia Schmitz-Berning: Gottgläubig. In: Dies., Vokabular des Nationalsozialismus, Berlin 2000, S. 282.

<sup>6</sup> Die Zahlen finden sich in: Wirtschaft und Statistik. Hrsg. vom Statistischen Reichsamt, Berlin 1939, 193, H. 9-1, S. 173. Sie sind abgedruckt bei Horst Junginger: Die Deutsche Glaubensbewegung und der Mythos einer „dritten Konfession“. In: Zerstrittene „Volksgemeinschaft“. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus. Hrsg. von Manfred Gailus / Armin Nolzen, Göttingen 2011, S. 180-203, hier S. 197.

aus, dass sie sich im Sinn eines modernen „believing without belonging“ nicht nur vom Atheismus, sondern auch vom „belonging without believing“ der normalen Kirchenmitglieder abgrenzen wollten.

Im Gegensatz zu dem innovativen Ansatz der Gottgläubigkeit gehörte das auf die alten Germanen oder Arier bezogene Paganentum dem überkommenen Schema von Kirche und Antikirche an. Die zahlreichen paganen Gemeinschaften wollten die alte christliche durch eine neue heidnische Religion ersetzen, also lediglich neuen Wein in alte Schläuche gießen. Ausweislich der Religionsstatistik des Jahres 1939 betrug der Prozentsatz des organisierten Paganentums jedoch weitaus weniger als ein Tausendstel der deutschen Bevölkerung. Die Zahl der „Angehörigen sonstiger nichtreligiöser Religionsgesellschaften und religiös-weltanschaulicher Gemeinschaften“ belief sich insgesamt auf nur 86.000 Menschen oder 0,1 Prozent der Bevölkerung.<sup>7</sup>

In diese Gruppe fielen mit Ausnahme der Juden auch die Anhänger aller anderen nicht-christlichen Religionen, neben den „Neuheiden“ auch Buddhisten, Hindus und Muslime. Daran ist zu erkennen, wie homogen christlich die deutsche Gesellschaft während der gesamten Zeit des Dritten Reiches blieb. Eine Änderung der Religionsverhältnisse lässt sich nur innerhalb des Fünfprozentanteils der Nichtkirchenmitglieder feststellen. Auch wenn die Gottgläubigen bezogen auf die Gesamtbevölkerung nur 3,5 Prozent ausmachten, kann man sie als äußeren Ausdruck einer längerfristigen Entwicklung verstehen, von der möglicherweise einmal das Religionsmonopol des Christentums in Frage gestellt werden würde.

Obwohl das Phänomen der „Gottgläubigkeit“ bislang noch nicht eingehender erforscht wurde, macht es Sinn, es im Kontext einer neuen Zivilreligion zu verorten. Nicht aus Zufall nahm es gerade in dem Moment Gestalt an, als Deutschland sich anschickte, Europa in einen zweiten Weltkrieg hineinzuziehen. Die nationalsozialistische Staatsführung wusste nur zu gut, dass sich dieser Krieg ohne die Kirche oder gegen ihren Widerstand nicht führen ließ.

Ohne die Zustimmung der 75,4 Millionen Christen war nicht daran zu denken, eine militärische Auseinandersetzung anzufangen, geschweige denn sie zu gewinnen. Deswegen hatte man in der aktiven Vorbereitungsphase große Anstrengungen unternommen, um den Streit der Konfessionen zu überwinden und die Nation ideologisch zu einen. Weil in Kriegszeiten die Funktion der Religion als einer übergeordneten Legitimationsinstanz besonders wichtig wird, war jedes religiöse Konfliktpotenzial bereits im Vorfeld

<sup>7</sup> Wirtschaft und Statistik, S. 197.

zu beseitigen. Aber auch der Begriff Gottes benötigte eine neue, weitere Fassung, um möglichst viele Menschen ansprechen zu können.

Der alte Wahlspruch auf den Koppelschlössern der Wehrmacht „Gott mit uns“ wies keinerlei außerchristliche Beimengung auf. Mit seinem allgemeinen Gottesbegriff enthielt er jedoch eine weitreichende religiöse Dimension, die jenseits aller weltanschaulichen Binnendifferenzierung der eigenen Seite den Sieg versprach, sofern man sein Vertrauen in den Allmächtigen setzte und größtmögliche Opferbereitschaft an den Tag legte.

Weil Religion und Tod in einem inneren Verhältnis zueinander stehen, wird der Einsatz des eigenen Lebens unmittelbar von der Intensität der Gottesbeziehung berührt. Im Angesicht des Todes öffnet sich der Menschen für religiöse Erklärungsansätze, die ihm Trost und Halt geben. Je stärker nun aber die religiös-weltanschauliche Ausdifferenzierung einer Gesellschaft voranschreitet, desto wichtiger wird eine konfessionsunabhängige Religionsauffassung. Da den meisten Menschen die Fähigkeit zur Kontingenzbewältigung als die wichtigste Aufgabe des religiösen Glaubens gilt, gewinnt dieser in Notzeiten eine existenzielle Dimension, von der alle gleichermaßen betroffen sind. Davon profitiert auch die Zivilreligion.

## **Zivilreligion in der deutschen Diskussion**

Ob und mit welchem Recht von einer Zivilreligion in Deutschland gesprochen werden kann, lässt sich gut am Beispiel staatlicher Trauerfeiern festmachen. Der Tod von Menschen, die ihr Leben „im Einsatz für Volk und Vaterland“ oder bei einem gesellschaftlich bedeutsamen Unglück verloren haben, bedarf eines besonderen Gedenkens öffentlicher Art, um den Angehörigen die Solidarität und Wertschätzung des Staates zu versichern, aber auch um zu verhindern, dass ihre Trauer in Wut und Entfremdung umschlägt. Da solche Veranstaltungen einen inklusivistischen Charakter haben, muss das staatliche Totengedenken vom konfessionellen Bekenntnis der Gestorbenen abstrahieren. Von daher leuchtet ein, dass ein öffentliches Trauerzeremoniell umso stärker auf zivilreligiöse Elemente zurückgreifen wird, desto weiter das weltanschauliche Spektrum von Betrauten und Trauernden vom christlichen Mainstream abweicht.

Gegenwärtig herrscht zwar noch ein deutliches Übergewicht an christlichen Inhalten und kirchlichen Repräsentanten bei der rituellen Begleitung öffentlicher Trauerbekundungen vor. Doch es ist nur eine Frage der Zeit, bis die religiöse Ausdifferenzierung der deutschen Gesellschaft eine quantitative

und qualitative Erweiterung des herrschenden konfessionellen Proporztes notwendig machen wird. Eine staatliche Gedenkfeier für bekennende Atheisten, Muslime oder Angehörige anderer Religionen kann schlecht von einem evangelischen oder katholischen Geistlichen durchgeführt werden. Verlangt der Staat von seinen Bürgern Loyalität ohne Ansehen der Religion, steht er bei Ritualen der Trauerbewältigung in der Pflicht, allgemeinreligiös zu agieren und allzu offen konfessionelle Bezüge beiseitezulassen.

In zahlreichen Publikationen vertritt mit Rolf Schieder der bekannteste Theoretiker der Zivilreligion in Deutschland die Meinung, dass gerade der religionsneutrale Staat auf zivilreligiöse Rituale angewiesen sei, um seine politische Legitimität sicherzustellen.<sup>8</sup> Als praktischer Theologe nahm der an der Humboldt-Universität lehrende Schieder das neue Ehrenmal für die Gefallenen der Bundeswehr in Berlin zum Anlass, um die Veränderungen des theologisch-religiösen Gefüges zu erörtern, die von der am 8. September 2009 eingeweihten Gedenkstätte, die keinerlei christliche oder zivilreligiöse Bezüge aufweist, zum Ausdruck gebracht würden.<sup>9</sup>

Insbesondere kritisierte Schieder, dass der zivilreligiösen Funktion dieses zentralen staatlichen Ehrenmals weder inhaltlich noch architektonisch Rechnung getragen worden sei. Ohne Not und Überlegung habe das Verteidigungsministerium eine Kooperation mit den Kirchen zurückgewiesen und im Bendlerblock ein vor allem auf sich selbst bezogenes politisches Mahnmal geschaffen, das deshalb im Volksmund nicht zu Unrecht nach dem Namen des Verteidigungsministers auch „Jungs Firmendenkmal“ genannt werde. Augenscheinlich wolle sich das Militär vom kirchlichen Beistand emanzipieren und „rituell auf eigenen Beinen stehen“.<sup>10</sup>

Schieder ist es deswegen ein Anliegen, das Verhältnis von Christentum und Zivilreligion genauer zu bestimmen. Wie sähen die Konsequenzen aus, wenn in Zukunft staatliche Trauerfeiern ohne Beteiligung der Kirchen stattfänden? Müsste es mit Blick auf das christliche Friedensgebot und die

<sup>8</sup> Das wichtigste Buch Schieders zur Zivilreligion ist: *Civil Religion. Die religiöse Dimension politischer Kultur*. Gütersloh 1987. Es handelt sich dabei um seine im Jahr davor an der evangelisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereichte Doktorarbeit. In ähnliche Richtung weisen auch seine späteren Publikationen, darunter eine Vielzahl kleinerer und größerer Aufsätze, die zivilreligiöse Fragestellungen zum Gegenstand haben.

<sup>9</sup> Rolf Schieder: *Kriegstote und Kirche. Riskante zivilreligiöse Rituale am Sarg von Soldaten*. In: *Berliner Theologische Zeitschrift*, Berlin 2009, 26. Jg., H. 1, S. 64-81.

<sup>10</sup> Schieder: *Kriegstote*, S. 65.

antimilitaristische Tradition des Nachkriegsprotestantismus nicht vielleicht sogar wünschenswert sein, wenn solche Veranstaltungen in staatseigener Regie durchgeführt würden? Ungeachtet der Schlüsse, die aus dem Dilemma zwischen christlicher Friedenspredigt und der Befürwortung militärischer Auslandseinsätze gezogen werden, müssten sich die Kirchen in jedem Fall klar darüber werden, wie sie praktisch und theologisch „mit einer voraussichtlich wachsenden Zahl von Kriegstoten“ umgehen wollten.<sup>11</sup>

Mit dem Ausdruck „riskante zivilreligiöse Rituale“ griff Schieder eine Problemstellung der praktischen Theologie auf, derzufolge kirchliche Gottesdienste und Amtshandlungen bei offiziellen Anlässen ein gewisses Risiko bergen, von außerreligiösen Interessen beeinflusst oder überlagert zu werden. Eine Arbeitsgruppe der evangelischen Kirche in Deutschland mit Namen *Riskante Liturgien* hatte sich intensiv mit der Frage einer gottesdienstlichen Begleitung von Ereignissen befasst, die in einer allgemeinen Weise das Gemeinwesen betreffen, etwa im Falle der Attentate von Erfurt und Winnenden oder beim Tsunami des Jahres 2004, dem auch viele Deutsche zum Opfer fielen.<sup>12</sup>

Bereitete die Einweihung des Berliner Hauptbahnhofes im Mai 2006 keinerlei liturgische Schwierigkeiten, sähe es dagegen bei dem von einem großen Teil der Bevölkerung abgelehnten Stuttgarter Bahnhof ganz anders aus. Auch bei der Inbetriebsetzung eines Atomkraftwerkes würde eine kirchliche Segenshandlung erhebliche Probleme aufwerfen. Vor allem der Ablauf der staatlichen Trauerfeier am 18. August 2007 im Berliner Dom zum Gedenken an drei in Afghanistan getötete Polizisten wurde in der Kirche stark diskutiert und zum Anlass genommen, über die Form und den Sinn ihrer Beteiligung nachzudenken. Die Thematik der EKD-Arbeitsgruppe *Riskante Liturgien* aufgreifend, kritisierte Schieder die Kirchen für ihren unreflektierten Umgang mit der zivilreligiösen Dimension derartiger Veranstaltungen. Oft ließen sie bei solchen Anlässen die „rituelle Parkettsicherheit“ vermissen.<sup>13</sup>

Der politisch umstrittene Einsatz der Bundeswehr zur Verteidigung deutscher Interessen am Hindukusch ist noch stärker dazu angetan, die Rolle der Kirchen bei einem die Öffentlichkeit aufrüttelnden Totengedenken in zweifelhaftes Licht zu rücken. Die Legitimitätsproblematik der deutschen

<sup>11</sup> Schieder: *Kriegstote*, S. 65.

<sup>12</sup> Aus dieser Arbeitsgruppe der EKD ging ein Sammelband hervor, ebenfalls verantwortet von zwei Praktischen Theologen. Vgl. *Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*. Hrsg. von Kristian Fechtner / Thomas Klie. Stuttgart 2011.

<sup>13</sup> Schieder: *Kriegstote*, S. 74.

Auslandseinsätze drohe auch die christliche Friedensidee in Mitleidenschaft zu ziehen.<sup>14</sup> Die Feindes- und Friedensliebe als Wesen der christlichen Religion zu verkündigen, sich gleichzeitig aber über die Militärseelsorge an der deutschen Kriegsführung zu beteiligen, laufe Gefahr, in der Öffentlichkeit als unaufrichtig wahrgenommen zu werden.

In der öffentliche Trauerrituale charakterisierenden Gemengelage von staatlichen Interessen, individuellen Gefühlen und brisanten politischen Konstellationen geht die Kirche ein nicht unbeträchtliches Risiko ein, sich inadäquat zu verhalten. Das absehbare Ende der politischen Romantik und die Überwindung der nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs verständlicherweise „postheroischen Gesellschaft“ (Herfried Münkler) zwingt die Kirche zum Überdenken ihrer Position.

Schieders Ausweg aus dem Dilemma, dass zivilreligiöse Rituale aufgrund ihres Öffentlichkeitscharakters und ihrer politischen Funktion so gut wie immer von Einflüssen überlagert zu werden drohen, die dem Anliegen der Kirche abträglich sind, läuft auf eine zivilreligiöse Erweiterung der herkömmlichen kirchlichen Liturgie hinaus. Die Pflicht, am Evangelium festzuhalten, und die Notwendigkeit, an der staatlichen Zivilreligion mitzuwirken, solle die Kirche dadurch zum Ausgleich bringen, dass sie sich methodisch reflektierter als einzig legitime Instanz in den öffentlichen Diskurs einbringe, von der eine sachgerechte Durchführung zivilreligiöser Rituale erwartet werden könne.

Dem Staat solle, so Schieder, nicht nur eine eigene zivilreligiöse Kompetenz abgesprochen werden, sondern er soll aktiv daran gehindert werden, eine solche auszubilden: „Die kontinuierliche Arbeit der Kirche an der Verhinderung einer staatseigenen Zivilreligion ist also zugleich Ausdruck von zivilreligiöser Verantwortung wie Treue gegenüber dem Evangelium.“<sup>15</sup>

Für den zu erwartenden Fall einer notwendig werdenden staatlichen Trauerbekundung für einen im Einsatz für das deutsche Gemeinwesen getöteten Moslem schlägt Schieder ein Stellvertreter- oder Gastgebermodell vor, das nicht-christlichen Religionen zu ihrem Recht verhelfen soll. Christen, Juden und Muslime sollten sich zusammensetzen „und Liturgien für gemeinsame Gebete und zivilreligiöse Rituale entwickeln, die sowohl den theologischen Überzeugungen der Religionsgemeinschaften wie den zivilreligiösen Bedürfnissen der Bevölkerung gerecht werden“.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Schieder: Kriegstote, S. 68.

<sup>15</sup> Schieder: Kriegstote, S. 80.

<sup>16</sup> Schieder: Kriegstote, S. 76.

Abgesehen davon, dass Konfessionslose und Atheisten in Schieders Stellvertretermodell nicht vorkommen, lassen seine Ausführungen deutlich das paternalistische Muster des „Gastgebers“ erkennen, selbst wenn es theoretisch denkbar wäre, dass in ferner Zukunft auch einmal ein Imam bei einer staatlichen Gedenkveranstaltung einen Teil der zivilreligiösen Liturgie übernimmt. Die NSU-Morde und die Erinnerung an die dabei von deutschen Rechtsterroristen getöteten Muslime hätten vielleicht ein solcher Fall sein können. Doch die Art des Umgangs staatlicher Behörden mit dieser in der deutschen Geschichte einzigartigen Mordserie der Jahre 2000 bis 2006 zeigt, wie weit die Muslime in Deutschland noch davon entfernt sind, gesellschaftlich akzeptiert zu sein. Indem man die Ermordeten selbst mit der Tat in Verbindung brachte, erübrigte es sich, zivilreligiöse Rituale auch nur in Erwägung zu ziehen.

Die spätere Gedenkveranstaltung am 23. Februar 2012 hatte deshalb weniger den Charakter eines echten zivilreligiösen Trauerrituals, sondern diente weitaus stärker der Beschwichtigung der Angehörigen und des eigenen schlechten Gewissens. Den Satz, dass der Islam zu Deutschland gehöre, erwartete man vergebens in der Ansprache der Bundeskanzlerin. Deswegen ist Schieders Gastgebermodell kein Ausdruck zivilreligiöser Gleichberechtigung, sondern reflektiert eine Situation der gesellschaftlichen Ungleichheit.

## **Systematisch theologische Begründung**

Der für den Zusammenhang von Zivilreligion und säkularem Humanismus entscheidende Punkt besteht sowohl bei Schieder als auch bei anderen Theologen darin, Form und Inhalt der Zivilreligion auf den christlichen Glauben zurückzubeziehen. Ihr Konzept der Zivilreligion ist ohne das ihm zugrunde liegende Verständnis von Christentum nicht denkbar. Die meisten zivilreligiösen Praktiken, Symbole, Narrative, Redewendungen, Werte und Motive sind der christlichen Tradition entnommen. Das Zugeständnis, stellvertretend für andere Religionen zivilreligiös tätig zu werden und in der Art eines „Gastgebers“ andere Religionsvertreter zur Mitwirkung an zivilreligiösen Ritualen einzuladen, macht deutlich, wie sehr das Christentum für das schlechthin gültige Modell von Religion gehalten wird.

Nur wenn man Herr im Hause ist, kann man andere auch zu Tisch bitten. Und selbstverständlich kann man sich auch weniger großzügig zeigen, falls die Gäste die an sie gestellten Erwartungen nicht erfüllen sollten. Dadurch, dass dem religions- und weltanschauungsneutralen Staat das Recht abge-

sprochen wird, inhaltlichen Einfluss auf zivilreligiöse Formen der religiösen Vergemeinschaftung zu nehmen, verbleibt die Verantwortung dafür bei den bestehenden Religionen, konkret bei den beiden großen christlichen Konfessionen, die sowohl das Personal als auch das rituelle Instrumentarium für die Gestaltung der Zivilreligion im öffentlichen Raum bereitstellen. Die Funktion des Staates beschränkt sich darauf, ausführendes Organ zu sein, und oft nicht einmal das. Er stellt einfach den äußeren Rahmen zur Verfügung und übernimmt die anfallenden Kosten.

Wie Schieder in dem angesprochenen Artikel, aber auch in zahlreichen anderen Veröffentlichungen ausführt, muss sich der Staat ausdrücklich als für die Religions- und Weltanschauungskommunikation unzuständig erklären, gleichzeitig aber dafür sorgen, dass sie stattfinden kann. Dem liegt *zum einen* eine verkürzte Form des sogenannten Böckenförde-Diktums zugrunde, wonach der freiheitliche Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht zu garantieren in der Lage sei. In der Tradition des christlichen Abendlandes bleiben die Kirchen dann die einzig legitimen Interpreten der weltanschaulichen Grundlage selbst säkularer Staatswesen. Würde der Staat versuchen, den Kirchen dieses Recht zu bestreiten, sei der Weg in den Totalitarismus vorgeebnet.<sup>17</sup>

*Zum anderen* beruft sich Schieder auf den Tübinger Systematischen Theologen Eilert Herms, der eine ausgefeilte theologische Begründung dafür entwickelte, warum die Kirche für die staatliche Zivilreligion verantwortlich sei. Eine Formulierung von Herms aufgreifend, fordert Schieder den konsequenten Verzicht des Staates auf jede eigene Pflege einer Zivilreligion „zugunsten der unumwundenen Anerkennung der definitiven Abhängigkeit des staatlichen Lebens von den zivilreligiösen Effekten der freien Gewissheitskommunikation in den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften“.<sup>18</sup>

Da nach Lage der Dinge diese Effekte und Gewissheiten christlich bestimmt sind, ergibt sich trotz religionspluraler Verhältnisse eine quasi natürliche Dominanz des Christentums auf dem Gebiet der Zivilreligion, ohne dass die Zurückweisung der Ansprüche anderer Religionen und Weltanschauungen begründet werden müsste.

<sup>17</sup> Schieder: Kriegstote, S. 78.

<sup>18</sup> Schieder: Kriegstote, S. 79 mit Bezug auf Eilert Herms: Zivilreligion. Systematische Aspekte einer geschichtlichen Realität. In: Theologische Quartalsschrift, Tübingen 2007, Nr. 183, S. 97-127, hier S. 126. – Vgl. Eilert Herms: Das Konzept der „Zivilreligion“ aus systematisch-theologischer Sicht. In: Religionspolitik und Zivilreligion. Hrsg. von Rolf Schieder, Baden-Baden 2001, S. 82-99.

Mit seiner etwas holprigen und umständlichen Definition von Religion als „die in Kommunikationszusammenhängen zustande gekommene, kommunizierbare und kommunizierte (gemeinschaftlich gelebte) zielwahlorientierte Gewissheit von Personen über die universalen Bedingungen menschlicher Handlungsgegenwart“ verknüpft der protestantische Systematiker Herms im Anschluss an Schleiermachers Glaubenslehre die theologische Aussage, dass nicht nur jeder Mensch eine solche Gewissheit benötige, sondern dass auch jeder Mensch die Notwendigkeit dazu erkennen müsse, sofern er der ehrlichen Selbstbeobachtung fähig sei.<sup>19</sup>

Nun handelt es sich bei religiösen Gewissheiten aber gerade nicht um objektive und universale Gegebenheiten, wie Herms und in seinem Gefolge Schieder insinuieren, sondern um das subjektive Fürwahrhalten religiöser Glaubensinhalte. Auf diesem Kategorienfehler, das Partikulare der eigenen Religion für universal und den subjektiven Glauben daran für eine „unabweißbare Erschließung“ zu halten, gründet Eilerts systematisch-theologische Interpretation der Zivilreligion.

Im Gegensatz dazu bieten Religionen jedoch keine objektive „Gewissheit über die universalen Bedingungen menschlicher Handlungsgegenwart“,<sup>20</sup> denn die subjektiv geglaubte Wahrheit einer Religion kann mit dem gleichen subjektiven Recht auch nicht geglaubt werden. Religiöse Offenbarungen enthalten „unabweisbare“ Erkenntnisse nur für diejenigen, die an die Offenbarung glauben, für alle anderen nicht.

Über die verklausulierte Behauptung einer universalen Geltung des Christentums, dem nicht nur die Glaubensansprüche anderer Religionen, sondern auch das Weltanschauungsmonopol des Staates unterzuordnen sei, gelingt es Herms, die allgemeine Funktion der Religion als wichtigste staatliche Legitimationsinstanz auf die Zivilreligion zu übertragen, ohne dabei die Vorrangstellung des Christentums aufgeben zu müssen. Der Staat sei schlichtweg nicht zuständig für Fragen der Religion und Weltanschauung und habe sich hier ganz auf das Angebot der Anbieter zu verlassen.

Dem Religionspluralismus wird mit dieser These unterstellt, dass er marktförmig organisiert sei und den Gesetzen des freien Austausches folge, obwohl an allen Stellen, bei denen es um Geld und politischen Einfluss geht, spezielle Vereinbarungen in Kraft sind, die Neuanbieter benachteiligen und dem früheren Monopolanbieter Sonderrechte einräumen. Auch der religiöse Markt ist nicht so frei, wie er zu sein vorgibt. Dessen ungeachtet sieht Herms

---

<sup>19</sup> Herms: Zivilreligion, S. 101.

<sup>20</sup> Herms: Zivilreligion, S. 103.

seine Hauptaufgabe darin, „auf dem Boden der Interdependenz zwischen Religions- bzw. Weltanschauungskommunikation auf der einen und staatlichem Leben auf der anderen Seite“ das Problem zu lösen, wie „unter den Bedingungen der Pluralität“ eine für Staat und Religion bzw. für Staat und Kirche Furcht bringende Partnerschaft begründet werden kann.<sup>21</sup>

Mit Bezug auf eine allerdings nicht näher erläuterte *conditio humana* will Herms die Möglichkeit einer staatlichen Emanzipation von Religion grundsätzlich ausgeschlossen wissen.<sup>22</sup> Ebenfalls unter Berufung auf Böckenförde hält er jeden Versuch des Staates, eine autonome Weltanschauung zu propagieren, für verhängnisvoll, weil er das Ende der freiheitlichen Ordnung bedeuten und in die Inhumanität führen würde. Vielmehr müsse der Staat auf jede eigene „Pflege einer staatlichen Zivilreligion“ verzichten und seine definitive Abhängigkeit „von den zivilreligiösen Effekten der freien Gewissheitskommunikation in den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften“ anerkennen. Die „Überzeugungsfundamente des staatstragenden Ethos“ könnten keinesfalls durch eigene staatliche Aktivitäten, sondern nur durch eine „freie Zivilreligion“ gesichert werden.<sup>23</sup>

Bei dem Zivilreligionsmodell von Herms handelt es sich um einen liberalen Neokorporatismus, bei dem Staat und Kirche unter den Bedingungen des „freien Marktes“ eine Weltanschauungspartnerschaft eingehen. Rein hypothetisch können zwar auch nicht-christliche Religionsanbieter versuchen, an der weltanschaulichen Grundlegung des Staatswesens zu partizipieren. Doch in der Realität verbürgen die Strukturen der bestehenden Marktverhältnisse, dass die ehemaligen Monopolanbieter ihre Ansprüche nicht auf der gleichen Ebene wie ihre Konkurrenten formulieren müssen.

Um den Gedanken einer privilegierten Partnerschaft möglichst weit zu fassen, ist es bei diesem Konzept der Zivilreligion entscheidend, dass die grundsätzliche Alternative einer weltanschaulichen Legitimation jenseits des „freien Spiels“ der religiösen Marktkräfte ausgeschlossen bleibt. Herms genügt hier der einfache Hinweis auf die Zustände im revolutionären Frankreich und in den beiden totalitären Systemen der DDR und des Dritten Reiches, wo die grenzenlose Zuständigkeit des Staates in Weltanschauungsfragen zu bekanntermaßen inhumanen Verhältnissen geführt habe.<sup>24</sup>

21 Herms: Zivilreligion, S. 124.

22 Herms: Zivilreligion, S. 124.

23 Herms: Zivilreligion, S. 126.

24 Herms: Zivilreligion, S. 122.

Getreu der Einsicht, dass der Staat von weltanschaulichen Voraussetzungen lebe, die außerhalb seiner Verfügungsgewalt liegen, hat er nicht nur auf jede Einmischung in die freie Religions- und Weltanschauungskommunikation zu verzichten, sondern muss die politischen und juristischen Rahmenbedingungen gewährleisten, damit diese stattfinden kann.<sup>25</sup> Die „freie Zivilreligion“ wird so zur weltanschaulichen Voraussetzung des „freiheitlichen Staates“ unter religionspluralen Bedingungen.

## Resümee und Ausblick

Obwohl die politische Wirklichkeit dem gesetzlichen Verbot der religiösen Ungleichbehandlung in mancher Hinsicht nachhinkt, können die etablierten Kirchen ihre religiösen Hegemonieansprüche nicht mehr in der Weise aufrechterhalten, wie das noch möglich war, als 95 Prozent der Bevölkerung einer der beiden großen christlichen Konfessionen angehörte. Bei gegenwärtig über 35 und in absehbarer Zeit fünfzig Prozent Nichtchristen muss der Rückgang der Kirchenbindung auch das bestehende Staat-Kirche-Verhältnis in Mitleidenschaft ziehen.

Mit der Idee einer nicht-christlichen, gleichwohl auf christlichen Voraussetzungen beruhenden Zivilreligion soll in einer Situation zunehmender Entkirchlichung der Einfluss auf die Legitimität staatlichen Handelns gewahrt bleiben. Eine theoretisch freie, praktisch aber kirchlich dominierte Zivilreligion scheint aus dieser Perspektive für demokratische Staatswesen die bestens geeignete Form der religiösen Legitimation zu sein. Zwar können andere Religionen beteiligt werden, sofern sie den durch die christlichen Konfessionen vorgegebenen Maßstäben genügen. Doch das Deutungsmonopol verbleibt in jedem Fall bei den Kirchen, auch wenn es den politischen Umständen gemäß allgemeiner und offener gefasst werden muss.

Die Vorstellung eines freien Religionsmarktes, bei dem Gemeinwohl und Eigennutz wie von unsichtbarer Hand zu einem vernünftigen Ausgleich gebracht werden, ist fern der religionsgeschichtlichen Realität. Immer dann,

---

<sup>25</sup> Vgl. Herms: Zivilreligion, S. 127: „Eine solche Rechtsordnung würde das Leben der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften unter Bedingungen stellen, die sie bei ihrer faktischen Verantwortlichkeit für genau diejenigen zivilreligiösen und zivilweltanschaulichen Effekte, für diejenigen inneren Bindungen und Überzeugungen ihrer Mitglieder behaftet, die die Voraussetzungen für ein freiheitliches Staatswesen sind.“

wenn in einem konkreten Fall die Probe aufs Exempel zu machen ist, greifen die bestehenden Marktmechanismen, die wie im Wirtschaftsleben manchen zum Vorteil und manchen zum Nachteil gereichen. Droht die Einbuße kirchlichen Einflusses, verwandelt sich das liberale Zugeständnis anderen Anbietern gegenüber leicht in aggressiven Lobbyismus.

Schieders offensive Polemik gegen den Berliner Ethikunterricht ist ein gutes Beispiel dafür,<sup>26</sup> das sich mit dem zivilreligiösen Postulat einer freien religiösen und weltanschaulichen Gewissheitskommunikation nur schwer in Übereinstimmung bringen lässt. Wie der konfessionelle Religionsunterricht alter Prägung in Schieders Zivilreligionsmodell eingefügt werden kann, müsste erst noch gezeigt werden. Beides schließt sich gegenseitig aus, soll nicht „Zivilreligion“ der Gegenstand des kirchlichen Religionsunterrichts sein, der dann aber nicht mehr durch Artikel 7 des Grundgesetzes gedeckt wäre. Der Widerspruch zwischen der konfessionellen Bindung und dem allgemeinen Anspruch des von Schieder und Herms propagierten Konzepts der Zivilreligion ist nicht zu übersehen.

Das offene Eintreten für protektionistische Maßnahmen oder die Forderung nach einer exklusiven Subventionierung der eigenen Belange ist in der heutigen Zeit auch auf dem Gebiet der Religion nicht mehr konsensfähig und von daher wenig Erfolg versprechend. Galten früher kirchliche und staatliche Interessen als weitgehend deckungsgleich, müssen sich die Kirchen seit zwei oder drei Jahrzehnten verstärkt mit konkurrierenden Religionen und Weltanschauungen auseinandersetzen, die unter Berufung auf das Gleichbehandlungsgebot des Grundgesetzes verlangen, zumindest nicht schlechtergestellt zu werden. Das Entgegenkommen den Muslimen gegenüber, sei es bei der Zivilreligion oder beim Religionsunterricht, scheint somit eher der Absicherung der eigenen Position zu dienen, als dass man es für einen Akt der religiösen Solidarität halten könnte.

Auch die Erweiterung bzw. Beschränkung der Zivilreligion auf eine Solidargemeinschaft der „Abrahamitischen Religionen“ entbehrt der sachlichen Grundlage. Wenn für alle Religionen und Weltanschauungen das Gesetz in gleicher Weise gilt, verbietet sich jede Hierarchisierung nach religiösen oder zivilreligiösen Kriterien.

<sup>26</sup> Vgl. Rolf Schieder: Zivilisiert Religion! Warum der Religionsunterricht nicht Sache der Glaubensgemeinschaften bleiben darf. In: Berliner Zeitung, 11.4.2009. – Ders.: Die Zivilisierung der Religionen als Ziel staatlicher Religionspolitik? In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage der Wochenzeitung „Das Parlament“, Bonn 2007, H. 6, S. 17-24.

Die Idee der Zivilreligion basiert auf der Opposition gegenüber dem Säkularismus und Weltanschauungen laizistischer oder atheistischer Prägung. Dass die Religion für Politik und Gesellschaft von zentraler Bedeutung sei und deshalb gerade nicht zur Privatsache erklärt und auf die Ebene der individuellen Religionsausübung abgeschoben werden dürfe, kann als das eigentliche Credo der Zivilreligion bezeichnet werden. Daran schließt sich die Forderung an, dass der Staat die religiöse Pluralität nicht lediglich verwalten dürfe, sondern sie in Übereinstimmung mit den Religionen aktiv zu gestalten habe.

Angesichts der großen Zahl an Religionen und Weltanschauungen mit sich zum Teil widerstreitenden Forderungen den Primat der Politik anzunehmen, ist eine pure Selbstverständlichkeit. Der von Rolf Schieder für die Praktische und von Eilert Herms für die Systematische Theologie vorgelegte Entwurf einer Zivilreligion liegt aber nur scheinbar auf der Linie dieser Forderung nach einer aktiven Regulierung des Religionsmarktes durch den Staat.

In Wirklichkeit geht es bei der „freien Zivilreligion“ um staatliche Deregulierung und die Aufrechterhaltung der bestehenden Marktstrukturen. Ein demokratisches Modell gleichberechtigter religiöser und weltanschaulicher Pluralität wird von diesem Konzept der Zivilreligion theoretisch wie praktisch unterlaufen und dient vor allem dem Ziel, die Ansprüche der Kirche unter weniger günstigen Bedingungen fortzuschreiben.

Eine andere Frage ist, ob die Idee einer „freien Zivilreligion“ dahin gehend weiterentwickelt werden könnte, dass sie gänzlich ohne religiöse Beimengung auskommt. Ungeachtet des logischen Widerspruchs einer nichtreligiösen Zivilreligion scheint der tatsächlich bestehende Ritualbedarf von Individuen und Staaten etwas in der Art nahezulegen. Ließe sich der Humanismus als allgemeinreligiöses Substrat aus allen Religionen gleichermaßen herausdestillieren, könnte man darauf unter Umständen eine allgemeine Zivilreligion gründen, bei der sich das Religiöse vollkommen verflüchtigen würde.

Eine solche Vorstellung ist jedoch vollkommen unhistorisch und unrealistisch. Den Humanismus, das heißt den Menschen und seine Interessen, zum alleinigen Mittelpunkt einer solchen Zivilreligion zu machen, würde darauf hinauslaufen, dass der Mensch die Funktion Gottes und der Humanismus die der Religion übernehme. Genau dagegen wendet sich Religion, sei es in einer konfessionellen oder zivilreligiösen Form. Mit Recht, denn Worte verlieren ihren Sinn, wenn sie nichts Unterschiedliches mehr bezeichnen. Von daher ist die Zivilreligion nicht der goldene Mittelweg, sondern eine Scheinlösung für das Problem Religion und Humanismus. Die Aufgabe bleibt deshalb bestehen, humanistische Lebenskonzepte theoretisch besser zu begründen und humanistische Theorien besser auf konkrete Lebensverhältnisse zu beziehen.