

2 Was ist Zivilreligion?

Die jahrzehntelange Karriere des sozialwissenschaftlichen Themas Zivilreligion hat zur Etablierung eines mehr oder weniger strengen Schemas zur theoretischen Herleitung des Zivilreligionsbegriffs geführt: Zunächst wird kurz auf das letzte gleichnamige Kapitel des *Contrat Social* von Jean-Jacques Rousseau verwiesen, um dann jedoch, aufgrund theorieimmanenter Widersprüche, alsbald auf Émile Durkheim auszuweichen.²⁹ Dessen funktionales Verständnis von Religion als symbolische Repräsentation der Gesellschaft sei für die sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit Zivilreligion „schlichtweg grundlegend“ (Schieder 2001: 14), wie Rolf Schieder es ausdrückt. Robert N. Bellah nennt Durkheim gar den „high priest and theologian of the civil religion“ (Bellah 1973: x). Zentrales Anliegen des anschließenden Kapitels ist es, dieses Ungleichgewicht zwischen der Wertschätzung Durkheims und der Kritik an Rousseau zu korrigieren. Die hier unternommene Rekonstruktion des Zivilreligionskonzeptes bei Rousseau fällt dementsprechend ausführlich aus und geht über den *Contrat Social* hinaus. Erst durch die Integration von Schriften wie dem Verfassungsentwurf für Polen, so die These, erschließt sich dessen Verständnis von der konstitutiven Bedeutung des gemeinsamen zivilreligiösen *Handelns*. Über das Wissen um die solidaritätsfördernde Wirkung ritueller Handlung verbinden sich Rousseau und Durkheim schließlich theoretisch miteinander.

Die folgende Rekonstruktion des Zivilreligionsdiskurses konzentriert sich auf die zentralen Vertreter der amerikanischen und deutschen Diskussion: Robert N. Bellah, Niklas Luhmann, Hermann Lübke und Wolfgang Vögele. Zusammen mit Émile Durkheim prägen deren Theorien die sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit dem ‚richtigen‘ Verhältnis von Politik und Religion bis heute.³⁰

Unter dem Begriff Zivilreligion werden sehr differente Sachverhalte zusammengefasst: Gottesformeln in Verfassungen, der Diskurs um die normativen Grundlagen politischer Gemeinschaftlichkeit oder die Debatte um das

29 Die wichtigsten Arbeiten deutscher Sozialwissenschaftler zur Zivilreligion enthalten alle kein gesondertes Kapitel zu Rousseaus Zivilreligionskonzept (vgl. Luhmann 1978; Kleger/Müller 1986; Lübke 1986; Schieder 1987; Hildebrandt 1996; Vögele 1994; Schieder 2001a; Hase 2001). Luhmann, Hase und Schieder beziehen sich jedoch grundlegend auf Durkheims Religionstheorie.

30 Die Arbeit erhebt keinen Anspruch darauf den Zivilreligionsdiskurs in seiner Gänze und Breite zu rekonstruieren. Es steht vielmehr die theoretische und empirische Arbeit mit dem Begriff im Vordergrund.

legitime Verhältnis von Staat und Kirche. Um diese Aspekte besser auseinanderhalten zu können, werden im Folgenden mit Wolfgang Vögele drei Ebenen im Zivilreligionsbegriff unterschieden: die *phänomenale*, *analytische* und *normative* Ebene (Vögele 1994: 18). Die phänomenale Ebene umfasst jene Aspekte der politischen Wirklichkeit in der Politik und Religion offensichtlich miteinander verwoben werden. Die analytische Ebene hingegen widmet sich der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Konzept und konzentriert sich zumeist auf die Funktionalität von Zivilreligion. Auf der normativen Ebene wird die Frage nach dem genuinen Wert von Zivilreligion für die Gesellschaft gestellt. Es geht dabei im Speziellen um die Frage, ob Religion überhaupt eine Rolle im modernen Verfassungsstaat spielen sollte (Vögele 1994: 242).³¹

Im letzten Kapitel des veröffentlichten *Contrat Social* formuliert Rousseau ein bürgerliches Glaubensbekenntnis, das für alle Bürger der Republik verbindlich ist:

Die Glaubenssätze der bürgerlichen Religion müssen einfach sein, gering in der Zahl, klar im Ausdruck, ohne Erklärungen und Auslegungen. Die positiven Sätze sind: die Existenz einer mächtigen, vernünftigen, wohlthätigen, vorausschauenden und vorsorglichen Gottheit; das künftige Leben; die Belohnung der Gerechten; die Bestrafung der Bösen; die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze. Es gibt nur einen negativen Satz: Unduldsamkeit. Sie gehört den Kulturen an, die wir ausgeschlossen haben (Rousseau 1977: 207).

Dieses gesellschaftliche Band wurde zumeist als im Widerspruch zur restlichen politischen Theorie Rousseaus stehend interpretiert. Es kann jedoch auch als Möglichkeit verstanden werden, die Existenz des Bürgers mit der Existenz des Menschen zu versöhnen, so die zentrale These von Michaela Rehm, der hier gefolgt werden soll (Rehm 2006).

Es dauerte schließlich etwas mehr als 200 Jahre bis ein Artikel des amerikanischen Soziologen Robert N. Bellah Rousseaus Idee von der genuinen Verbindung von Religion und Staat wieder aufgriff und auf den amerikanischen Fall anwendete (vgl. Bellah 2006). Bellah initiierte damit eine Welle an Forschungen, die durch die Vielzahl entsprechender Publikationen aus den 1970er und 1980er Jahren dokumentiert wird.³² Hierbei handelte es sich jedoch zu Beginn vor allem um Auseinandersetzungen mit dem spezifischen

31 Vögele verwendet hierfür auch den Begriff der „Ideenpolitik“, den er bei Lübke entlehnt hat (Vögele 1994: 17).

32 Als zentrales Werk, welches die wichtigsten Publikationen der amerikanischen Sozialwissenschaft zum Thema Zivilreligion in den 1970ern dokumentiert, ist Jones/Richey 1974 zu nennen.

Fall amerikanischer Zivilreligion und weniger um eine differenzierte politische Theorie der Zivilreligion.³³

Im Mittelpunkt der Debatte um Bellahs Artikel stand zunächst die Frage, ob Bellah mit dem Begriff der Zivilreligion tatsächlich etwas beschrieben hatte, das so in der sozialwissenschaftlichen Forschung bisher vernachlässigt worden war, oder ob er nicht lediglich einen neuen Terminus für die religiöse Dimension in der amerikanischen Öffentlichkeit gefunden hatte, die beispielsweise Alexis de Tocqueville bereits in seinem 100 Jahre vorher erschienen prominenten Reisebericht kommentiert hatte.³⁴

Für die amerikanische Rezeption des Begriffes waren zudem die Abhandlungen von Sidney E. Mead: *The Nation with the Soul of a Church* (1985) und Robert Wuthnow *The Restructuring of American Religion. Society and Faith since WWII* (1988) zentral. Während Mead zwischen der „religion of the people“ und der „religion of the republic“ differenziert, unterscheidet Wuthnow die liberale („prophetic“) und konservative („priestly“) Zivilreligion voneinander und spricht beiden sehr unterschiedliche handlungsorientierende Motive zu. Über die amerikanische Diskussion hinaus prägte jedoch lediglich Bellah den Zivilreligionsdiskurs, weshalb allein seine Idee von einer Zivilreligion im Folgenden analysiert wird.

Die deutsche Rezeption des Begriffes Zivilreligion nahm in den 1980er Jahren ihren Ausgang mit einem Artikel Niklas Luhmanns.³⁵ Kurz nach dessen Erscheinen wandte sich Hermann Lübke gegen Luhmanns Auslegung „der Manifestation der Religion im öffentlichen Raum“ (Lübke 2001b: 27) als austauschbare „Ressource Sinn“ (Lübke 2001b: 56) und prägte eine eigene Definition dessen, was er als „die in einer Bürgergesellschaft im Rahmen politischer Repräsentanz *mitrepräsentierte Religion*, die unter den Bürgern selbst ihre Lebendigkeit hat“ (Lübke 2001b: 33, Herv. SH) bezeichnete. Wolfgang Vögele trug schließlich mit seiner Analyse des Lübkeschen Zivilreligionsbegriffes einiges zu dessen Verständnis bei (Vögele 1994). Als Teil der eigenen Analyse von Politikerreden zum Zeitpunkt der deutschen Wiedervereinigung entwickelte Vögele zudem eine „zivilreligiöse Grammatik“ (Vögele 1994: 24ff). Damit verblieb jedoch auch seine empirische Beobachtung von zivilreligiösen Phänomenen auf der strukturalistischen Ebene.

33 Eine Zusammenfassung der Debatte um Bellah findet sich in Schieder 1987.

34 Für eine ausführliche Diskussion der Rolle der Religion in Tocquevilles Werk siehe Hidalgo 2006.

35 Luhmann „Grundwerte als Zivilreligion“, erstmalig 1978 in *Kerygma und Mythos* VII, Bd. 1, S. 67-79 veröffentlicht.

Im Kern besteht Zivilreligion aus zwei begrifflichen Teilen, dem *Zivilen* und dem *Religiösen*. Die Unterteilung beider Dimensionen hilft jedoch kaum bei der Frage nach dem Gehalt von Zivilreligion. Lediglich ist damit angedeutet, dass es sich hierbei um religiöse Phänomene handeln muss, die in „die öffentliche Dimension des menschlichen Lebens“³⁶ hineinreichen. „Das Zivile einer Zivilreligion besteht darin, daß sie die Religion der Bürger ist. In der Zivilreligion formuliert die Zivilgesellschaft ihren Sinnhorizont und ihren normativen Kern“ (Schieder 2001: 19). Normative Grundannahme des Zivilreligionsdiskurses ist es, dass gemeinsame moralische Überzeugungen eine bedeutsame Rolle in der Regelung öffentlicher Angelegenheiten spielen. Religion wird dabei zur Quelle der gemeinsamen Moral und zur kritischen Instanz, zum „Residuum gegen die Zumutungen der Staatlichkeit“ (Asal 2007: 136).

Bevor ich mich im Folgenden mit den sehr unterschiedlichen Zivilreligionsbegriffen der verschiedenen Autoren auseinandersetze, soll zunächst auf einen der Grundbestandteile von Zivilreligion, das Religiöse der Zivilreligion, noch weiter eingegangen werden. Das jeweilige Verständnis von Religion ist ein explizit oder implizit formuliertes Detail des jeweiligen Zivilreligionskonzeptes. Es verengt oder weitet zudem den Blick für empirische Beobachtungen. Analytisch unterschieden werden können ein *substantielles* von einem *funktionalistischen* Verständnis, welches entweder ein konzentriertes, phänomenologisches Bild der Religion zeichnet bzw. die einzigartige ‚heilige‘ Qualität von *der* Religion anzweifelt und eine Reihe funktionaler Äquivalente anerkennt (vgl. Hildebrandt 1996; Schieder 1987). Ein drittes mögliches Verständnis reflektiert die genuine Funktion der substantiell verstandenen Religion als *Kontingenzbewältigungspraxis*.

36 Zitiert nach Hase 2001: 112.

2.1. Das Religiöse der Zivilreligion

Die Schwierigkeit zu beschreiben, was Zivilreligion meint, liegt nicht zuletzt in der begrifflichen Unfassbarkeit eines ihrer Elemente, der Religion, begründet. Weit entfernt von einer einheitlichen Definition hat sich jedoch die Unterscheidung zwischen einem substantiellen und funktionalen Verständnis von Religion etabliert (vgl. Schieder 1987: 239; Pickel 2011: 16ff.). Gemeinsamer Ausgangspunkt ist hierbei die Kennzeichnung der Wirklichkeit durch „Doppelbödigkeit“ (Berger 1974: 131). Auf dieser gründet die Unterscheidung zwischen dem Sakralen, dem Heiligen, und dem Profanen. Während das Sakrale die religiöse Dimension des Lebens dominiert, beherrscht das Profane die weltliche Sphäre der Wirklichkeit (Eliade 1998: 21).

Vertreter eines funktionalen Verständnisses, allen voran Émile Durkheim, beschränken sich nun auf eine, häufig komparatistische, Untersuchung der Wirkungsweise vom Sakralen, während die Vertreter eines substantiellen Religionsbegriffs, wie Rudolf Otto und Peter L. Berger, das Sakrale als das universelle Alleinstellungsmerkmale der Religion anerkennen. Dessen nicht-weltliche „Substanz“ könne lediglich beschrieben, nicht aber definiert werden.³⁷ Hermann Lübke und Detlef Pollack versuchen hingegen beide Ansätze miteinander zu verbinden, indem sie die ‚andere‘, sakrale Qualität der Religion anerkennen mithilfe derer Religion die soziale Funktion der „Kontingenzbewältigungspraxis“ (Lübke 1986: 166) erfüllt.

In seinen religionssoziologischen Arbeiten vertritt Peter L. Berger ein substantielles Verständnis von Religion.³⁸ Er verteidigt dieses auch gegen die Säkularisierungsthese einiger Soziologen.³⁹ Sein Studium der Religion basiert

37 Ein weiterer zentraler Vertreter des substantiellen Verständnisses von Religion ist Mircea Eliade (Eliade 2007). Niklas Luhmann, Clifford Geertz und Thomas Luckmann sind zu den wichtigsten Vertretern des funktionalistischen Verständnisses zu zählen (vgl. Luhmann 1977; Geertz 1973; Luckmann 1991).

38 Für die Religionssoziologie ist Bergers Werk *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft* (im Original *The Sacred Canopy*, erschienen 1967) von zentraler Bedeutung, auch wenn Berger sich selbst in der Einleitung gegen die Einschätzung ausspricht, es handle sich dabei um ein ‚religionssoziologisches‘ Werk: „Ein Unterfangen, das dieses Titels würdig wäre, müsste eine Menge Stoff berücksichtigen, der hier nicht einmal berührt wird – etwa das Verhältnis der Religion zu anderen gesellschaftlichen Institutionen oder die Formen religiöser Institutionalisierung und natürlich auch die typischen Unterschiede geistlicher Führungskräfte usw. Was ich hier als Denkübung in theoretischer Soziologie vorlege, hat ein ungleich bescheidenes Ziel“ (Berger 1973: xif.).

39 Berger galt selbst lange als einer der stärksten Vertreter der Säkularisierungsthese (vgl.: Berger/Berger/Kellner 1974). Bereits 1977 stellt er diese jedoch selbst infrage (Berger 1974: 133). Auch in seinem 2005 erschienenen Werk schätzt Berger die Säkularisierung als Minderheitenphänomen unter „people of Western-type higher education“ ein (Berger

dabei auf den objektiven Kriterien sozialwissenschaftlicher Methode, die er als „methodological atheism“ (Berger 1974: 133) bezeichnet.⁴⁰ Das einzig relevante Phänomen seiner Untersuchungen von Religion ist somit soziales Handeln, „the gods are not empirically available“ (Berger 1974: 125).

Religiosität versteht Berger schließlich als die individuelle Erfahrung mit der „Doppelbödigkeit“ menschlichen Lebens. Diese unterteilt sich auf zwei Sphären: die gewöhnliche Welt, „the paramount reality“, wie er sie nennt und eine andere Wirklichkeit, „one of drastic otherness and nevertheless of immense significance for man“ (Berger 1974: 131). Berger betont dabei zusätzlich die irritierenden Auswirkungen, die der Bruch zwischen normalem Leben und religiöser Erfahrung möglicherweise zum Ergebnis hat. Der Tod wird hier so zur „bedeutsamsten Grenzsituation“ (Berger 1973: 43). Um dem Individuum auch im Umgang mit solchen Grenzerfahrungen Orientierungsleistungen zu bieten, wirken schließlich religiöse Institutionen.

Die Trennung der Realität in zwei Sphären objektiver Wirklichkeit unterscheidet den substantiellen Ansatz Bergers jedoch noch nicht von einem funktionalem, wie er im Folgenden anhand von Émile Durkheim exemplifiziert wird. Sie ist ein gemeinsames Moment aller Religionsbegriffe. Als von der funktionalen Perspektive abweichend erscheint erst die substantiell ‚andere‘ Qualität, die Berger und weitere Vertreter dieses Verständnisses der religiösen Dimension der Wirklichkeit zusprechen. Diese wird mit Begriffen wie dem ‚Heiligen‘ oder auch dem ‚Transzendenten‘ betont unspezifisch gefasst, um so „[die] gegenstandsspezifischen Begrenztheit einer ausschließlich über den Gottesbegriff vorgenommenen Religionsdefinition“⁴¹ zu vermeiden.

Rudolf Otto hat zur besseren Beschreibung jener subjektiv empfundenen Momente religiöser Erfahrung den Begriff des *Numinosen* geprägt. Otto beschreibt hiermit ein universelles Merkmal der Religion, dessen irrationale Qualität er betonen will.⁴² Das Numinose zeigt sich in Momenten des „mysterium tremendum“ und demnach in solchen Momenten in denen der Mensch

2005: 10). Berger beschreibt hier auch die Ausnahmesituation in Westeuropa, die er besser als „shift“ innerhalb religiöser Institutionen verstanden wissen will, denn als Säkularisierung.

40 Gay Dorrien beschreibt Bergers Beharrlichkeit zum Thema soziologischer Objektivität als „the quintessential Berger-Moment“ (Dorrien 2001: 26).

41 Pollack nennt verschiedene substantielle Religionsbegriffe, die ‚das‘ Religiöse noch weiter fassen, wie beispielsweise Edward Tylor, der von der Religion als Glaube in „superhuman beings“ spricht (Pollack 2003: 33f.).

42 Otto unterscheidet in der zusammengesetzten Kategorie des Heiligen zwischen dem irrational Numinosen und „[den] rationalen Ideen und ebenso die des Guten als objektiven Wert...“ (Otto 1991: 137).

eine rätselhafte „Furcht“, oder ein „schauervolles“ (Otto 1991: 13), unerklärliches Gefühl befällt, in Momenten also, in denen man auf etwas „Ganz anderes“ stoße, das durch Art und Wesen meinem Wesen inkommensurabel ist und vor dem ich deshalb in erstarrendem Staunen zurückpralle“ (Otto 1991: 33). In solchen Augenblicken des „sich wundern[s]“ (Otto 1991: 29) bietet Religion dem Menschen in ihren Ideen „der Absolutheit Vollendung Notwendigkeit und Wesenheit“ (Otto 1991: 137) Orientierungsleistungen im Umgang mit diesen unbestimmbaren Gefühlen. So fangen religiöse Mythen, Rituale und Symbole das Mysterium, also „dasjenige was unserm ‚Begreifen‘ sich entzieht, sofern es unsere ‚Kategorien transzendiert‘“ (Otto 1991: 36) auf.⁴³

Auch Bergers Verständnis von Religion orientiert sich stark an Rudolf Ottos Kategorie des Numinosen. So definiert er Religion als

das Unterfangen des Menschen, einen heiligen Kosmos zu errichten. (...) Als heilig bezeichnen wir hier eine numinose, furchterregende Mächtigkeit, die der Mensch anders als sich selbst und doch mit ihm verbunden erlebt und von der er glaubt, sie habe in bestimmten Objekten der Erfahrung (Berger 1973: 26).

Der heilige *Kosmos* ist bei Berger vom *Nomos* einer einzelnen Gesellschaft zu unterscheiden. Mit *Nomos* beschreibt Berger die gesellschaftliche „Sinnordnung“ (Berger 1973: 20).⁴⁴ Während der *Nomos* die Ordnung einer spezifischen Gesellschaft umreißt, verweist das Heilige schließlich über die Gesellschaft hinaus: „Religion impliziert die Projektion menschlicher Ordnung in die Totalität des Seienden. Anders ausgedrückt: Religion ist der kühne Versuch, das gesamte Universum auf den Menschen zu beziehen und für ihn zu beanspruchen“ (Berger 1973: 28). In Erfüllung ihrer einzigartigen Funktion legitimiert Religion dennoch spezifische gesellschaftlichen Institutionen, „indem sie ihnen einen ontologisch gültigen Status verleiht, d.h., sie stellt sie in einen heiligen kosmischen Bezugsrahmen“ (Berger 1973: 33). Obwohl Berger und Otto somit die substantiell andere Natur von der Religion verteidigen, wissen auch sie um deren funktionaler Bedeutung für die Gesellschaft.

Die Vertreter eines funktionalistischen Verständnisses von Religion konzentrieren sich auf diese handlungsorientierende Wirkungsweise religiöser Symbolik, Überzeugungen und Rituale. Im Gegensatz zur einen, substantiell verstandenen, Religion identifizieren sie schließlich auch mögliche funktionale Äquivalente. Der Religionsbegriff wird damit zur offeneren analytischen

43 Mircea Eliade spricht diesbezüglich auch von „Hierophanien“: „jedes Beliebige, in dem sich Sakrales manifestiert“ (Eliade 1998: 15).

44 Berger leitet den Terminus von Durkheims „Anomie“ ab. Mit Anomie beschreibt dieser die fehlende Regulationsleistungen in einer Gesellschaft und somit das Gegenteil von Bergers *Nomos* (Durkheim 1897).

Kategorie. Um die Pluralität der so beobachtbaren religiösen Phänomene begrifflich fassen zu können, spricht Émile Durkheim, der prominenteste Vertreter des funktionalistischen Verständnisses, nicht von Religion, sondern von den *religiösen Formen* (Durkheim 2007).⁴⁵

Ausgangspunkt des Religionsverständnisses bei Durkheim, den Thomas Hase folgerichtig als „radikal auf Soziales reduzierende[n] Theoretiker“ (Hase 2001: 31) bezeichnet, ist der Gedanke, dass Religion eine von verschiedenen möglichen *sozialen Tatsachen* ist, welche über ritualisierte Handlungen Räume des kollektiven Miteinander schafft und somit für die Funktion der Konstituierung und Rekonstituierung einer Gemeinschaft elementar ist. Durkheim bietet mit der Klassifizierung vom *Heiligen und Profanen* eine Möglichkeit, das Spezifische der Religionen zu fassen, ohne es auf das besondere Merkmal *einer* Religion reduzieren zu müssen:

Alle bekannten religiösen Überzeugungen (...) haben den gleichen Zug: sie setzen eine Klassifizierung der realen und idealen Dinge, die sich die Menschen vorstellen, in zwei Klassen, in zwei entgegengesetzte Gattungen voraus, die man im allgemeinen durch zwei unterschiedliche Ausdrücke bezeichnet hat, nämlich durch *profan* und *heilig*. Die Aufteilung der Welt in zwei Bereiche, von denen das eine alles umfaßt, was heilig ist, und der andere alles, was profan ist; das ist Unterscheidungsmerkmal des religiösen Denkens....(Durkheim 2007: 61f., Herv. i. O.).

Im Anschluss daran lautet die Religionsdefinition Durkheims:

Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören (Durkheim 2007: 76).

Es werden damit alle elementaren Bestandteile einer *jeden* religiösen Form benannt: die kollektiven *Überzeugungen*, die Gebote und Verbote umfassen und die *Riten*, welche die Kategorisierung der Dinge in *heilig* und *profan* für eine jeweilige Gemeinschaft performativ bezeugen. All diejenigen, die eine solche Kategorisierung im Denken und Handeln anerkennen, sind damit Teil einer *Glaubensgemeinschaft*. Eine Konsequenz der funktionalen Perspektive ist es dabei, dass religiöse und nicht-religiöse Überzeugungen und Praktiken nicht zu unterscheiden sind. Vielmehr ist das Religionsverständnis Durk-

45 Methodisch sind Peter L. Berger und Émile Durkheim sehr nah bei einander. Beide beschränken ihre Analyse von Religion auf die Beobachtung und theoretische Verifizierung sozialer Phänomene.

heims so inklusiv formuliert, dass *alle* Überzeugungen und Riten, die das Leben und Denken einer Gemeinschaft als heilig kennzeichnen, als religiös einzuordnen sind.

Auf Durkheim bezieht sich auch ein Großteil der Zivilreligionstheoretiker.⁴⁶ Robert N. Bellah nennt ihn gar den „high priest and theologian of the civil religion“ (Bellah 1973: x). Durkheims funktionaler Blickwinkel ist für sie deshalb so interessant, weil dessen Verständnis von Religion, als Repräsentation des Idealbildes einer moralischen Gemeinschaft, die Einheit von Kirche und Nation und damit die Einheit von Politik und Religion erst denkbar macht (Tyrell 2008: 199f.). So ist die Zivilreligion schließlich weder dem Einflussbereich der Kirche, noch des Staates einwandfrei zuzuordnen. Durkheims Theorie beinhaltet zudem mit seiner Beschreibung religiöser Rituale ein wichtiges Detail zur Erklärung von deren Funktion.⁴⁷

Hermann Lübke und Detlef Pollack verbindet ein substantielles Verständnis von Religion sowie ein funktionaler Blickwinkel.⁴⁸ Ausgangspunkt ihrer Analyse von Religion ist dabei die Beobachtung, dass jegliche menschliche Existenz von der Erfahrung grundsätzlicher Kontingenz geprägt ist. Kontingenz meint dabei „dass etwas möglich, aber nicht notwendig ist, dass es ist, was es ist, aber auch anders sein könnte“ (Pollack 2009: 64; vgl. Lübke 1986: 152). Religion ist schließlich das einzig adäquate Mittel des Menschen, diese Kontingenz zu bewältigen. Sie ist somit von „fortschrittsindifferenter Nötigkeit“ (Lübke 1986: 14). Die „Kontingenzbewältigungspraxis“ der Religion besteht darin, dem Menschen die Anerkennung dieser Grunddisposition zu ermöglichen – *anerkannte* Kontingenz ist somit *bewältigte* Kontingenz, denn

[i]n Anerkennung dessen, was indisponibel ohnehin ist, wie es ist und somit unser Dasein unabänderlich bestimmt, lassen wir alles sein, wie es sowieso schon ist, und das einzige, was sich im Akt dieser Anerkennung ändert, sind wir selbst, nämlich in unserem Verhältnis zu diesem Bestand (Lübke 1986: 166).

Hermann Lübke macht zugleich deutlich, dass die Fokussierung auf die Funktion von Religion nicht deren Entzauberung bedeutet. Nicht die Wahrheit über die Religion will Lübke herausgestellt, sondern deren singuläre Leistung anerkennen (Lübke 1986: 227). Offene Religionsdefinitionen, wie die Émile

46 Niklas Luhmann, Rolf Schieder und Thomas Hase verweisen, neben Robert N. Bellah, auf Durkheims Religionsbegriff.

47 Die Ausführungen zu Durkheims Religionssoziologie fallen an dieser Stelle sehr kurz aus. Ausführlich werden dessen Annahmen im Kapitel 2.3.1 diskutiert. Dort wird vor allem auch Durkheims Verständnis von der Bedeutung der Rituale näher beleuchtet.

48 Auch Bellah verbindet eine funktionalistische Sicht mit einer substantiellen Religionsdefinition, siehe Kapitel 2.3.2.

Durkheims, verkennen diese Singularität der Religion, wenn sie funktionalen Äquivalenten nachspüren. Für Religion aber kann es, laut Lübbe, „kein funktionales Äquivalent“ (Lübbe 1986: 227f) geben. Lübbe verschweigt dabei nicht, dass es soziale Bereiche gibt, in denen früher Religion von Bedeutung war und in denen heute säkulare Äquivalente wirken (Lübbe 1986: 235).⁴⁹ Dabei handle es sich jedoch nicht um Kontingenzbewältigungspraxis, denn nur Religion wirkt kontingenzbewältigend. Ausgefüllt werden kann die religiöse Funktion allerdings durch unterschiedliche *Konfessionen*, die die Religion jedoch nicht ersetzen, sondern durch spezifische konfessionell unterschiedliche Inhalte ausfüllen (Lübbe 1986: 241).

Abschließend gilt es festzuhalten, dass die Verfechter des substantiellen Religionsverständnisses einen trennschärferen Begriff von *der* Religion prägen. Dieser wendet sich im Besonderen auch gegen die Deutung von Moral als Religion.⁵⁰ Diese Trennschärfe geht jedoch zu Lasten der empirischen Beobachtung von Phänomenen, die sich nicht klar einem solchermaßen verstandenen Begriff von Religion zuordnen lassen und dennoch funktionale Ähnlichkeiten ausweisen. Zivilreligion ist ein solches Phänomen.

49 Als Beispiel sind standesamtlichen Trauungen zu nennen.

50 Laut Otto kann die Moral als Teil des Heiligen anerkannt werden. Sie ist jedoch jenem rationalen Teil der Religion zuzuordnen, dem das Numinose gegenübersteht. Diesen rationalen Teil deutet Otto als: „das Heilige minus seines sittlichen Momentes und (...) minus seines rationalen Momentes überhaupt“ (Otto 1991: 5f.).

Wie der Staat trauert

Zivilreligionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland

Hammer, S.

2015, XII, 246 S. 4 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-07710-5