

2 Theorien zur Erforschung religiöser Rede

2.1 Öffentliche Religion, Säkularisierung und Individualisierung

Politische Selbstzeugnisse sind unzweifelhaft ein Teil der Öffentlichkeit. Sie werden über Publikumsverlage verlegt, stehen in den Regalen der Buchhändler und sind so einem breiten Teil der Gesellschaft zugänglich. Über die Selbstzeugnisse findet religiöse Rede ihren Weg zudem in die politische Öffentlichkeit, wo sie wahrgenommen und diskutiert wird. Anders als Bibelarbeiten auf Kirchentagen oder Predigten in Gottesdiensten sind religiöse Aussagen in Selbstzeugnissen keinem bestimmten Publikum vorbehalten, sondern erreichen religiöse und säkulare Menschen. Politiker sind sich ihrer Adressaten bewusst und können gut einschätzen, wie ihre Worte bei der jeweiligen Zuhörerschaft ankommen. Dagegen werden religiöse Bekenntnisse aus dem Alltag heraus als unangebracht und bisweilen peinlich empfunden.¹⁵

Doch welche Bedeutung nimmt Religion in der deutschen Öffentlichkeit überhaupt noch ein? Die weitverbreitete Annahme der Säkularisierung scheint mit einer angenommenen Zunahme von öffentlichen religiösen Bekenntnissen zunächst unvereinbar.

2.1.1 Bedeutungsverlust von Religion und anhaltende Säkularisierung

In den letzten Jahrzehnten war die Frage nach dem Stand und Umfang der Säkularisierung eines der bestimmenden Themen in der Religionssoziologie. Das Forschungsinteresse wurde seit Beginn der 90er Jahre durch José Casanovas einflussreiche Studie „Public religion in the modern world“ neu belebt. Casanova zieht darin die durch die Säkularisierungsthese vertretene Annahme einer weltweit anhaltenden oder gar zunehmenden Säkularisierung in Zweifel.¹⁶

Für den Begriff der Säkularisierung existieren verschiedene Bedeutungen. Ursprünglich bezeichnete er den Seitenwechsel von Mönchen, die von ihren Orden ausgesandt wurden, um als Priester außerhalb des Klosters ihren Dienst zu versehen. In einer ganz ähnlichen Bedeutung bezeichnete Säkularisierung oder

¹⁵ Vgl. Anselm, Reiner, „Wie hast Du's mit der Religion?“. Über die Grenzen öffentlicher Enthaltsamkeit in Sachen Religion, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 51. Jg. (2007), H. 1, S. 3.

¹⁶ Vgl. Casanova, José, *Public religions in the modern world*, Chicago 1994.

Säkularisation Anfang des 19. Jahrhunderts die Verweltlichung von Kirchenbesitz, insbesondere von Klöstern.¹⁷

Forschungsrelevant erscheint besonders jenes Verständnis von Säkularisierung, nachdem es sich um einen Prozess handelt, bei dem, beginnend mit der Aufklärung, Religion stetig an politischer, sozialer und kultureller Bedeutung verliert.¹⁸ Mit der Säkularisierungsthese wird folglich vermutet, dass dies der gesellschaftlichen Realität entspricht. Es werden ein Bedeutungsverlust von Religion, der Rückgang von Kirchlichkeit und Religiosität sowie der Rückzug des religiösen Lebens in den privaten Bereich eines Menschen angenommen. Religion verliert nach der Säkularisierungsthese ihre gesellschaftliche Prägekraft und ihren politischen Einfluss. In ihrer radikalsten Leseart wird angenommen, dass Religion vollständig und unumkehrbar verschwindet.¹⁹

Als Gründe für eine fortschreitende Säkularisierung werden der unter anderem der wissenschaftliche und technische Fortschritt angeführt. Rational zugängliches Wissen würde einen unbeweisbaren Glauben verdrängen, der für die Deutung der Welt nicht mehr notwendig erscheint. Der steigende Wohlstand einer Gesellschaft lässt die Kraft der Religion zur Kontingenzbewältigung überflüssig erscheinen.²⁰ Ein abgesichertes Leben stellt den Menschen weniger vor existentielle Herausforderungen.

Die Säkularisierung einer Gesellschaft zeigt sich am Rückgang religiöser Praktiken. Religiöse Institutionen verlieren ihren gesellschaftlichen Einfluss und damit an Kraft zur gesellschaftlichen Integration. Prozesse der sozialen Differen-

¹⁷ Lübke, Hermann, *Säkularisierung*. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg i. Br. 1965.

¹⁸ Vgl. zur Geschichte der Säkularisierungsthese vgl. u.a.: Joas, Hans, *Glaube als Option*. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012, S. 29–34; Gärtner, Christel / Gabriel, Karl / Pollack, Detlef, *Einführung in das Thema*, in: Gabriel, Karl / Gärtner, Christel / Pollack, Detlef (Hrsg.), *Umstrittene Säkularisierung*, Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012. Zur Begriffsgeschichte vgl. Schröder, Richard, *Säkularisierung. Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs*, in: Braun, Christina von / Gräb, Wilhelm / Zachhuber, Johannes (Hrsg.), *Säkularisierung, Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These* (= Religion, Staat, Kultur, Bd. 5), Berlin 2007.

¹⁹ Vgl. Shiner, Larry, *The Concept of Secularization in Empirical Research*, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 6. Jg. (1967), H. 2, S. 208–211; Joas, Hans, *Führt Modernisierung zur Säkularisierung?*, in: Nollmann, Gerd/ Strasser, Hermann (Hrsg.), *Woran glauben?*, Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche, Essen 2007, 44f.

²⁰ Vgl. Norris, Pippa/ Inghelhart, Ronald, *Sacred and secular*. Religion and politics worldwide, Cambridge 2004; Bruce, Steve, *The Social Process of Secularization*, in: Fenn, Richard K. (Hrsg.), *The Blackwell companion to sociology of religion*, Malden 2003; Bruce, Steve, *God is dead. Secularization in the West*, Oxford 2002.

zierung einer Gesellschaft, so lässt sich zusammenfassen, ziehen einen Bedeutungsverlust der Religion nach sich.²¹

Die in der Säkularisierungsthese aufgeführten Annahmen besitzen für die Realität einige empirische Stichhaltigkeit. Die Zahl der Gottesdienstbesucher und Kirchenmitglieder ist in Deutschland und den meisten anderen Ländern Westeuropas seit dem Zweiten Weltkrieg kontinuierlich gesunken.²² Besonders eindrücklich stellt sich der Rückgang der Kirchenmitglieder in Ostdeutschland dar. Konfessionslose Menschen befinden sich hier in der deutlichen Mehrheit.²³ Die überwiegende Zahl der westdeutschen Bundesbürger dagegen ist weiterhin kirchengebunden.²⁴ Pollack und Pickel schlussfolgerten daher schon 2003, dass der

„Trend zur Säkularisierung, von dem sich auch die gleichwohl beobachtbaren religiösen Individualisierungstendenzen nicht absetzen können, zumindest in Deutschland dominant [ist].“²⁵

Die von den beiden großen Kirchen in Deutschland veröffentlichten Mitgliederzahlen scheinen den Autoren jährlich aufs neue Recht zu geben. Auch die aktuellen Daten des Bertelsmann Religionsmonitors von 2013 bestätigen dieses Bild.

²¹ Vgl. Wilson, Bryan, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford/ New York 1982. Überblick bei: Pollack, Detlef, *Rückkehr des Religiösen?*, Tübingen 2009; Pollack, Detlef, *Still alive – das Säkularisierungsparadigma*, in: Liedhegener, Antonius / Tunger-Zanetti, Andreas / Wirz, Stephan (Hrsg.), *Religion - Wirtschaft - Politik*, Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld (= Religion - Wirtschaft - Politik, Bd. 1), Zürich 2011, S. 45.

²² Vgl. Pickel, Gerd, *Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung?*, in: Pickel, Gert (Hrsg.), *Religion und Politik im vereinigten Deutschland, Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?* (= Politik und Religion), Wiesbaden 2013; Pollack, Detlef, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003, 457ff.

²³ Vgl. Minkenberg, Michael, *Church, state and the politics of citizenship. A comparative study of 19 Western democracies*, in: Haynes, Jeffrey (Hrsg.), *Religion and politics in Europe, the Middle East and North Africa* (= Routledge/ECPR studies in European political science, Bd. 64), London / New York 2010; Pickel, Gert / Müller, Olaf (Hrsg.), *Church and religion in contemporary Europe. Results from empirical and comparative research* (= Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), Wiesbaden 2009; Wohlrab-Sahr, Monika, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a. M. 2009.

²⁴ Vgl. Gabriel, Karl, *Die Kirchen in Westdeutschland. Ein asymmetrischer religiöser Pluralismus*, in: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt?*, Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, S. 103.

²⁵ Pollack, Detlef / Pickel, Gert, *Deinstitutionalisierung des Religiösen und Religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 55. Jg. (2003), H. 3, S. 471.

Die Kirchenbindung ist weiterhin rückläufig, sie wird durch andere und neuere Formen von Religiosität nicht ausgeglichen.²⁶

Mit der Feststellung eines „Trends zur Säkularisierung“ lässt sich jedoch noch keine Säkularisierung beweisen. Ob die theoretisch angenommenen Prozesse des wissenschaftlichen, technischen und sozialen Fortschritts die Ursache für rückläufige Mitgliederzahlen der Kirchen sind, ist unklar. Schon kleinere Anstiege von Kirchlichkeit würden bei einer gleichzeitig angenommenen voranschreitenden Modernisierung einen Widerspruch zur Säkularisierungsthese darstellen. Die Zunahme neuerer Formen der Religiosität steht für sich betrachtet ebenfalls im Widerspruch zum unterstellten Bedeutungsverlust von Religion. Möglicherweise ist für Deutschland eher ein Prozess zu beobachten, bei dem sich Religion an die Bedingungen der Moderne anpasst.²⁷ Gegen eine pauschale Säkularisierung spricht zudem die weltweite Perspektive. In außereuropäischen Ländern, beispielsweise Brasilien und den USA, aber auch in einigen osteuropäischen Ländern ist die Zahl formaler Kirchenmitglieder in den vergangenen Jahrzehnten angestiegen oder hält sich auf hohem Niveau.²⁸

2.1.2 Formenwandel von Religion durch Individualisierung

Für die Beschreibung des Religionszustandes in Deutschland liefert die Säkularisierungsthese, zumindest vorerst, also eine hinreichende Antwort. Die formale Kirchengliederung ist seit langem sinkend. Neue religiöse Formen nehmen zwar zu, kompensieren jedoch nicht den Rückgang der institutionellen Religion. Besonders die neuen Formen von Religiosität sind allerdings für die vorliegende Arbeit interessant, da anzunehmen ist, dass die vorgestellten Selbstzeugnisse selbst Ausdruck einer individuell erlebten Religiosität sind. An ihnen lässt sich möglicherweise ablesen, wie weit die Individualisierung und Pluralisierung von Religion voranschreitet. Daher soll im Folgenden die Individualisierungsthese dargestellt werden – nicht als Konkurrenz zur Säkularisierungsthese, sondern vielmehr als ergänzender Ansatz.

²⁶ Vgl. Pollack, Detlef / Müller, Olaf, *Religionsmonitor*. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013.

²⁷ Vgl. Gabriel, Kirchen, S. 101; Joas, Säkularisierung, S. 44; Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012.

²⁸ Vgl. u.a. Joas, Hans, *Die religiöse Situation in den USA*, in: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt?*, Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, S. 338–344; Casanova, Public religions. Kritisch dazu etwa Pollack, Detlef / Rosta, Gergely, *Religion in der Moderne*. Ein internationaler Vergleich (= Religion und Moderne, Bd. 1), Frankfurt a. M. / New York 2015.

Die Entstehung von Individualität

Die Erklärung der Individualisierungsthese setzt voraus, dass sich der Mensch als Individuum begreift. Im Verständnis von Individualität wird davon ausgegangen, dass sie nicht von Anbeginn der Menschheit vorhanden war, sondern sich erst nach und nach herausbildete. Ihre Entwicklung wird in mehrere Phasen unterteilt.²⁹ Dabei laufen gesellschaftliche und religiöse Individualisierung von Anfang an parallel zueinander.

Die Idee des Individuums entwickelt sich zusammen mit der Entstehung des Christentums. Der einzelne Mensch steht in einer Beziehung zu Gott. In der Leseart der Individualisierungstheorie nimmt er mit der Reformation erstmals sein Gewissen wahr und lernt, eigenverantwortliche Entscheidungen zu treffen. Der Mensch erkennt die Möglichkeit, sich selbst von religiösen, aber auch gesellschaftlichen und staatlichen Zwängen zu befreien.

In der nächsten Entwicklungsphase der Individualität, rückt die Differenzierung des einzelnen Menschen und seiner sozialen Gruppe in den Mittelpunkt. Der Mensch lernt den Unterschied zwischen seiner Individualität und der Gesellschaft. Er nimmt seine soziale Bedeutsamkeit im gesellschaftlichen Kontext wahr,³⁰ ist aber weiterhin von gesellschaftlichen Einflüssen und Prozessen geprägt.³¹ Die religiöse Individualität wird in dieser Phase durch eine steigende strukturelle Differenzierung der Gesellschaft gefördert. Die zunehmende Autonomie des Einzelnen in der Gesellschaft fördert das individuelle religiöse Erleben.³² Die Zunahme wissenschaftlicher Erkenntnisse und eine vernunftorientierte Erschließung der Welt wirken ebenfalls auf das Individuum zurück.³³

In einer weiteren Stufe der Individualisierung kommt neu hinzu, dass der Mensch beginnt, zwischen subjektiver Religiosität und institutionalisierter Religion zu differenzieren.³⁴ An zwei Vertretern dieser Zeit wird die Unterscheidung

²⁹ Vgl. Junge, Matthias, *Individualisierung*, Frankfurt a. M. 2002, S. 37–41.

³⁰ Vgl. u.a. Bruce, Steve, *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*, Oxford 1996.

³¹ Vgl. Kippele, Flavia, *Was heißt Individualisierung?* Die Antworten der soziologischen Klassiker, Opladen / Wiesbaden 1998, 179ff.

³² Vgl. Durkheim, Émile, *Über soziale Arbeitsteilung*. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1992.

³³ Vgl. Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl., Studienausg., Tübingen 2009; Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988. Für Michael Nüchtern zeigen bereits die Kirchenlieder von Paul Gerhard eine Verinnerlichung des Individuums und damit Ansätze einer Individualisierung. Vgl. Nüchtern, Michael, *Kirche der Freiheit*. Über Protestantismus und Moderne, in: Schröder, Bernd (Hrsg.), *Religion in der modernen Gesellschaft, Überholte Tradition oder wegweisende Orientierung?*, Leipzig 2009, 80f.

³⁴ Vgl. Helle, Horst J., *The Individual and Society*. Georg Simmel's Ethic and Epistemologie, in: Rol, Cécile/ Papilloud, Christian (Hrsg.), *Soziologie als Möglichkeit, 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Wiesbaden 2009, 165f.;

deutlich. Während Émile Durkheim von Religion als einer Institution ausgeht, schließt Georg Simmels Religionsverständnis schon die Erfüllung individueller religiöser Bedürfnisse ein.³⁵

Den vorläufig letzten und aktuellen Individualisierungsschub diagnostizierte Ulrich Beck. Anders als Durkheim und Simmel fragt er nicht nach dem Einfluss der Gesellschaft auf das Individuum, sondern betrachtet die Rückwirkungen des individuellen Handelns auf die Gesellschaft. Die Biografie des Einzelnen folgt nicht mehr zwangsläufig dem vorgegebenen Pfad seiner sozialen Schicht. Die Möglichkeiten der eigenen Lebensgestaltung nehmen zu.³⁶ Für einen Menschen, der sich aus seinem traditionellen Umfeld herauslöst, steigen jedoch auch die Risiken. Es geht für ihn eine Sicherheit verloren, auf die er sich in seinem traditionellen Umfeld verlassen konnte.³⁷

Bedeutungsverlust von institutioneller Religion als Folge der Individualisierung

Wie oben bereits dargestellt, wird die religiöse Individualisierung von der gesellschaftlichen Individualisierung des Menschen begleitet. Mit ihr steigt die Zahl an Optionen und Wahlmöglichkeiten zur Erfüllung individueller religiöser Bedürfnisse.³⁸ Für institutionelle Religionen wird es schwerer, diese zu erfüllen. Ihre starren Strukturen und festgefügteten Dogmen werden einem individuellen Glaubensbild nicht mehr gerecht. Die Mitglieder fühlen sich durch die institutionelle Religion nicht länger repräsentiert.

Oevermann, Ulrich, *Strukturmodell von Religiosität*, in: Gabriel, Karl (Hrsg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996.

³⁵ Vgl. Durkheim, Émile, *Die elementare Form des religiösen Lebens*, übers. von Ludwig Schmidt, 1. Aufl. [Nachdruck], Frankfurt a. M. 2005, S. 75.

³⁶ Vgl. Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986, S. 216; Jagodzinski, Wolfgang/ Klein, Markus, *Individualisierungskonzepte aus individualistischer Perspektive*. Ein erster Versuch, in das Dickicht der Individualisierungskonzepte einzudringen, in: Friedrichs, Jürgen (Hrsg.), *Die Individualisierungs-These*, Opladen 1998, S. 13.

³⁷ Vgl. Beck, Ulrich, *Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten*, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen 1983, 49ff.; Beck, *Risikogesellschaft*, S. 206; Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth, *Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, in: Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.), *Risikante Freiheiten, Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1994. Die entstandene Unsicherheit kann gleichzeitig dazu führen, dass der moderne Mensch im Angesicht von abschätzbaren Risiken nach Kontingenzbewältigung in neuen Formen von Religion sucht.

³⁸ Vgl. Gabriel, Karl, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 1992, 147f.; Gabriel, Karl, *Wandel des Religiösen*, in: *Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen*, 6. Jg. (1993), 3/4, S. 25. Zur Zunahme von Optionen in der individuellen Lebensgestaltung vgl. Joas, Glaube, S. 121–128.

Für Thomas Luckmann ist diese Entwicklung in der Rollendifferenzierung von religiösen Experten und Laien sowie der strukturellen Verfestigung institutioneller Religion begründet.³⁹ Während die „hauptberuflich Sachverständigen“ auf Systemerhaltung bedacht sind, streben die Laien nach Veränderung.⁴⁰ Hinzu kommt, dass sich innerhalb institutioneller Religionen über die Zeit administrative, politische und ökonomische Strukturen verfestigen. Von ihrem eigentlichen Zweck nach religiöser Sinnstiftung entfremden sie sich dagegen zunehmend.⁴¹ Sie entfernen sich von der Lebenswirklichkeit ihrer Mitglieder und können keine Antworten auf die Probleme der aktuellen Generation bieten. Während ihre Mitglieder in der Gesellschaft leben und vom sozialen Wandel erfasst werden, ist die institutionelle Religion damit beschäftigt, den dogmatischen und inhaltlichen Kern ihrer Glaubenslehren zu verfestigen.⁴² Die Folgen dieser Entwicklung sind schrumpfende Beteiligung und sinkende Zugehörigkeit.

Die Lücke, die durch den beschriebenen Vertrauensverlust entsteht, wird nach Luckmann durch die individuelle Religion – als eine neue Sozialform von Religion – aufgefüllt. Sie ist nicht mehr an eine bestimmte Institution gebunden. Religiosität wird stärker innerlich wahrgenommen. Das Individuum erkennt, dass ihre Ausübung in letzter Konsequenz ohne Institution möglich ist. Sie wird als eine freiwillige Vereinigung wahrgenommen, aus der man austreten kann, ohne das Heilige an sich aufzugeben und Kontakt zum Religionsbezug aufgeben zu müssen.

In einer Religion, die sich von der Institution löst, wird die theologische Verantwortung auf das Individuum übertragen. Der Einzelne muss in religiösen Fragen selbst die Entscheidungen treffen und sich in theologischen Überzeugungen festlegen. In der Folge werden die Inhalte seiner religiösen Überzeugung subjektiver.⁴³

Privatisierung von Religion durch Individualisierung?

In der Individualisierungsthese sind wesentliche Schlüsselgedanken für die Untersuchung religiöser Rede in Selbstzeugnissen deutscher Politiker enthalten. Einerseits reflektieren sie eine individualisierte Gesellschaft, andererseits sind sie selbst Dokumente einer individualisierten Religion. Ihr öffentlicher Charakter passt allerdings nicht in das Bild einer individuellen Religion, die sich in das

³⁹ Vgl. Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, 102ff.

⁴⁰ Vgl. ebd., 115f.

⁴¹ Vgl. ebd., 18f.

⁴² Vgl. ebd., S. 122.

⁴³ Zur Beschreibung von individueller Religion erscheint „Subjektivierung“ passender als der Begriff „Privatisierung“. Vgl. Knoblauch, Hubert, *Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenz Erfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa*, in: Berliner Journal für Soziologie, 12. Jg. (2002), H. 3, S. 295–307.

Private zurückzieht. Schließlich nutzen Politiker ihre Bücher, um damit ihre Religiosität gegenüber der säkularen Öffentlichkeit zu kommunizieren. Allerdings müsste nach Luckmann eine steigende Individualisierung zur religiösen Privatisierung führen. Die individuelle Religion beschränkt sich darin auf das private Umfeld eines Menschen und grenzt sich von der Öffentlichkeit ab.⁴⁴

Wie bereits angedeutet, stellen die Autoren der Selbstzeugnisse auf die öffentliche Darstellung von Religion ab. So ist davon auszugehen, dass es der Religion erst durch die Ablösung von der Institution gelingt, in der Öffentlichkeit sichtbar zu werden. Sie hat das Potential zur Veröffentlichung, indem das Individuum ihr eine Bedeutung zuschreibt. Dies geschieht etwa durch religiöse Sinndeutungen für das eigene Leben. In der Individualisierung verliert die Religion ihren Charakter als gesellschaftliche Struktur und kulturellen Inhalt.⁴⁵ Jene Versuche, diese zu substituieren, führen schließlich zu einer Hinwendung an die Öffentlichkeit. In Bezug auf religiöse Politiker hieße das, dass sie sich mit ihren Überzeugungen nicht mehr von einer Institution vertreten fühlen. Sie müssen selbst den Weg in die Öffentlichkeit suchen. Sie begreifen sich als Individuum und ihre Religion als individuell, von der Institution abgelöst und damit frei von ihren inhaltlichen Vorgaben.⁴⁶

Stärkere Selbstreflexion, Psychotherapie, Bildung und auch die Beichte verstärken die Verinnerlichung und damit den Wunsch, sich in Selbstzeugnissen zu artikulieren.⁴⁷ Der Einzelne reflektiert sich, horcht in sich hinein und verfestigt seine eigenen, subjektiven Glaubensauffassungen.

Individueller Glauben wird gewissermaßen zu einem Schutzraum für die religiöse Äußerung. Politiker betonen ihren individuellen Glauben und sind sich gleichzeitig der pluralen Öffentlichkeit bewusst. Damit fällt es ihnen auch leicht, sich religiös individuell zu äußern und mögliche Widersprüche zur eigenen Partei oder zur Gesellschaft als Ganzes zu akzeptieren. Religiöse Äußerungen wer-

⁴⁴ Vgl. Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, London 1966. Vgl. Auch: Bruce, Secularization, S. 251.

⁴⁵ Vgl. Luckmann, Unsichtbare Religion, 21..

⁴⁶ Vgl. Krüggeler, Michael, "Ein weites Feld...". Religiöse Individualisierung als Forschungsthema, in: Gabriel, Karl (Hrsg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, S. 221. Auf die wachsende Bedeutung religiöser Individualität weist zudem Reiner Anselm hin. Vgl. Anselm, Reiner, *Ein Land zwischen Kirchendämmerung und Renaissance des Religiösen*. Die ambivalente Situation in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Hildmann, Philipp W. / Röble, Stefan (Hrsg.), *Staat und Kirche im 21. Jahrhundert* (= Berichte & Studien der Hanns-Seidel-Stiftung, Bd. 96), München 2012, S. 217.

⁴⁷ Vgl. Wohlrab-Sahr, Monika, *Individualisierung. Differenzierungsprozeß und Zurechnungsmodus*, in: Beck, Ulrich / Sopp, Peter (Hrsg.), *Individualisierung und Integration, Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?*, Opladen 1997, 28ff.

den andersherum dadurch akzeptiert, da sie als eine individuelle Überzeugung aufgefasst werden.

„Die fortschreitende strukturelle Differenzierung und sinnhafte Entleerung der institutionellen Kontexte des Handelns macht das Individuum selbst zur Institution, das sich in Form der Biographisierung dauerhaften Sinn verleiht.“⁴⁸

Kritik an der Individualisierungsthese

Empirische Studien hegen trotz ihrer theoretischen Plausibilität Zweifel an der Individualisierungsthese. So werde ein hoher Gottesglaube nur von Menschen geteilt, die auch häufig in die Kirche gehen. Diejenigen, die nicht in die Kirche gehen, schätzen sich hingegen nicht als religiös ein. Dass institutionelle Religion ersetzt werde, konnte darin nicht nachgewiesen werden. Vielmehr sei eine Zunahme des religiösen Spielraums in der Kirche und der Vielfalt religiöser Meinungen in der Kirche festzustellen.⁴⁹

Die Erklärungskraft der These über Europa hinaus scheint begrenzt. In der deutschen Debatte überwiegt die Annahme von der Freisetzung des Individuums auf der Grundlage vorhandener Institutionen. Individualität ist in Deutschland gerade deswegen ausgeprägt, weil hier die Kirchen intentionell stark und mit dem Staat verflochten sind. Für andere Länder, insbesondere die außereuropäischen, kann dies nicht gesagt werden.⁵⁰

Entscheidend für die Beurteilung der Verbreitung von individueller Religion ist ihr begriffliches Verständnis. Ein sehr weit gefasster Religionsbegriff lässt sie stärker erscheinen. Wird Religion unter einem substantiellen Verständnis, funktional oder gar anthroposophisch aufgefasst? Letztere Auffassung wird von Luckmann als Vertreter der Individualisierung exemplarisch vertreten.⁵¹ In der

⁴⁸ Luckmann, Unsichtbare Religion, S. 33. Siehe auch: Kohli, Martin, *Die Institutionalisierung des Lebenslaufs*. Historische Befunde und theoretische Argumente, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 37. Jg. (1985).

⁴⁹ Vgl. Pollack, Detlef, *Individualisierung statt Säkularisierung?* Zur Diskussion eines neuen Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Gabriel, Karl (Hrsg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996; Pollack, Detlef / Pickel, Gert, *Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 28. Jg. (1999), H. 6, S. 465–483; Knoblauch, Hubert, *Populäre Religion*. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2009, S. 205; Pollack/ Pickel, *Deinstitutionalisierung; Pollack, Rückkehr*.

⁵⁰ Vgl. u.a. Finke, Roger/ Stark, Rodney, *The Churching of America 1776-2005. Winners and Losers of Our Religious Economy*, New Brunswick 2006; Stark, Rodney/ Bainbridge, Roger, *A Theory of Religion*, New Brunswick 1987; Stark, Rodney/ Finke, Roger, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000; Warner, Stephen, *Work in Progress toward a New Paradigm*. For the Sociological Study of Religion in the United States, in: *American Journal of Sociology of Religion*, 98. Jg. (1993), H. 5, S. 1044–1093.

⁵¹ Vgl. Luckmann, Unsichtbare Religion, 88f.

Konsequenz wären darin viele Formen moderner Sinndeutung, wie etwa Sport, Familie oder politisch-ideologische Überzeugungen eingeschlossen.⁵²

2.1.3 *Öffentliche Religion im politischen System*

Politische Selbstzeugnisse sind, wie bereits im letzten Abschnitt angedeutet, nicht nur Beispiele für die Individualisierung religiöser Überzeugungen. Sie sind gleichzeitig öffentlich sichtbar. Die enthaltene religiöse Rede macht sie zu Quellen öffentlicher Religion in der Gesellschaft.

In der Politikwissenschaft wird eine weltweite Zunahme religiös geprägter Ereignisse im öffentlichen Raum vermerkt. In den 60er Jahren war es die Bewegung der Jesus People, die öffentliche Aufmerksamkeit erregte und dadurch öffentlichen Zulauf fand. In den Wahlkämpfen und Amtsperioden der US-Präsidenten Jimmy Carter und Ronald Reagan wurde Religion öffentlich thematisiert. Zu einer entscheidenden politischen Einflussgröße wurde Religion im Iran durch die islamische Revolution 1979. In Europa stieg mit der Wahl und Amtszeit von Papst Johannes Paul II. die Präsenz von Religion in der Öffentlichkeit. Die christlichen Kirchen hatten ihren Anteil am Ende des Kommunismus 1989/90. Das damals diagnostizierte „Ende der Ideologien“ lässt sich aus heutiger Sicht als Beginn einer Suche der Menschen nach religiöser Sinndeutung verstehen. Seit den Anschlägen auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001 erreichte der religiöse Terrorismus eine bisher nicht gekannte hohe Aufmerksamkeit.⁵³

Deutschland blieb von diesen Entwicklungen nicht ausgenommen. In den vergangenen 15 Jahren erlangte Religion auch hier eine höhere gesellschaftliche Präsenz. Religionspolitische Entscheidungen wie etwa das Kruzifix-Urteil oder das Kopftuchverbot an öffentlichen Schulen prägten die politische Debatte. Die Wahl des deutschen Papstes Benedikt XVI., sein Besuch zum Weltjugendtag in Köln und die Rede im Deutschen Bundestag erreichten eine breite Öffentlichkeit.⁵⁴

⁵² Vgl. zur Kritik an diesem Verständnis des Religionsbegriffs: *Gabriel, Karl/ Reuter, Hans-Richard, Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, Paderborn 2010, S. 135.

⁵³ Vgl. Knoblauch, Hubert, *Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft*, in: APuZ, 52. Jg. (2008), S. 8; Casanova, José, *Private und öffentliche Religion*, in: Müller, Hans-Peter/ Sigmund, Steffen (Hrsg.), *Zeitgenössische Amerikanische Soziologie*, Opladen 2000, S. 250.

⁵⁴ Vgl. Bergmann, Wilfried, *Rede von Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag – Öffentliche Erwartungen und Echo auf den Staatsbesuch in Berlin*, in: *Rechtstheorie*, 42. Jg. (2011), H. 3, 273f.

Einen entscheidenden Beitrag, was unter öffentlicher Religion zu verstehen ist, lieferte der in den USA lehrende Politikwissenschaftler José Casanova. Nach seiner Definition tritt Religion aus dem privaten Bereich heraus und in den undifferenzierten Bereich der Öffentlichkeit ein.

„What I call the ‚deprivatization‘ of modern religion is the process whereby religion abandons its assigned place in the private sphere and enters the undifferentiated public sphere of civil society...“⁵⁵

Öffentliche Religion auf der Ebene des Staates

Nach Casanova ist öffentliche Religion auf drei Ebenen des politischen Systems öffentlich präsent, der Staatsebene (state level), der politischen Öffentlichkeit (political society) und in der Zivilgesellschaft (civil society).⁵⁶

Öffentliche Religion auf Staatsebene umfasst insbesondere das Verhältnis von Staat und Kirche bzw. Religionsgemeinschaften. In politischen Systemen mit Staatskirchentum ist Religion per Gesetz mit dem Staat verbunden. Im Detail bedeutet dies, dass Politiker von geistlichen Amtsträgern formal eingesetzt werden, ihren Eid auf heilige Schriften schwören oder Gott für die Ausübung ihres Amtes um Hilfe anrufen. Die in Deutschland historisch gewachsene kooperative Trennung von Staat und Kirche schließt ebenfalls öffentliche Religion ein. Dies ist beispielsweise durch die kirchliche Trägerschaft von Krankenhäusern, Schulen oder Kindergärten sowie den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen gesetzlich geregelt. Nach laizistischer Auffassung sind Staat und Kirche völlig voneinander getrennt. Durch die Verfassung wird die freie Ausübung von Religion zugesichert, darüber hinaus erhält sie keine besonderen Rechte. Den Religionsgemeinschaften werden keine öffentlichen Aufgaben zugewiesen. Damit sind der Religion jene politischen (Mehrheits-)Entscheidungen entzogen, denen alle verpflichtet sind und die mit staatlichem Zwang durchgesetzt werden können.⁵⁷

Die unterschiedlichen Ausprägungen der Staat-Kirche-Beziehungen, Staatskirchentum, kooperativer Trennung oder Laizismus, können mitunter paradoxe Auswirkungen haben. Wird etwa Religion durch die Verfassung ein besonderer Platz im politischen System zugewiesen, kann dies ihre Vitalität einschränken. Eine strikte Trennung, wie etwa in den USA, kann dagegen zu einem erhöhten

⁵⁵ Casanova, Public religions, 65f.

⁵⁶ Vgl. Casanova, José, *What is a Public Religion?*, in: Heclo, Hugh/ McClay, Wilfred M. (Hrsg.), *Religion Returns to the Public Square. Faith and Policy in America*, Washington, D.C. 2002, S. 111. Eine ähnlich gegliederte Verortung öffentlicher Religion nimmt Karl Gabriel vor. Er unterscheidet zwischen medialer, diskursiver und politischer Öffentlichkeit. Vgl. Gabriel, Karl, *Religionen im öffentlichen Raum*, Münster 2003, 28ff.

⁵⁷ Vgl. Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied / Berlin 1971, S. 25; Stepan, Alfred C., *Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations"*, in: *Journal of Democracy*, 11. Jg. (2000), H. 4.

religiösen Wettbewerb und gesteigerter Lebendigkeit beitragen.⁵⁸ Aus dieser Beobachtung heraus lässt sich im Staatskirchentum und bei einer kooperierenden Trennung vermuten, dass Politiker nur geringes Interesse an öffentlichen religiösen Bekenntnissen haben. Politiker in laizistischen Staatssystemen dürften hingegen ein besonderes Interesse daran haben, ihre religiösen Überzeugungen besonders hervorzuheben.⁵⁹

Öffentliche Religion auf Ebene der politischen Gemeinschaft

Politische Interessen haben sich in Westeuropa entlang einer konfessionellen und religiösen Konfliktlinie zwischen Staat und Kirche formiert und so zur Herausbildung der europäischen Parteisysteme beigetragen.⁶⁰ Religion wird auch dort öffentlich sichtbar, wo Politiker im Wahlkampf auf religiöse Darstellung zurückgreifen.⁶¹ Sie zeigt sich in der politischen Gemeinschaft schließlich darin, dass religiöse Interessen artikuliert werden.⁶² Eine verbreitete Form religiöser Interessen bildet der amerikanische Evangelikalismus.⁶³ Die religiöse Rechte

⁵⁸ Vgl. Casanova, What is a Public Religion, S. 113. Kritisch dazu u.a.: Pollack, Detlef, *Religiöser Wandel in modernen Gesellschaften: Religionssoziologische Erklärungen*, in: Faber, Richard / Hager, Frithjof (Hrsg.), *Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur?*, Kultur- und Religionssoziologie heute, Würzburg 2008, 180f.

⁵⁹ Vor diesem Hintergrund ist die öffentliche Religiosität amerikanischer Politiker wenig verwunderlich. Vgl. Gumbrecht, Hans U., *Religion und Politik in den Vereinigten Staaten*. Über die Geschichtlichkeit einer kulturellen Invariante, in: Graf, Friedrich Wilhelm / Meier, Heinrich (Hrsg.), *Politik und Religion, Zur Diagnose der Gegenwart* (= Edition der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, Bd. 6105), Originalausgabe, München 2013, 47ff.; Prätorius, Rainer, *In God we Trust. Religion und Politik in den U.S.A* (= Beck'sche Reihe, Bd. 1542), München 2003, 171f.

⁶⁰ Vgl. Lipset, Seymour M. / Rokkan, Stein, *Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments*. An Introduction, in: Lipset, Seymour M. / Rokkan, Stein (Hrsg.), *Party Systems and Voter Alignments, Cross-national Perspectives*, New York 1967; von Beyme, Klaus, *Parteien in westlichen Demokratien* (= Serie Piper, Bd. 245), 2., überarb. Aufl., München 1984; Schmidt, Manfred G., *Das politische System Deutschlands*. Institutionen, Willensbildung und Politikfelder (= Beck'sche Reihe, Bd. 1721), 2., überarbeitete, aktualisierte und erweiterte Auflage, Bonn 2011, S. 99.

⁶¹ Vgl. Casanova, What is a Public Religion, S. 116.

⁶² Vgl. ebd., S. 113–117.

⁶³ Das Wort evangelikal bedeutet seiner englischen Herkunft nach nichts anderes als evangelisch. In Deutschland setzte es sich in den 1960iger Jahren durch. Allerdings nicht als Synonym für die evangelischen Landeskirchen, sondern in Abgrenzung zu ihnen. Als integriertes („eingedeutschtes“) Wort bezieht es sich heute auf evangelische Freikirchen. Vgl. Bauer, Gisa, *Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989) (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B, Darstellungen, Bd. 53), Göttingen 2012, 29ff.; Wietzke, Joachim, *Missionarische Kirche zwischen Fundamentalismus und Pluralismus*, in: Christmann, Brunhild / Regge, Birgit / Ahrens, Theodor (Hrsg.), *Geistbewegt und bibeltreu, Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen - Herausforderung für die traditionellen Kirchen* (= Weltmission heute, Bd. 19), Hamburg 1995, S. 14.

(Christian Right) und die neuen Evangelikalen (New Evangelicals) sind zwei politisch einflussreiche Bewegungen, die entweder die Republikaner oder die Demokraten unterstützen.⁶⁴

In Deutschland nahm, dem amerikanischen Trend folgend, das Interesse des Evangelikalismus an der Politik seit den 80er Jahren zu. 1989 wurde die Partei Bibeltreuer Christen gegründet. Sie verfolgt eine religiöse Programmatik und ist dem evangelisch-freikirchlichen Lager zuzuordnen.⁶⁵ Mit Frank Heinrich ist seit 2009 erstmals ein Theologe der freikirchlichen Heilsarmee Mitglied des Deutschen Bundestags. Ferner ist die Deutsche Evangelische Allianz seit Jahren politisch aktiv.⁶⁶ Bedeutungsmäßig sind die politischen Bemühungen des deutschen Evangelikalismus jedoch gering.

Öffentliche Religion in der Zivilgesellschaft

In der Zivilgesellschaft tritt Religion in den Raum einer offenen Debatte mit säkularen Argumenten ein.⁶⁷ Religiösen Argumenten wird ein substantieller Beitrag für den politischen Diskurs zuerkannt.

Zur Zivilgesellschaft gehört nach Casanova auch die Zivilreligion, die sich auf die politische Kultur und das politische System eines Landes bezieht. Ihr Charakter ermöglicht eine öffentliche Beteiligung und Integration aller religiösen Bürger.⁶⁸

Aber auch jenseits einer am politischen System orientierten Religion gibt es Hinweise auf eine steigende Öffentlichkeit von Religion. Vielfach lässt sich dabei feststellen, dass sich nichtreligiöse und religiöse Kulturformen mischen. Zwar nutzen religiöse Menschen weiterhin die Angebote der Kirche und fühlen sich ihr zugehörig. Sie stimmen aber nicht mehr in allen Lehrmeinungen mit der Kirche überein. Stattdessen nehmen persönlich erlebte spirituelle und transzendente Erfahrungen zu. Glaubensinhalte und praktiken vermischen sich mit profanen

⁶⁴ Vgl. Corbett, Michael / Corbett, Julia M., *Politics and religion in the United States* (= Garland reference library of social science, Bd. 1197), New York 1999, S. 132–138; Casanova, Public religions, S. 135–166; Pally, Marcia, *Die neuen Evangelikalen*. Freiheitsgewinne durch fromme Politik, Berlin 2010, 9f.

⁶⁵ Vgl. Hoyer, Guido, *Nichtetablierte christliche Parteien*. Deutsche Zentrumspartei, Christliche Mitte, Christliche Partei Deutschlands und Partei Bibeltreuer Christen im Parteiensystem der Bundesrepublik Deutschland (= Europäische Hochschulschriften Reihe 31, Politikwissenschaft, Bd. 434), Frankfurt a. M. / München 2001; *Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V., Gott in den Bundestag?*, abrufbar unter: http://www.remid.de/remid_publicationen_partei.htm. Zuletzt geprüft am 26.03.2014.

⁶⁶ Vgl. Bauer, Evangelikale Bewegung, 87f.

⁶⁷ Vgl. Casanova, What is a Public Religion, 118f.

⁶⁸ Vgl. Casanova, Private und öffentliche Religion, S. 253–263. Zur Unterscheidung „privater“ und „öffentlicher“ Bereiche von Religion siehe ausführlich: Weintraub, Jeff, *The theory and politics of the public/private distinction*, in: Weintraub, Jeff/ Kumar, Krisnan (Hrsg.), *Public and private in thought and practice, Perspectives on a grand dichotomy*, Chicago 1997.

Elementen.⁶⁹ Die Kirchentage der großen Konfessionen in Deutschland machen dies deutlich. Am Evangelischen Kirchentag 2013 nahmen beispielsweise 119.000 Dauerteilnehmer teil. Von einem Niedergang institutioneller Religion ist auf diesen „Erlebnis-Events“ nichts zu spüren.⁷⁰ Wenn sich säkulare Popmusik mit religiösen Formen mischt, dann wird der Papst „Gefeiert wie ein Popstar!“⁷¹ Die aufgezählten Phänomene werden vom Theologen C. K. Robertson treffenderweise im Begriff „Religiötainment“ zusammengefasst.⁷² Demnach bieten diese Events für viele Menschen ein religiöses Unterhaltungsprogramm, bei dem es vor allem um das Erlebnis geht.⁷³

2.2 Religion und Parteien im politischen System der BRD

Das politische System in Deutschland wird gern als Parteiendemokratie bezeichnet. Den Parteien wird eine hohe Bedeutung zugewiesen. Sie beteiligen sich an politischen Wahlen, entwickeln Programme, wirken an der Meinungsbildung mit und nehmen in Parlament und Regierung Einfluss.⁷⁴ Das politische Spitzenpersonal wird durch Parteien rekrutiert und ist fest mit ihnen verbunden. Sie bieten die Möglichkeiten zur politischen Partizipation, Aufstiegsmöglichkeiten und der Übernahme politischer Ämter.⁷⁵

Parteien weisen nicht nur eine personelle, sondern auch eine programmatische und strukturelle Komponente auf.⁷⁶ Die politischen Grundwerte einer Partei

⁶⁹ Vgl. Knoblauch, Populäre Religion, S. 59–66.

⁷⁰ Vgl. Hitzler, Ronald / Pfadenhauer, Michaela, *Erlebnisreligion: Religiosität als Privatsache und Glauben als Event*. Der Weltjugendtag 2005 in Köln, in: Nollmann, Gerd/ Strasser, Hermann (Hrsg.), *Woran glauben?*, Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche, Essen 2007, 52f.; Meyer, Thomas, *Die Ironie Gottes*. Religiötaint, Resakralisierung und die liberale Demokratie, Wiesbaden 2005, S. 8.

⁷¹ *BILD GmbH & Co. KG, Gefeiert wie ein Popstar!* Der Papst verzaubert die Copacabana, abrufbar unter: <http://www.bild.de/politik/ausland/jorge-mario-bergoglio-papst-franziskus/papst-wird-an-der-copacabana-bejubelt-31543684.bild.html>. Zuletzt geprüft am 18.03.2014.

⁷² Vgl. Robertson, C. K., *Religion as Entertainment*, New York u.a. 2002, 1ff.

⁷³ Vgl. Gabriel, Karl, *Phänomene öffentlicher Religion in Europa*, in: Delgado, Mariano/ Jödis, Ansgar/ Vergauwen, Guido (Hrsg.), *Religion und Öffentlichkeit, Probleme und Perspektiven* (= Religionsforum, Bd. 4), Stuttgart 2009, S. 12.

⁷⁴ Vgl. Rudzio, Wolfgang, *Das politische System der Bundesrepublik Deutschland*, 6., überarb. Aufl., Opladen 2003, S. 117.

⁷⁵ Vgl. u.a. Detterbeck, Klaus, *Parteien und Parteiensystem* (= Uni-Taschenbücher, Bd. 3575), Konstanz 2011, S. 27.

⁷⁶ Als Analyserahmen von Parteien und Religion schlagen Moheni und Wilcox einen dreigliedrigen Analyserahmen vor. Nach diesem lassen sich institutionelle, programmatische und personelle Verbindungen zwischen Religion und Parteien untersuchen. Vgl. Moheni, Payam / Wilcox, Clyde, *Religion and Political Parties*, in: Haynes, Jeffrey (Hrsg.),

beruhen auf langen historischen Erfahrungen, die ihre geschichtliche Wurzel in der konfessionellen Zeit des 19. Jahrhundert haben.

Auf institutioneller Ebene bestehen heute wechselseitige Verbindungen zwischen Parteien und den kollektiven religiösen Akteuren.⁷⁷ Die Parteien und ihr Personal sprechen religiöse Wähler mit dem Ziel der Stimmenmaximierung an. Religionsgemeinschaften wiederum hoffen, politische Entscheidungen beeinflussen zu können.⁷⁸ Ihre stärkste Einflussnahme erreichen religiöse Akteure durch personelle Verflechtungen. In kirchlichen Gremien wie den Kammern und der Synode der EKD und dem Zentralkomitee der Katholiken finden sich Spitzenpolitiker aller Parteien.⁷⁹

2.2.1 Religion und die Entstehung von Parteien im 19. Jahrhundert

Die Geschlossenheit des katholischen Milieus und die Vielfalt des Protestantismus

Um möglichst plausibel darlegen zu können, wie Religion die Herausbildung der deutschen Parteien beeinflusste, ist eine Rückblende an den Anfang des 19. Jahrhunderts notwendig. Nach dem Wiener Kongress und der politischen Neuordnung Europas musste die katholische Kirche reagieren. Um ihren supranationalen Charakter zu bewahren, war sie fortan herausgefordert, Eigenständigkeit gegenüber dem Nationalstaat zu behaupten.⁸⁰ In der Folgezeit, vor allem aber nach der Märzrevolution von 1848, erhielt der politische Katholizismus entscheidenden Aufwind.⁸¹ Es gründeten sich politische Vereinigungen, ohne dass sie zu dieser Zeit politischen Einfluss nahmen. Der Druck zu einer politischen Vertretung im Katholizismus nahm nach der Gründung des preußisch dominierten Norddeutschen Bundes 1866 deutlich zu. In ihm waren die Katholiken eine Minderheit, die fortan versuchte, sich aus der Bevormundung des Staates zu

Routledge Handbook of Religion & Politics (= Routledge International International Handbooks), London 2009, 214ff.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 214.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 215.

⁷⁹ Vgl. Willems, Ulrich, *Entwicklung, Interesse und Moral*. Die Entwicklungspolitik der Evangelischen Kirche in Deutschland (= Reihe Studien zur politischen Gesellschaft, Bd. Bd. 1), Opladen 1998, S. 218; Liedhegener, Macht, S. 325–333.

⁸⁰ Vgl. Zolleis, Udo, *Die CDU*. Das politische Leitbild im Wandel der Zeit, Wiesbaden 2008, S. 41.

⁸¹ Müller, Dirk H., *Arbeiter, Katholizismus, Staat*. Der Volksverein für das katholische Deutschland und die katholischen Arbeiterorganisationen in der Weimarer Republik, Bonn 1996.

emanzipieren.⁸² Dies geschah durch die Organisation der Katholikentage und die erstmalige Teilnahme der Zentrumspartei an den Wahlen zum preußischen Landtag 1870.⁸³

Den Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen der katholischen Kirche und dem deutschen Staat stellt die Zeit des Kulturkampfes dar. Er stärkte allerdings die Verbindung von katholischem Milieu und Zentrumspartei, wie die Wahlergebnisse der späteren Jahre belegen. Die Partei wurde 1881 von 86 % der katholischen Männer gewählt.⁸⁴

Im Unterschied zum Katholizismus stellte sich der Protestantismus auf die Seite des Nationalstaates. Seine politische Freiheit führte zusammen mit der höheren theologischen Vielfalt jedoch zu einer stärkeren politischen Heterogenität.⁸⁵ Evangelische Christen waren in ganz verschiedenen Parteien aktiv.

Für den protestantischen Liberalismus war der Staat-Kirche-Konflikt des 19. Jahrhunderts identitätsbildend. Im Gegensatz zu Konservativen und Katholiken standen liberal-konservative Gruppen hauptsächlich auf der Seite des Staates. Im national-orientierten Liberalismus vermischten sich politische Überzeugungen mit protestantischer Kultur, sodass eine Symbiose „[...] von evangelischer und nationaler Gesinnung, von Kaiser, Reich und Protestantismus [...]“⁸⁶ entstand. In einer anderen Strömung des Liberalismus war die Skepsis gegenüber dem Obrigkeitsstaat dagegen deutlich ausgeprägter. Die Bewegung wurde vom Gedanken der Freiheit des Individuums und seiner Abgrenzung vom Staat getragen. In ihr waren vor allem die Mitglieder reformierter Freikirchen aktiv.⁸⁷

Programmatische Grundwerte und Religion am Beispiel der sozialen Frage

Die sozialen Probleme während der industriellen Revolution erzeugten politischen Handlungsdruck unter allen politischen Strömungen. Zwischen ihnen bestand Einigkeit über die Notwendigkeit politischer Maßnahmen, die Ansätze fielen jedoch unterschiedlich aus.

⁸² Vgl. Hürten, Heinz, *Katholiken, Kirche und Staat als Problem der Historie*. Ausgewählte Aufsätze 1963 - 1992, Paderborn 1994, S. 39; Schmidt, Ute, *Zentrum oder CDU* (= Schriften des Zentralinstituts für Sozialwissenschaftliche Forschung der Freien Universität Berlin, Bd. 51), Opladen / Berlin 1987, S. 62.

⁸³ Müller, Arbeiter, S. 19.

⁸⁴ Vgl. Hürten, Katholiken, S. 42; Schmidt, Zentrum, S. 67; Besier, Gerhard, *Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert* (= Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 48), München 1998, S. 25.

⁸⁵ Vgl. Klein, Michael, *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien*. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945 bis 1963, Tübingen 2005, S. 52.

⁸⁶ Nipperdey, Thomas, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870 - 1918*, München 1988.

⁸⁷ Vgl. Franzmann, Simon T., *Die liberale Parteienfamilie*, in: Jun, Uwe / Höhne, Benjamin (Hrsg.), *Parteienfamilien, Identitätsbildend oder nur noch Etikett?* (= Parteien in Theorie und Empirie, Bd. 2), Opladen / Berlin / Toronto 2012, 162f.

Für Sozialisten und Sozialdemokraten war eine Lösung nur durch ein System gesellschaftlicher Gleichheit im Sozialismus möglich. Mit ihrem Bezug auf Marxismus und historischen Materialismus war der jungen SPD die Religions- und Kirchenkritik in die Wiege gelegt. Für August Bebel und Wilhelm Liebknecht galt: „Die neue Religion für die Massen ist die Sozialdemokratie.“⁸⁸ Im Parteiprogramm von 1878 und 1891 im Papier „Erklärung der Religion als Privatsache“ forderte die SPD eine vollständige Trennung von Kirche und Staat.⁸⁹ Anders als der Sozialismus setzte sich der Liberalismus nicht für die gesellschaftliche Gleichheit aller Menschen ein, sondern für die Angleichung unterschiedlicher sozialer Bedingungen und gleiche politische Rechte. „Der radikale Weg der Sozialdemokratie – die Revolution – war für ihn keine Option.“⁹⁰

Im Katholizismus war man ebenfalls um die Lösung der sozialen Frage bemüht. Statt einer Öffnung für die Ideen des Sozialismus entwickelte er eine eigene Sozialethik.⁹¹ Sie beruhte im Wesentlichen auf der 1891 herausgegebenen Enzyklika *Rerum Novarum*. Soziale Interessen wurden durch die katholische Arbeiterbewegung oder christliche Gewerkschaften zusammengeführt.⁹²

Der Konservatismus gilt neben dem Liberalismus als wichtigste politische Strömung innerhalb des politischen Protestantismus.⁹³ Im Konservatismus war die staatliche Autorität aus christlichem Gehorsam maßgebend. Nach konservativer Vorstellung basierte das gesellschaftliche Zusammenleben auf der christlichen Sittenlehre.⁹⁴ Die politische und von Gott gegebene Ordnung sollte dadurch bewahrt werden, dass ein Fürst von Gottes Gnaden den Staat regierte. In seiner Verantwortung stand es, sich um Wohlstand, Gerechtigkeit und soziale Fürsorge zu kümmern.

⁸⁸ Strohm, Theodor, *Kirche und demokratischer Sozialismus. Studien zur Theorie und Praxis politischer Kommunikation*, München 1968, S. 71.

⁸⁹ Vgl. ebd.

⁹⁰ Fehlberg, Frank, *Protestantismus und Nationaler Sozialismus*. Liberale Theologie und politisches Denken um Friedrich Naumann, Bonn 2012, S. 340.

⁹¹ Vgl. Ockenfels, Wolfgang, *Einleitung*, in: Ockenfels, Wolfgang (Hrsg.), *Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert* (= Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A, Bd. 11), Paderborn / München / Wien / Zürich 1992, 11, 14.

⁹² Vgl. Stegmann, Josef / Langhorst, Peter, *Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus*, in: Grebing, Helga (Hrsg.), *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, Sozialismus - Katholische Soziallehre - Protestantische Sozialethik* : ein Handbuch, 2. Aufl., Wiesbaden 2005, 559f.

⁹³ Vgl. Martin, Alfred v., *Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken*, in: Ritter, Gerhard Albert (Hrsg.), *Die deutschen Parteien vor 1918* (= Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Bd. 62), Köln 1973, S. 144.

⁹⁴ Vgl. Kandel, Johannes, *Protestantischer Sozialkonservatismus am Ende des 19. Jahrhunderts*. Pfarrer Rudolf Todts Auseinandersetzung mit dem Sozialismus im Widerstreit der kirchlichen und politischen Lager (= Politik- und Gesellschaftsgeschichte), Bonn 1993, 70f.

Politikerengagement aus religiöser Überzeugung

Die Entstehung der deutschen Parteien ist mit den religiösen Überzeugungen einzelner Politiker verbunden. Protestanten und Katholiken handelten aus ihren religiösen Überzeugungen heraus und ohne sich an Parteiprogramme gebunden zu fühlen. Religion, vor allem aber die konfessionelle Zugehörigkeit, stellte Ende des 19. Jahrhunderts eine wesentliche Größe dar. Während katholische Politiker der Zentrumsparterie angehörten, waren Protestanten in liberalen, konservativen und sozialdemokratischen sowie sozialistischen Parteien aktiv.

Das Protestantische in den einzelnen Parteien waren weniger die Programme und stärker ihr politisches Personal.⁹⁵ Unter ihnen befanden sich im 19. Jahrhundert zahlreiche Theologen, die sich aufgrund der sozialen Frage politisch engagierten. Als überzeugter Protestant mit programmatischen Anknüpfungspunkten zur Sozialdemokratie gründete Adolf Stöcker den Christlich-Sozialen Arbeiterverein. In seinen Forderungen stimmte er mit den Sozialdemokraten und Sozialisten überein. Stöcker besuchte die Parteitage der SPD, unterstützte ihre religions- und kirchenkritische Haltung jedoch nicht.⁹⁶ Andererseits wurde seine Vision eines christlichen Sozialismus von der Partei nicht geteilt.⁹⁷ Die von Stöcker gegründete Christlich-Soziale Partei blieb politisch erfolglos.⁹⁸

Ebenfalls im offenen Widerstand zum Kurs seiner Partei sah sich Eduard Bernstein. Er forderte in der Programmdiskussion von 1904, Religion nicht länger als Privatangelegenheit zu behandeln. Sie sei vielmehr eine öffentliche Aufgabe, die politisch geregelt werden müsse.⁹⁹

Die Pfarrer Paul Göhre und Christoph Friedrich traten aus ihrer protestantischen Überzeugung heraus in die SPD ein. Ihr Ziel war es, politische Veränderung innerhalb der gesellschaftlich einflussreichen Sozialdemokratie herbeizuführen. Für beide standen ihr Glaube und ihr Amt als Pfarrer nicht mit dem Sozi-

⁹⁵ Vgl. Freston, Paul, *Protestant political parties. A global survey*, Aldershot 2004, 2f.

⁹⁶ Vgl. Strohm, Kirche, S. 77.

⁹⁷ Vgl. Prüfer, Sebastian, *Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863 - 1890*, Göttingen 2002, S. 13.

⁹⁸ Vgl. Nipperdey, Thomas, *Grundprobleme der deutschen Parteiengeschichte im 19. Jahrhundert*, in: Ritter, Gerhard Albert (Hrsg.), *Die deutschen Parteien vor 1918* (= Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Bd. 62), Köln 1973, S. 108–116; Friedrich, Norbert, „*Die christlich-soziale Fahne empor!*“. Reinhard Mumm und die christlich-soziale Bewegung, Stuttgart / Berlin / Köln 1997, 50f. Einen Überblick zum politischen Einfluss und dem Personal des Christlich-sozialen Volksdienstes, bzw. der Christlich-sozialen Arbeiterpartei findet sich bei: Friedrich, Norbert, „*Die christlich-soziale Fahne empor!*“. Reinhard Mumm und die christlich-soziale Bewegung, Stuttgart / Berlin / Köln 1997, S. 60–114; Kandel, Protestantischer Sozialkonservatismus.

⁹⁹ Vgl. Strohm, Kirche, S. 77.

alismus im Konflikt. Dennoch scheiterten sie. Sie blieben ohne nennenswerten politischen Einfluss und verloren gleichzeitig die Bindung zur Kirche.¹⁰⁰

Die politisch-liberale Bewegung rekrutierte ebenfalls politisch engagierte Theologen. Zu ihnen gehörten beispielsweise Friedrich Naumann, Adolf von Harnack oder Martin Rade.¹⁰¹ Naumann war ein Bindeglied zwischen der sozialen und der liberalen Bewegung. Zwar teilte er die meisten Forderungen der Sozialdemokratie, ihre religionskritische Grundeinstellung hingegen lehnte er ab. In dieser Frage war er sich mit den Kirchen und weiteren religiösen Persönlichkeiten seiner Zeit einig.¹⁰²

„Sich als Protestant aktiv für den Sozialismus, möglicherweise sogar innerhalb der SPD, einzusetzen, war noch über Jahre hin für die meisten evangelischen Christen ausgeschlossen.“¹⁰³

Seitens der katholischen Kirche beäugte man die SPD ebenfalls mit Misstrauen. Glaube und Sozialismus würden zueinander im Widerspruch stehen, wie Papst Pius XI. 1931 in der Enzyklika *Quadragesimo Anno* postulierte formulierte. Es sei „unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein“¹⁰⁴.

2.2.2 Die Auflösung der konfessionellen Parteibindung

Seit dem 19. Jahrhundert prägten die Konfessions- und Religionszugehörigkeit ihrer Mitglieder und Wähler den Charakter der deutschen Parteien. In konfessionell getrennten Lagern standen sich der in der Zentrumspartei organisierte Katholizismus und der in liberalen, sozial-christlichen und konservativen Parteien organisierte Protestantismus gegenüber.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden mit der Christlich Demokratischen Union (CDU) und der Christlich-Sozialen Union (CSU) zwei Parteien mit überkonfessionellen Charakter gegründet. Dennoch war die CDU unter ihrem Vorsitzenden Konrad Adenauer noch stark katholisch geprägt.¹⁰⁵ In der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD) und der Freien Demokratischen Partei (FDP) waren mit Kurt Schuhmacher und Theodor Heuss von Beginn an namenhafte

¹⁰⁰ Vgl. Klein, Protestantismus, S. 56.

¹⁰¹ Vgl. Kandel, Protestantischer Sozialkonservatismus, S. 59–66.

¹⁰² Vgl. Fehlberg, Protestantismus, S. 43.

¹⁰³ Klein, Protestantismus, S. 56.

¹⁰⁴ *Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands, KAB, Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, 8., erw. Aufl., Kvelaer 1992, S. 105.

¹⁰⁵ Vgl. Schmitt, Karl, *Konfession und Wahlverhalten in der Bundesrepublik Deutschland*. Zugl. Habilitationsschrift, Univ. Freiburg i. Br., 1985 (= *Ordo politicus*, Bd. 27), Berlin 1985, S. 39.

Protestanten als Vorsitzende tätig. Die deutsche Wiedervereinigung veränderte schließlich erneut die konfessionellen und religiösen Verhältnisse im deutschen Parteiensystem. Bis heute wird die CDU in den ostdeutschen Bundesländern hauptsächlich von Protestanten gewählt.¹⁰⁶ Seit der Wahl von Angela Merkel steht zum ersten Mal eine Protestantin an der Spitze der Partei.

Doch führen die beschriebenen Veränderungen nun zu einer stärkeren Vermischung der Konfessionen in den Parteien? In der Ablösungsthese wird angenommen, dass in der Gegenwart nicht mehr konfessionelle Unterschiede das Parteiensystem kennzeichnen.¹⁰⁷ Vielmehr würden sich gesellschaftliche Konflikte eher zwischen religiösen und säkularen Interessen herausbilden. Diese Position wird von Studien gestützt, in denen ein Zusammenhang von Kirchgang und Parteizugehörigkeit festgestellt wurde. Wähler, die häufig in die Kirchen gehen, neigen dazu, CDU/CSU und SPD zu wählen. Bündnis 90/Die Grünen und Linke werden dagegen seltener von religiösen Menschen gewählt.¹⁰⁸

Der sinkende Anteil religiöser Menschen an der Gesamtbevölkerung trägt zur Marginalisierung der konfessionellen Lager bei. Kirchentreue Wähler machen nur noch 15 % an der Gesamtbevölkerung aus. Sie stellen eine zahlenmäßig kleiner werdende und dennoch einflussreiche Größe dar. Für die Parteien bleibt diese Wählergruppe interessant, da es sich um eine überaus treue Klientel handelt. Die Wahlbereitschaft unter religiösen Menschen ist ungebrochen hoch.¹⁰⁹

Innerhalb der Gruppe der religiösen Wähler leisten die zunehmende gesellschaftliche Individualisierung und Pluralisierung ihrer Konvergenz Vorschub. Sie sind nicht mehr an eine religiöse Institution und deren politisches Ordnungsbild gebunden. Sie orientieren sich an ihrem sozialen Umfeld und eigenen religiösen Überzeugungen und entscheiden sich aufgrund dessen für eine Partei. Jagodzinski und Quandt zeigen anhand des religiösen Wahlverhaltens in Deutschland, dass eine gesellschaftliche Individualisierung in den 70er Jahren messbar ist und ab den 90er Jahren deutlich zulegt. Die Auflösung fester Sozialkategorien und die Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten gehen mit einer „abnehmenden

¹⁰⁶ Vgl. Wolf, Christof, *Konfessionelle versus religiöse Konfliktlinie in der deutschen Wählerschaft*, in: Politische Vierteljahresschrift, 37. Jg. (1996), H. 4, S. 718.

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁸ Vgl. Minkenberg, Michael, *Party politics, religion and elections in Western democracies*, in: Comparative European Politics, 8. Jg. (2010), H. 4, 396f.; Wolf, Konfliktlinie, S. 731.

¹⁰⁹ Vgl. Roberts, Geoffrey K., *The ever-shallower cleavage*. Religion and electoral politics in Germany, in: Broughton, David / Napel, Hans-Martien ten (Hrsg.), *Religion and mass electoral behaviour in Europe* (= Routledge/ECPR studies in European political science, Bd. 19), London 2000.

Intergruppen- und zunehmenden Intragruppenheterogenität¹¹⁰ einher. Konfession und Religion verlieren an Prognosefähigkeit für den Ausgang einer Wahl.

Nicht mehr Konfession, sondern Kirchgang bzw. individuell erlebte Religion ist die entscheidende Variable bei der Frage nach dem Einfluss von Religion auf das Wahlverhalten. Konfessionelles Wählen ist in den vergangenen 30 Jahren stattdessen zurückgegangen. Der Zusammenhang von Konfession und Wahlabsicht wurde überlagert von einer religiösen Konfliktlinie.

Die Zahl der religiösen Wähler bei Grünen und Linke hat zugenommen, während ihre Bindung zur SPD abnahm. Gleichgeblieben ist nur die Treue religiöser Wähler zu den Christdemokraten.¹¹¹ In einer religiös individualisierten Gesellschaft lohnt es sich für Parteien, die Wähler nicht mehr nur durch Programmatik, sondern vor allem durch religiöse Signale eines Spitzenkandidaten zu gewinnen.¹¹²

Individualisierung und Pluralisierung haben den Boden dafür bereitet, dass Religion in allen Parteien repräsentiert wird, aber auch, dass religiöse Menschen alle Parteien wählen können. Die beiden Kirchen verzichten seit vielen Jahren auf die Möglichkeit, im Vorfeld einer Wahl Empfehlungsschreiben herauszugeben.¹¹³

Einflussreiche Politiker unterschiedlicher Konfessionen gehören unterschiedlichen Parteien an. Dadurch bilden sich „neue Gemeinsamkeiten zwischen engagierten Gläubigen aller Couleur“¹¹⁴. Religion wird durch ihren individuellen Glauben zu einem überparteilichen Verbindungselement. In Abstimmungen zu bioethischen Fragen schließen sich bisweilen Bundestagsabgeordnete unterschiedlicher Fraktionen zusammen und entscheiden nach ihrem religiösen Gewissen. Doch auch säkular denkende Menschen schließen sich über Parteigrenzen hinweg zusammen, wie beispielsweise die Diskussionen im Vorfeld der Rede von Papst Benedikt im Deutschen Bundestag zeigten.¹¹⁵

¹¹⁰ Jagodzinski, Wolfgang / Quandt, Markus, *Wahlverhalten und Religion im Lichte der Individualisierungsthese*, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 49. Jg. (1997), H. 4, S. 763.

¹¹¹ Vgl. Minkenberg, Party Politics, 396f.

¹¹² Vgl. Roßteutscher, Sigrid, *Die konfessionell-religiöse Konfliktlinie zwischen Säkularisierung und Mobilisierung*, in: Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 45 (2012); Huber, John D. / Inglehart, Ronald, *Expert Interpretations of Party Space and Party Location in 42 Societies*, in: Party Politics, 1. Jg. (1995), H. 1, S. 73–111.

¹¹³ Vgl. Roßteutscher, Konfliktlinie, 123f.

¹¹⁴ Ebd., S. 123.

¹¹⁵ Vgl. Bergmann, Rede.

2.2.3 Christdemokratische, religiöse und säkulare Parteien im politischen System der Bundesrepublik Deutschland

Religion und politische Programme

Mit ihrer Gründung 1945 gaben sich die Parteien CDU und CSU ein politisches Leitbild, das auf religiösen Wurzeln beruhte. Im Grundsatzprogramm der CDU ist seitdem der Begriff des christlichen Menschenbildes von zentraler Bedeutung. Es entwickelte sich zu einem Leitbegriff ihrer parteipolitischen Überzeugungen.¹¹⁶ Das christliche Menschenbild leiten CDU und CSU hauptsächlich aus biblischen Traditionen ab, weniger geht es auf direkte biblische Begründungen zurück.¹¹⁷ Mit dem religiösen Bezug verband sie der Wunsch, die Gründung der Bundesrepublik Deutschland auf ein christliches Fundament zu stellen und den Staat gegenüber anti-christlichen und kommunistischen Ideologien zu verteidigen.¹¹⁸

Die programmatische Grundausrichtung der christdemokratischen Parteien ist trotz ihres überkonfessionellen Charakters entscheidend von der katholischen Soziallehre beeinflusst. Diese beruht im Wesentlichen auf den päpstlichen Enzykliken „Rerum Novarum“ und „Quadragesimo Anno“. In diesen Schriften werden das Subsidiaritätsprinzip und das Solidaritätsprinzip (Gemeinwohlgechtigkeit) als Leitlinien christlicher Politik hervorgehoben. Gleichzeitig lehnen sie andere politische Ideologien, wie Sozialismus oder Kommunismus, ab, die aus christlicher Sicht nicht als politische Leitbilder taugen. Sozialistische Überzeugungen wie „Vollbeschäftigung“ oder „Einkommensumverteilung“ sind nicht das erklärte Ziel christlich beeinflusster Politik. Stattdessen stehen die Freiheit des Individuums und der Schutz des privaten Eigentums im Mittelpunkt. Für den erfolgreichen gemeinschaftlichen Zusammenhalt sind familiäre Werte und Gruppeninteressen in der Christdemokratie wichtig.¹¹⁹

Mit ihrem Bezug auf ein christliches Wertefundament ist das Anliegen einer konsensorientierten Mediationspolitik verbunden. Ein übergeordnetes Ziel ihres politischen Programmes bildet die Integration eines möglichst breiten Spektrums

¹¹⁶ Andere christdemokratische Parteien verwenden abweichende Formulierungen wie „christlich inspiriert“ oder „Werte der christlichen Zivilisation“, vgl. Kalyvas, Stathis N. / van Kersbergen, Kees, *Christian Democracy*, in: *Annual Review of Political Science*, 13. Jg. (2010), S. 188.

¹¹⁷ Vgl. van Kersbergen, Kees, *Social Capitalism. A study of Christian democracy and the welfare state*, New York 1995; Esping-Andersen, Gøsta, *The three worlds of welfare capitalism*, Princeton, N.J 1990; Arnold, Markus, *Politik und Ethik in christlicher Verantwortung*, Luzern / Stuttgart 2010, S. 158–161.

¹¹⁸ Vgl. Uertz, Rudolf, *Das christliche Menschenbild in Politik und Politikwissenschaft*, in: Zehetmair, Hans (Hrsg.), *Politik aus christlicher Verantwortung*, Wiesbaden 2007, S. 102.

¹¹⁹ Vgl. Frey, Timotheos, *Die Christdemokratie in Westeuropa*. Der schmale Grat zum Erfolg, Baden-Baden 2009, S. 41.

verschiedener Meinungen. Christdemokratische Parteien sehen es als ihre politische Bestimmung, bei Konflikten zwischen divergierenden Interessen zu vermitteln. Nicht nur im deutschen, sondern auch in anderen Parteiensystemen ergibt sich daraus eine hohe Koalitionsbereitschaft, große politische Kompromissfähigkeit und der Wunsch nach ständiger Regierungsbeteiligung.¹²⁰

Der einzige gemeinsame Bezugspunkt ist in christdemokratischen Parteien das christliche, bzw. allgemeine religiöse Weltbild. Keine Schicht, keine Klasse, keine bestimmte Orientierung wird bevorzugt oder ausgeschlossen. Es stellt sich allerdings die Frage, wie funktional diese innerparteiliche Integration ist. Ist es überhaupt möglich, auf der Grundlage von Religion zu verschiedenen oder gar gegensätzlichen Interessen zu kommen? Stathis N. Kalyvas kommt in seiner Einschätzung über die Christdemokratie zu dem Ergebnis, dass sie in der Konsequenz kein einziges programmatisches Thema unmittelbar vom Religiösen ableiten würde. Vielmehr ständen der Konsens und die Integration aller politischen Strömungen im Mittelpunkt. Christdemokratische Parteien würden zwar religiöse Überzeugungen an den Staat herantragen, gleichzeitig aber zu seiner Säkularisierung, im Sinne einer Entwertung und Entkernung des Religiösen, beitragen.¹²¹

Ein Konflikt zwischen der Integration politischer Meinungen und dem Festhalten am gemeinsamen christlichen Bezug ist scheinbar in der Christdemokratie grundhaft verankert. Seit ihrer Gründung sehen sich CDU und CSU dem Vorwurf ausgesetzt, ihre christliche Grundlage zu vernachlässigen.¹²² Dabei diene das christliche Menschenbild in der Vergangenheit, vor allem in den 1970er Jahren, als Abgrenzung gegenüber der Parteienkonkurrenz.¹²³

Mit Blick auf religiöse Überzeugungen ihrer Wähler zeigt sich, dass christdemokratischen Parteien in Deutschland weiterhin treu vom katholischen Milieu unterstützt werden. Da dessen Stärke jedoch schrumpft, nimmt der Einfluss von Religion auf den Wahlerfolg christdemokratischer Parteien ab. Sie stellt aber noch immer eine wichtige und stabile Basis dar.¹²⁴

Die SPD startete nach 1945 mit einem historisch belasteten Verhältnis gegenüber institutionalisierter Religion. Wie bereits weiter oben gezeigt, tat sich die Sozialdemokratie noch im 19. Jahrhundert sehr schwer, sie als einflussge-

¹²⁰ Vgl. Frey, Timotheos, *Die Christdemokratie in Westeuropa*. Der schmale Grat zum Erfolg, Baden-Baden 2009, 32f.; van Kersbergen, Social Capitalism, S. 55; Zolleis, CDU, S. 66.

¹²¹ Vgl. Kalyvas/ van Kersbergen, Christian Democracy, 187f.

¹²² Vgl. Zollitsch, Robert, *Christlicher Glaube und Politik*, in: Pöttering, Hans-Gert (Hrsg.), *Damit ihr Hoffnung habt, Politik im Zeichen des "C"* (= Eine Veröffentlichung der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V), Sankt Augustin / Berlin 2010, S. 30.

¹²³ Vgl. Liedhegener, Antonius, *"Da capo" im Wahlkampf 2009? Die Unionsparteien und die Debatte um das "C"*, in: Pfeiderer, Georg / Heit, Alexander (Hrsg.), *Sphärendynamik II, Religion in postsäkularen Gesellschaften*, Baden-Baden 2011, 244f.

¹²⁴ Vgl. ebd.

bende Kraft in Staat und Gesellschaft zu akzeptieren. Für August Bebel waren Christentum und Sozialismus so verschieden wie Feuer und Wasser. Allerdings kam die SPD nach dem Zweiten Weltkrieg an den beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland nicht vorbei, da diese in der Bevölkerung ein hohes Ansehen genossen.¹²⁵

Als einer der Ersten erkannte Kurt Schumacher das Gebot der Stunde. Er sprach sich für den Schutz der Religionsausübung aus und sah in der „[...] Unverzichtbarkeit der Religion für die große Gemeinschaft“¹²⁶ den Beitrag der Kirchen und Religionsgemeinschaften für die Gesellschaft. Die neue Offenheit zeigte sich in der SPD auch darin, dass sich bald nach Konstituierung des ersten Bundestags 1949 in der Fraktion ein protestantischer Flügel bildete.

Eine wesentliche Zäsur in der Geschichte der SPD als auch in ihrem Verhältnis zur Religion bildete das Godesberger Programm von 1959. Darin erklärten die Sozialdemokraten ihre Bereitschaft, zukünftig den Status und die Rolle der Kirchen im politischen System der BRD anzuerkennen und mit ihnen in einen Dialog zu treten.¹²⁷ Wolfgang Thierse kommentierte dazu:

„Godesberg, das war – um es kurz und pointiert zu sagen – der Abschied von der Klassenpartei, der Abschied von einer atheistisch geprägten Weltanschauungspartei.“¹²⁸

Die neue Haltung gegenüber der Kirche machte die SPD stärker für Katholiken wählbar, was sich vor allem ab 1965 zeigte.¹²⁹ Auch innerhalb der Parteilite setzte sich die Bereitschaft für eine Mitarbeit in einer der beiden Kirchen durch. So wurde Georg Leber als erstes SPD-Mitglied in das Zentralkomitee deutscher Katholiken gewählt. Unter der Kanzlerschaft von Helmut Schmidt wurde das Verhältnis zwischen SPD und Kirche wiederum angespannter. Der damalige Bundeskanzler betonte zwar weiterhin die Relevanz intensiver Beziehungen, musste aber sowohl die Reform des Paragraphen zum Schwangerschaftsabbruch als auch des Ehescheidungsrechts im Jahre 1976 gegenüber den christlichen Kirchen rechtfertigen.¹³⁰

¹²⁵ Vgl. Wiemeyer, Joachim, *Das Engagement von Christen in politischen Parteien*, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (2009), B14, S. 30.

¹²⁶ Hering, Rainer, *Sozialdemokratie und Kirchen in Deutschland – ein historischer Rückblick*, abrufbar unter: <http://www.spd.de/spd-webapp/servlet/elementblob/457384/content>. Zuletzt geprüft am 09.01.2014. Detaillierte Aspekte zum Verhältnis von Sozialdemokratie und Religion finden sich bei: Thierse, Wolfgang, *So fern – So nah. 150 Jahre Sozialdemokratie und die Kirchen*, Berlin 2013.

¹²⁷ Schmitt, Konfession, S. 71–92.

¹²⁸ Thierse, *So fern*, S. 9.

¹²⁹ Vgl. Schmitt, Konfession, 134f.

¹³⁰ Hering, Sozialdemokratie.

In der Gegenwart kann von wohletablierten Beziehungen zwischen Sozialdemokratie in Deutschland und den Religionsgemeinschaften gesprochen werden. Den Kirchen wird im Grundsatzprogramm von 2007 eine wichtige Rolle in der Zivilgesellschaft zuerkannt. Das schließt ebenfalls die Anerkennung ihres staatskirchenrechtlichen Status ein.¹³¹

Drei Viertel der SPD-Mitglieder sind heute religiös gebunden, von denen Protestanten in der deutlichen Mehrheit sind.¹³²

Das Verhältnis von Liberalismus und Religion war im 19. Jahrhundert ähnlich konfliktbeladen wie im Sozialismus. Angetrieben von den Ereignissen in Frankreich setzten sich deutsche Liberale in der Revolution von 1848 für eine strikte Trennung von Kirche und Staat ein. Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts sah sich dem aufklärerisch-rationalen Denken verpflichtet. Glaubensgemeinschaften und Kirchen galten als „Zwanganstalten“, die der freien Entwicklung des Menschen im Weg stünden.¹³³

Die Gründung der Freien Demokratischen Partei (FDP) nach dem Zweiten Weltkrieg nahm die politische Tradition des Liberalismus des 19. Jahrhunderts wieder auf. Das Verhältnis von Liberalismus und Religion stand dabei ebenfalls kritisch auf dem Prüfstand. Ihre kritische Haltung gegenüber den Kirchen konnte die Partei dabei in den ersten Jahren nach ihrer Gründung nicht überwinden. Gemeinsam mit der SPD lehnte sie in den Beratungen des Parlamentarischen Rats weitergehende Rechte für die Kirchen ab. Im Streit um die Konfessionsschulen in einigen Bundesländern profilierte sich die FDP ebenfalls als Partei, die den Einfluss von Religion begrenzen wollte.¹³⁴

Nach der Gründung der Bundesrepublik 1949 revidierten die Freien Demokraten nach und nach ihre kirchenkritische Haltung, was im Ausdruck vom „Geläuterten Liberalismus“ einen Höhepunkt fand.¹³⁵ Seit den 50er Jahren wurden Beziehungen zu den Kirchen aufgebaut und ihnen Wertschätzung für ihre zivilgesellschaftliche Rolle entgegengebracht. Kritisch blieb die FDP bei der Akzeptanz einer politisierten oder politischen Kirche.¹³⁶ In den Jahren nach ihrer Gründung war vor allem die evangelische Kirche der wichtigste Gesprächspartner der

¹³¹ Ebd.

¹³² Vgl. die Daten der „Deutschen Parteimitgliederstudie“ von 2009: Spier, Tim, *Parteimitglieder in Deutschland*, Wiesbaden 2012, S. 54.

¹³³ Vgl. Esch, Tabea M., *„Freie Kirche im freien Staat“*. Das Kirchenpapier der FDP im kirchenpolitischen Kontext der Jahre 1966 bis 1974 (= Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 157), Tübingen / Münster 2011, S. 14–17.

¹³⁴ Vgl. Joachim Wiemeyer, *Engagement*, S. 30.

¹³⁵ Vgl. Esch, FDP, S. 42. In diesem Zusammenhang wird häufig vom „geläuterten Liberalismus“ gesprochen.

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 48–53.

FPD, während ihr Verhältnis zur katholischen Kirche kühl blieb.¹³⁷ „Vor allem für kirchengebundene Katholiken kam ein politisches Engagement in der FDP zu Beginn der Bundesrepublik nicht in Frage.“¹³⁸ Die Partei setzte sich aus ihrer Sicht nur zurückhaltend für christliche Positionen ein, wie bei den Beratungen zum Grundgesetz im Parlamentarischen Rat deutlich wurde.¹³⁹

In der jüngeren Vergangenheit ist die FDP zu einem streitbaren, aber konstanten Dialogpartner beider Kirchen geworden. Die Partei erkennt den weltanschaulich neutralen Staat und die kooperative Trennung an. Einem aggressiven Laizismus steht sie ablehnend gegenüber. Sie würdigt den Beitrag der Kirchen für die Gesellschaft, ohne eine Religionsgemeinschaft bevorzugen zu wollen.¹⁴⁰ Damit scheinen auch jene Gräben überwunden, die noch 1974 mit dem Thesepapier zur Stellung von Staat und Kirche aufgerissen wurden. Religionspolitische Themen sind jedoch bis heute Auslöser für zahlreiche Debatten und Kontroversen innerhalb der Partei. Diskussionen um die Ablösung von Kirchenleistungen durch den Staat oder die Abschaffung der Kirchensteuer flammen regelmäßig auf.¹⁴¹ Gleichzeitig nehmen die personalen Vernetzungen zwischen Partei und Kirche zu. Mit Philip Rösler wurde 2012 der erste freie Demokrat ins Zentralkomitee der Katholiken gewählt. Ein Jahr später übernahm mit Irmgard Schwätzer eine FDP-Politikerin erstmals den Vorsitz der EKD-Synode.

Bedingt durch ihre Entstehungsgeschichte und die Heterogenität ihrer Mitglieder wird in der Partei Bündnis 90/ Die Grünen das Verhältnis von Religion und Politik kontrovers diskutiert. Vor der Gründung der Grünen waren Christen besonders in Friedens- und Dritte-Welt-Gruppierungen aktiv.¹⁴² Christliche Werte sahen die Mitglieder, die sich vom Beginn in der ökologischen Partei engagierten, vor allem in der Parteinarbeit für sozial Schwache. Die basisdemokratische Struktur der Partei und ihr Engagement zur Bewahrung der Schöpfung

¹³⁷ Vgl. ebd., S. 72–76.

¹³⁸ Joachim Wiemeyer, Engagement, S. 30.

¹³⁹ Vgl. ebd.

¹⁴⁰ Vgl. *Liberale Christen der FDP Bayern, Liberale Leitlinien zum Verhältnis von Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften*, abrufbar unter: <http://www.liberale-christen.de/index.php?newwpID=32306&MtgSession=5edcd268e90fc8c872cbb93d84b94d98>. Zuletzt geprüft am 29.12.2015; *Freie Demokratische Partei, Verantwortung für die Freiheit. Karlsruher Freiheitsthesen der FDP für eine offene Bürgergesellschaft*. Beschluss des 63. Ordentlichen Bundesparteitages der FDP in Karlsruhe am 22. April 2012, Berlin 2012.

¹⁴¹ Vgl. Löbbert, Raoul, *Wie christlich will's die FDP?*, abrufbar unter: <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2011-01/fdp-lindner-kirchensteuer>. Zuletzt geprüft am 29.05.2017.

¹⁴² Vgl. Klein, Markus / Falter, Jürgen W., *Der lange Weg der Grünen*. Eine Partei zwischen Protest und Regierung (= Beck'sche Reihe, Bd. 1504), Originalausgabe, München 2003; Nickels, Christa, *Begründete Hoffnungen ... Bündnisgrüne Politik und christlicher Glaube*, Frankfurt a. M. 1998.

machten die Partei für Christen und konservative Kräfte attraktiv.¹⁴³ Exemplarisch für diese Politikauffassung ist Herbert Gruhl. Aus einem protestantisch-ländlichen Elternhaus stammend, trat er 1978 aus der CDU aus und war in der Folgezeit an der Gründung der Grünen beteiligt.¹⁴⁴ Nach der Wiedervereinigung Deutschlands und der Fusion mit der Oppositionspartei Bündnis 90 traten zahlreiche politisch engagierte Kirchenmitglieder der ehemaligen DDR in die Partei ein.

Heftige Konflikte zwischen Partei und Kirche brachte Anfang der 90er Jahre die gesetzlichen Neuregelungen zum Schwangerschaftsabbruch.¹⁴⁵ Aufgrund der liberalen Haltung der Partei erklärte der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), Kardinal Höffner, die Grünen seien für Christen nicht wählbar.¹⁴⁶ Trotz dieser Differenzen bestehen zwischen katholischer Kirche und Partei auch Gemeinsamkeiten, wie etwa zu Sachfragen der Entwicklungspolitik oder beim Klimaschutz.¹⁴⁷

Seit einigen Jahren finden regelmäßige Gespräche zwischen DBK und der Parteispitze statt. Am Katholikentag 2004 in Ulm nahmen die Grünen zum ersten Mal teil und organisierten einen Empfang.

Mit Winfried Kretschmann ist erstmals ein Grüner Mitglied im Zentralkomitee deutscher Katholiken (ZdK).¹⁴⁸ Zusätzlich ging im Jahre 2012 von einer Gruppe von Mandatsträgern eine Initiative für verbesserte Beziehungen zur katholischen Kirche aus. In einem gemeinsamen Positionspapier wird die Einheit in Hinblick auf den gemeinsamen katholischen Glauben hervorgehoben.

„Gerade als Politikerinnen und Politiker wissen wir, dass Politik nicht Erlösung im Hier und Jetzt liefern kann – und Kirche nicht politischer Akteur, sondern Gemein-

¹⁴³ Vgl. Raschke, Joachim, *Die Grünen*. Wie sie wurden, was sie sind, Köln 1993, S. 706.

¹⁴⁴ Vgl. Mende, Silke, *Nicht rechts, nicht links, sondern vorn*. Eine Geschichte der Gründungsgrünen (= Ordnungssysteme - Studien zur Ideengeschichte der Neuzeit, Bd. 33), München 2011, 73f.

¹⁴⁵ Vgl. Joachim Wiemeyer, *Engagement*, S. 31.

¹⁴⁶ Vgl. Raschke, Grünen, S. 707.

¹⁴⁷ Vgl. Evangelische Nachrichtenagentur idea e.V., *Wo sich Grüne und katholische Bischöfe einig sind: Bioethik*, abrufbar unter: <http://www.idea.de/politik/detail/wo-sich-gruene-und-katholische-bischoefe-einig-sind-bioethik-9247.html>. Zuletzt geprüft am 06.01.2016; *Bundesgeschäftsstelle Bündnis 90/Die Grünen, Katholische Bischöfe und GRÜNE machen sich für Willkommenskultur stark*, abrufbar unter: <https://www.gruene.de/ueber-uns/katholische-bischoefe-und-gruene-machen-sich-fuer-willkommenskultur-stark.html>. Zuletzt geprüft am 06.01.2015.

¹⁴⁸ Vgl. Hoischen, Oliver, *Durchs Klösterle in die Politik*. Die Grünen und die Kirche, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.11.2007.

schaft von Glaubenden ist. Aber gerade deshalb haben wir große Hoffnung, dass der begonnene Dialog unsere Kirche stärkt.“¹⁴⁹

Mit dem liberalen Protestantismus kann die Partei ebenfalls eine gewisse Schnittmenge aufweisen. So übten grüne Politiker wie etwa Katrin Göring-Eckardt in der Vergangenheit Spitzenpositionen in der evangelischen Kirche aus. Viele Teilnehmer des Deutschen Evangelischen Kirchentages rechnen sich den Wählern von Bündnis 90/Die Grünen zu.¹⁵⁰ Die Mehrheit der grünen Wähler ist allerdings nicht religiös, so wie auch die Mehrheit der Parteimitglieder nicht religiös gebunden ist.¹⁵¹

Das Verhältnis zwischen Religion, Kirche und der Linken stellt sich als historisch schwer belastet dar. Die ideologischen Wurzeln der Partei reichen bis ins 19. Jahrhundert und die religionskritischen Strömungen von Kommunismus und Sozialismus zurück. In der DDR war die Staatspartei SED für die Einschränkung kirchlicher Freiheit und Unterdrückung von Christen verantwortlich. Nach dem Ende der SED versuchte ihre Nachfolgepartei PDS, die Partei des demokratischen Sozialismus, das dunkle Kapitel ihrer Geschichte aufzuarbeiten. Zu einem vollständigen Schuldeingeständnis der Partei oder einem tiefgreifenden Aussöhnungsprozess kam es allerdings nicht.¹⁵²

Die Partei ist heute um eine positive Darstellung ihres religiösen Selbstbildes bemüht. So wird beispielsweise das Verhältnis von Sozialismus und Christentum in einem neuen Licht gezeigt.¹⁵³ Seitens der Kirche bleiben diese Bemühungen fruchtlos. Einige Kirchenvertreter weisen darauf hin, dass aufgrund der mangelnden Aufarbeitung weiterhin Vorbehalte an einer Zusammenarbeit mit der Linken bestehen würden.¹⁵⁴ Aus der Perspektive ihrer politischen Positionen

¹⁴⁹ Schick, Gerhard u.a., *"Der Geist Gottes wohnt in uns (1.Kor 3.16)"*. Ein Beitrag zum Dialog mit der Katholischen Kirche, abrufbar unter: http://www.josef-winkler.de/fileadmin/user_upload/pdf/2012/Echter_Aufbruch.pdf. Zuletzt geprüft am 16.01.2014.

¹⁵⁰ Vgl. Pickel, Gert / Messerschmidt, Lydia / Jaeckel, Yvonne, *Gemeinsam oder Einsam*. Aktualisierter Teilbericht zur empirisch-soziologischen Untersuchung der Teilnehmer des 33. Deutschen Evangelischen Kirchentages, Leipzig 2013, S. 22.

¹⁵¹ Vgl. Probst, Lothar, *Bündnis 90/Die Grünen (Grüne)*, in: Decker, Frank / Neu, Viola (Hrsg.), *Handbuch Parteienforschung*, Wiesbaden 2013, S. 167; Schmitt, Konfession, S. 216; Spier, Parteimitglieder, S. 54.

¹⁵² Vgl. *PDS, Positionen der PDS zu Gläubigen, Religionen, Kirchen und Religionsgemeinschaften*, abrufbar unter: <http://www.die-linke.de/partei/geschichte/urspruenge-politischer-positionen-der-linken/positionen-der-pds-zu-glaebigen-religionen-kirchen-und-religionsgemeinschaften/>. Zuletzt geprüft am 14.01.2014.

¹⁵³ Vgl. Prinz, Sebastian, *Die programmatische Entwicklung der PDS*. Kontinuität und Wandel der Politik einer sozialistischen Partei, Wiesbaden 2010, 147.

¹⁵⁴ Vgl. Prinz, Sebastian, *Das Verhältnis der Linkspartei zu den Kirchen und Religionsgemeinschaften und die kirchenpolitische Position der Partei*, abrufbar unter: <http://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/deutschlandarchiv/53950/linke-und-kirchen>. Zuletzt geprüft am 13.01.2014.

bestehen dagegen Schnittmengen zur evangelischen Kirche, wie in einer jüngst veröffentlichten Studie gezeigt werden konnte.¹⁵⁵ Dieses weiß die Partei durchaus zu nutzen, wie sie in jüngsten Wahlkämpfen zeigt. Mit Aussagen von Papst Franziskus auf den Wahlplakaten versucht sie die Allgemeingültigkeit ihrer politischen Positionen zu unterstreichen.¹⁵⁶

Das meinungspolitische Spektrum innerhalb der Partei ist in Bezug auf Religion weit gespannt. Es gibt eine kleinere Anzahl aktiver Christen in der Partei. Für sie sind die Kirchen verlässliche Partner einer politischen Zusammenarbeit. Der deutlich größere Teil der Parteimitglieder vertreten dagegen eine laizistische Staatsauffassung, in der Religion keine öffentlichen Aufgaben wahrnehmen soll.¹⁵⁷ Diese Haltung fand im Parteiprogramm von 2011 ihren Niederschlag.¹⁵⁸

Fast vier Fünftel der Parteimitglieder sind konfessionslos. Vor der Fusion mit der Wahlalternative Arbeit und soziale Gerechtigkeit (WASG) 2007 gehörten 97 % keiner Konfession an. Die Wähler der Linken sind deutlich säkularer als der Bevölkerungsdurchschnitt. Die kleine Zahl an religiösen Wähler kommt hauptsächlich aus dem Protestantismus.¹⁵⁹

Personelle Verflechtungen zwischen Parteien und Religionsgemeinschaften

Wie im letzten Kapitel über die Parteien gezeigt wurde, bestehen zwischen Religionsgemeinschaften und politischen Parteien strukturelle und inhaltliche Verbindungen. In keiner anderen größeren deutschen Partei ist Religion ähnlich stark verankert wie in CDU und CSU. Die Gründung der Unionsparteien ist untrennbar mit christlichen Grundeinsichten verknüpft,¹⁶⁰ während die Parteien SPD, Linke, FDP und Bündnis 90/Die Grünen auf eher säkularen Überzeugungen fußen. Davon getrennt lassen sich auf der Ebene des politischen Personals Schnittmengen zwischen allen Parteien und Religion darstellen.

¹⁵⁵ Thieme, Daniel / Liedhegener, Antonius, „Linksaußen“, *politische Mitte oder doch ganz anders?* Die Positionierung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im parteipolitischen Spektrum der postsäkularen Gesellschaft, in: Politische Vierteljahresschrift, 56. Jg. (2015), H. 2.

¹⁵⁶ *Die Welt*, Linke will Landtagswahl mit Papst-Konterfei gewinnen, abrufbar unter: <http://www.welt.de/regionales/rheinland-pfalz-saarland/article151588662/Linke-will-Landtagswahl-mit-Papst-Konterfei-gewinnen.html>. Zuletzt geprüft am 29.02.2016.

¹⁵⁷ Vgl. Schenker, Frank, *Laizismus- und Säkularismusdebatten in den bundesdeutschen Parteien*, in: Zeitschrift für Politik, 61. Jg. (2014), H. 2, 213f.

¹⁵⁸ Vgl. *DIE LINKE, Programm der Partei DIE LINKE*, Berlin 2012, S. 56.

¹⁵⁹ Vgl. Spier, Parteimitglieder, S. 54.

¹⁶⁰ Vgl. Hürten, Heinz, *Der Beitrag Christlicher Demokraten zum geistigen und politischen Wiederaufbau und zu europäischen Integration nach 1945*. Bundesrepublik Deutschland, in: Becker, Winfried / Morsey, Rudolf (Hrsg.), *Christliche Demokratie in Europa, Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 1988, S. 216.

Das Zentralkomitee deutscher Katholiken und die Synode der EKD sind die Laienvertretungen der beiden großen christlichen Kirchen. Die Synode der EKD besteht aus insgesamt 126 Mitgliedern. Das Kirchenparlament setzt sich zur Hälfte aus Laien und Geistlichen zusammen. Eine überwiegende Mehrheit von 106 Synodalen wird von den 20 Gliedkirchen entsandt. Die übrigen 20 Mitglieder werden vom Rat der EKD unter besonderer Berücksichtigung ihrer Persönlichkeit in das Kirchenparlament berufen. Diese Praxis wurde vom Rat in der Vergangenheit immer wieder genutzt, um sowohl ausgeschiedene als auch aktive Politiker in die EKD-Synode zu berufen. Darunter befinden sich mit Hermann Gröhe, Günther Beckstein und Peter Seißer drei christdemokratische Politiker. Vier Synodale sind aktive oder ausgeschiedene SPD-Amts- oder -Mandatsträger. Die FDP wird durch zwei Personen in der Synode vertreten, Bündnis 90/Die Grünen stellen ein Mitglied. Ein politischer Vertreter der Linken wurde bisher nicht in die Synode berufen.¹⁶¹ Das konservative Lager ist nach diesen Zahlen gegenüber den linken Parteien in der Unterzahl.¹⁶²

Das Zentralkomitee deutscher Katholiken besteht aus 230 Mitgliedern. Davon werden 181 Mitglieder aus den Diözesanräten und den katholischen Organisationen in Deutschland entsandt. 45 Mitglieder des ZdK werden hinzugewählt. Unter ihnen ist die Persönlichkeit und die gesellschaftliche Stellung ausschlaggebend. Von allen parteigebundenen Amts- oder Mandatsträgern des ZdK gehören auf Bundes- oder Landesebene 29 den Unionsparteien an. In der SPD haben vier Personen eine Mitgliedschaft, Philipp Rösler ist einziges Mitglied aus den Reihen der FDP. Die Grünen sind mit vier Parteimitgliedern im ZdK vertreten. Von der Linken wurde bisher kein Politiker in das Gremium gewählt.¹⁶³ In der Gesamtschau zeigt sich eine deutliche Mehrheit der CDU/CSU-Politiker. SPD und Grüne sind gleichstark vertreten, ein Umstand, der mit der schwierigen Geschichte beider Parteien zur katholischen Kirche erklärbar ist. Unter den aktiven Politikern befinden Regierungsmitglieder auf Bundes- und Landesebene.

Ein Blick auf die bundesdeutsche Geschichte zeigt, dass deutsche Spitzenpolitiker bereits zu früheren Zeiten konfessionell stark gebunden waren. Der erste Bundeskanzler Konrad Adenauer war überzeugter Katholik, der spätere Bundespräsident Gustav Heinemann eine auffällige Persönlichkeit des Protestantismus. Die Bundeskanzler Helmut Schmidt und Helmut Kohl gehörten ebenfalls

¹⁶¹ Vgl. Tabelle A1: Parteigebundene Mitglieder im ZdK und der EKD-Synode

¹⁶² Die beschriebene Kräfteverteilung zeigte sich 2013 bei der Wahl eines neuen Präses. Der konservative CSU-Politiker Günther Beckstein erhielt nicht genügend Stimmen für den Vorsitz der Synode. Stattdessen wurde mit der FDP-Politikerin Irmgard Schwaetzer eine Kompromisskandidatin gewählt. Vgl. Stürzenhofecker, Michael, *Ex-FDP-Politikerin wird Vorsitzende der EKD-Synode*, abrufbar unter: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2013-11/irmgard-schwaetzer-ekd-synode>. Zuletzt geprüft am 09.06.2016.

¹⁶³ Vgl. Tabelle A1: Parteigebundene Mitglieder im ZdK und in der EKD-Synode

zu jenen Politikern, deren konfessionelle Bindung bekannt war. Die konfessionelle Zugehörigkeit im 17. Deutschen Bundestag entspricht im Wesentlichen dem Bevölkerungsdurchschnitt.¹⁶⁴ Zwischen den Fraktionen gibt es jedoch ein deutliches Gefälle. In der CDU/CSU-Bundestagsfraktion sind 94 % konfessionell gebunden. In den anderen Fraktionen sind es jeweils nur unter 60 %.¹⁶⁵

Unter den ostdeutschen Politikern ist die konfessionelle Bindung gegenüber ihrer Wählerschaft deutlich höher. Aus der Friedensbewegung kommend, politisierten sie sich im kirchlichen Umfeld. Unter den ersten Bundes- und Landtagsabgeordneten aus Ostdeutschland waren zahlreiche Theologen.¹⁶⁶ Bis heute fällt die Kirchenbindung unter ihnen deutlich höher als im Bevölkerungsdurchschnitt aus. Während unter den Abgeordneten zwei Drittel einer der großen Kirchen angehören, war es in der Bevölkerung nur jeder Vierte. Viele von ihnen üben politische Spitzenämter aus.¹⁶⁷

Religiöse Inszenierung im Wahlkampf

Der Fixpunkt eines modernen Wahlkampfes ist die politische Kommunikation. Überzeugende Kampagnen und gute Kandidatendarstellung entscheiden über Erfolg und Misserfolg am Wahltag und damit über den Stimmengewinn und letztlich über die zur Verfügung stehende politische Macht.

„Wahlkämpfe sind eine besondere Form politischer Kommunikation. Durch den Wahltag sind sie zeitlich befristet und folgen einem klareren Ziel als andere Kampagnen, nämlich dem, ein möglichst gutes Wahlergebnis zu erzielen.“¹⁶⁸

In der Wahlkampfführung ist eine „systemübergreifende Konvergenzentwicklung im Verhältnis von Politik und Medien“¹⁶⁹ zu beobachten. Die beiden Bereiche Politik und Medien bewegen sich aufeinander zu. Politik passt sich bestimmten Regeln der Medienlogik an. Politische Inhalte werden in mediengerechter Form präsentiert und am Kriterium der Aufmerksamkeit ausgerichtet. Wie in den aktuellen Wahlkämpfen deutlich wird, gelten Personalisierung, Emotionalisie-

¹⁶⁴ Vgl. Kintz, Melanie, *Die Berufsstruktur der Abgeordneten des 17. Deutschen Bundestages*, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen (2010), H. 3.

¹⁶⁵ Vgl. *Deutscher Bundestag, Angaben zur Konfession*, abrufbar unter: https://www.bundestag.de/abgeordnete18/mbd_zahlen/konfession/260136. Zuletzt geprüft am 31.05.2017.

¹⁶⁶ Vgl. Schmitt, Karl, *Kirchenangehörige Parlamentarier in den neuen Bundesländern nach dem Systemumbruch*, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen, 37. Jg. (2006), H. 1, S. 62.

¹⁶⁷ Vgl. Hähmig, Anne, *Ossiland in Christenhand*, abrufbar unter: <http://www.zeit.de/2015/38/osten-politiker-christen>. Zuletzt geprüft am 28.01.2016.

¹⁶⁸ Jarren, Otfried / Donges, Patrick, *Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft*. Eine Einführung (= Studienbücher zur Kommunikations- und Medienwissenschaft), 3., grundl. überarb. u. aktual. Aufl., Wiesbaden 2011, S. 221.

¹⁶⁹ Sarcinelli, Ulrich, *Politische Kommunikation in Deutschland*. Medien und Politikvermittlung im demokratischen System, 3., erw. und überarb. Aufl., Wiesbaden 2011, 231f.

rung und Eventisierung in der Politikvermittlung als besonders aufmerksamkeitsrelevant.¹⁷⁰

Wird die Aufmerksamkeit des Wählers auf eine einzelne Person gelenkt, lassen sich politische Themen und Inhalte leichter vermitteln. Persönlichkeiten werden besser erinnert als Themen oder politische Argumente. Mit der steigenden Prominenz eines Politikers lässt sich die Aufmerksamkeit für seine Person noch weiter erhöhen.¹⁷¹ Gleichzeitig werden ihm Glaubwürdigkeit und Vertrauen entgegengebracht. Personalisierung bedeutet eine Entpolitisierung des Wahlkampfes. Die Kandidaten werden in eher unpolitischen Kontexten dargestellt.

„Diese Vermenschlichung sucht gerade politische Inhalte zu umgehen und unpolitische Motive anzusprechen.“¹⁷²

In der politischen Berichterstattung versprechen jene Aktivitäten Erfolg, bei denen sich ein Politiker von seiner menschlichen Seite zeigen kann. Human Touch-Elemente berühren die Emotionen des Wählers. Die Privatisierung setzt auf persönliche Nähe zwischen Politiker und Bürger. In der menschlichen Seite des Politikers finden sich die Wähler wieder. In seiner beruflichen Rolle hingegen ist er Teil des politischen Systems und damit weniger interessant.¹⁷³

In der amerikanischen Literatur gibt es seit einigen Jahren eine systematische Beschäftigung mit religiöser Inszenierung in der Politik und dem religiösen Image von Politikern. David Domke und Kevin Coe haben die religiöse Inszenierung anhand des amerikanischen Wahlkampfes untersucht und verschiedene Strategien identifiziert.¹⁷⁴ Demnach wählen Kandidaten für ihre Wahlkampfauftritte religiöse Orte. Sie treten in Kirchen, Moscheen oder Tempeln auf und inszenieren sich als religiöse Personen. Eine ähnliche Wirkung erreichen Politiker, wenn sie sich mit religiösen Führern treffen. Im politischen System der USA bieten Veranstaltungen zur Würdigung von Präsidenten gute Gelegenheiten, um religiöse Botschaften zu senden. Sie sind für religiöse Gruppen von hoher Bedeutung. In Deutschland eignen sich besondere Ansprachen zu christlichen Feiertagen, um ein christliches Bekenntnis zu geben.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 233f.

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 242.

¹⁷² Schoen, Harald, *Wahlkampfforschung*, in: Falter, Jürgen W. / Schoen, Harald (Hrsg.), *Handbuch Wahlforschung*, Wiesbaden 2005, S. 507.

¹⁷³ Vgl. Holtz-Bacha, Christina, *Parteien und Massenmedien im Wahlkampf*, in: Alemann, Ulrich von / Marschall, Stefan (Hrsg.), *Parteien in der Mediendemokratie*, Wiesbaden 2002, 48f.

¹⁷⁴ Vgl. Domke/ Coe, *God strategy*.

¹⁷⁵ Vgl. die Untersuchung zu den Weihnachtsansprachen der Bundespräsidenten von Hasse, Edgar S., *„Ein gesegnetes Fest“*. Zivilreligiöse Dimensionen in den Weihnachtsansprachen der Bundespräsidenten, in: *Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen*, 74. Jg. (2011), H. 12.

Glaubwürdigkeit und Vertrauen stellen wichtige Faktoren zur Bestimmung des politischen Erfolgs dar.¹⁷⁶ Sie tragen zur Wählerbindung jenseits rationaler Überlegungen und politischer Argumente bei. Politische Meinungen werden vom Wähler auch ohne ihre vollständige Prüfung akzeptiert, wenn ihnen ein Politiker vertrauenswürdig erscheint. Zur Stärkung der Glaubwürdigkeit eines Politikers steuern religiöse Werte bei. Ein damit verbundenes großes gesellschaftliches Engagement und ein hohes Moralbewusstsein erhöhen die politische Glaubwürdigkeit.

2.3 Zivilreligion und zivilreligiöse Elemente

Die Betrachtung religiöser Rede ist nicht nur aus Sicht der Parteienforschung oder der Debatten zu Säkularisierung oder Individualisierung relevant. Mit dem theoretischen Konzept der Zivilreligion werden die Selbstzeugnisse auf Elemente untersucht, die für ein konsensuales und verbindendes Gottesbild stehen und so wiederum gesellschaftliche Funktionen erfüllen können.

2.3.1 *Zivilreligiöse Ideen in der Antike und Frühen Neuzeit*

Zivilreligion in der Antike

Die Wurzeln einer Ziviltheologie, wie die Zivilreligion im römischen Staat bezeichnet wird, reichen bis in die Antike zurück. Das Konzept bezeichnet religiöse Rituale, die innerhalb der römischen Staatsreligion an öffentlichen Kultstätten praktiziert wurden. Die Verbindung aus staatlichen Handlungen und privatem Glauben ermöglichte dem Staat die Kontrolle über die Religion.¹⁷⁷

Das Verhältnis von Staat und Kirche in der römischen Antike war seit der Konstantinischen Wende durch das christliche Religionsverständnis geprägt. Die zivilreligiösen Handlungen waren allein auf christliche Werte und Normen bezogen. Das konsensuale Gottesbild und die Integrationskraft modernerer Zivilreligionskonzepte spielten noch keine Rolle. In der Antike findet sich hauptsächlich die begriffliche Wurzel der Zivilreligion.¹⁷⁸

Zu den ersten Kritikern zur römischen Form der Zivilreligion gehört Augustinus. Er befürchtete eine Instrumentalisierung der Religion durch den Staat.

¹⁷⁶ Vgl. Schoen, Wahlkampfforschung.

¹⁷⁷ Vgl. Bizeul, Yves, *Glaube und Politik*, Wiesbaden 2009, S. 101.

¹⁷⁸ Vgl. Hildebrandt, Mathias, *Zivilreligion und politische Kultur*, in: Schieder, Rolf (Hrsg.), *Religionspolitik und Zivilreligion* (= Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, Bd. 20), Baden-Baden 2001, S. 43.

Die überweltliche Religion würde in ihrem absoluten Wahrheitsanspruch relativiert und dem Willen der Menschen unterstellt.¹⁷⁹

Zivilreligion bei Jean-Jacques Rousseau

Eine weitere geschichtliche Etappe für das Konzept der Zivilreligion findet sich in der Zeit der Aufklärung bei Jean-Jacques Rousseau. Sein Ziel bestand darin, jede Form eigenständiger Religion der staatlichen Gewalt unterzuordnen. Er sah in der Autonomie, die das Christentum durch die Lehre vom himmlischen Bürgerrecht vertritt, einen Loyalitätskonflikt mit dem weltlichen Staat. Zwar würden sich Christen aus biblischem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit generell dem Staat unterordnen. Einen noch höheren Gehorsam würden sie im Falle eines Loyalitätskonflikts allerdings Gott entgegenbringen. Dass Christen sich damit nicht ausschließlich dem Staat unterordnen, stellte für Rousseau ein Stabilitätsproblem dar.

Aus dieser Konstellation heraus entwickelte Rousseau seine Vorstellung einer Zivilreligion. Der Bürger sollte verpflichtet werden, sich einer irdisch verhafteten Heiligkeit zu unterwerfen – im Sinne Rousseaus die Sakralität eines vom staatlichen Souverän ausgehandelten Gesellschaftsvertrags.¹⁸⁰ In ihm sind die Normen und Werte festgelegt, die der Staat für eine gesellschaftsumschließende Religion vorgibt. Zu diesen Werten zählten die Existenz einer allmächtigen und allgegenwärtigen Gottheit, ein Leben nach dem menschlichen Tod, die Belohnung oder Bestrafung im Jenseits aufgrund der Bewertung des irdischen Lebens und die sakrale Geltung des Gesellschaftsvertrages und seiner Gesetze.¹⁸¹

Rousseau weist als Erster auf das integrative Potential zivilreligiöser Elemente hin und bezieht sich dabei vor allem auf ein nichtexklusives und allgemeines Gottesbild. Nach seiner Vorstellung soll die Verfassung den Rang eines heiligen Vertrages erhalten. Alle Menschen, die sich als Staatsbürger verstehen und die Verfassung anerkennen, werden zu Mitgliedern der Zivilreligion.

Rousseaus Zivilreligion baut auf der erzwungenen Teilnahme auf. Ein freiwilliger Verzicht ist für den verfassungstreuen Bürger nicht möglich. Religions-

¹⁷⁹ Vgl. Schieder, Rolf, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* (= Edition Suhrkamp, Bd. 2195), Frankfurt a. M. 2001, 82ff.

¹⁸⁰ Vgl. Rousseau, Jean-Jacques, *Der Gesellschaftsvertrag* (= Röderberg-Taschenbuch, Bd. Bd. 65), 3. Aufl., (1977 rev. Fassung), Köln 1988, S. 151.

¹⁸¹ Vgl. Kleger, Heinz / Müller, Alois, *Vorwort zur 2. Auflage: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens*, in: Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hrsg.), *Religion des Bürgers, Zivilreligion in Amerika und Europa; mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens* (= Soziologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 14), 2., erg. Aufl., Münster 2004, S. III.

freiheit, die Freiheit von einer bestimmten oder für eine bestimmte Religion, wird nicht gewährt.¹⁸²

2.3.2 Amerikanische Zivilreligion

Als geistiger Vater der Theorie über die amerikanische Zivilreligion wird Robert Bellah angesehen.¹⁸³ Doch vor ihm hatte bereits Robin William die Existenz des gesellschaftlichen Glaubens in Amerika als „common faith of Americans“ beschrieben. Er hatte ähnlich wie Bellah die integrative Bedeutung von Religion in den USA vor Augen. Spätere Autoren schufen Begriffe wie „social religion“ oder „Religion of the Republic“.¹⁸⁴ Es war jedoch Bellahs Verdienst, mit dem Begriff der Zivilreligion die politische und gesellschaftliche Präsenz von Religion in den USA zu bestimmen.¹⁸⁵

Religiöse Überzeugungen bilden das verbindende Element der amerikanischen Nation, deren politische Kultur bis in die Gegenwart religiös durchwoben ist. Nahezu alle Amerikaner haben eine Vorstellung von Gott. Sie verbindet der gemeinsame Glaube an eine höhere Autorität, die über den irdischen Vorgängen steht und als letzte moralische Instanz herangezogen werden kann.¹⁸⁶ Für die amerikanischen Zivilreligion sind drei Grundannahmen maßgeblich: Die Rolle des Präsidenten, Die Bedeutung von Symbolen und die Vergewisserung der eigenen Geschichte.

Der Präsident ist eine zentrale Figur der amerikanischen Zivilreligion. Er erfüllt seine zivilreligiöse Funktion, wenn er eine religiös gefärbte Sprache verwendet. Er steht für Sehnsüchte und Hoffnungen, die mit religiösen Überzeugungen verbunden sind.

In ihren Reden kommunizieren amerikanische Präsidenten ein allgemeines und konsensuales Gottesbild, das von keiner Religion exklusiv beansprucht wird. Selbst Präsidenten mit einem christlichen Glauben beließen es bei der Erwähnung Gottes, ohne ihre spezifischen Glaubensvorstellungen zu erwähnen. In seiner Amtsantrittsrede vom 20. Januar 1961 sprach Präsident John F. Kennedy nicht von einem spezifischen katholischen Glauben, sondern einem Gott, an den

¹⁸² Vgl. Lübke, Hermann, *Staat und Zivilreligion*. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hrsg.), *Religion des Bürgers, Zivilreligion in Amerika und Europa*; mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens (= Soziologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 14), 2., erg. Aufl., Münster 2004, S. 197.

¹⁸³ Vgl. Bellah, Robert N., *Civil Religion in America*, in: *Deadalus*, 96. Jg. (1967), H. 1

¹⁸⁴ Vgl. die Übersicht bei: Schieder, Rolf, *Civil Religion*, Gütersloh / München 1987, 31ff.

¹⁸⁵ Bellah, Robert N., *American Civil Religion in the 1970s*, in: Stevenson, W. Taylor (Hrsg.), *A creative recovery of American tradition, Some cultural and counter-cultural issues* (= Anglican theological review supplementary series, Bd. 1), Evanston 1973, S. 8.

¹⁸⁶ Vgl. Bellah, *Civil Religion*, S. 7.

alle Bürger gemeinsam glauben. Er, der höhere Souverän, garantiert den Bürgern ihre Menschenrechte und Menschenwürde.¹⁸⁷ Die Figur des Präsidenten, der als „Vermittler zwischen Gott und den Menschen“¹⁸⁸ auftritt, findet sich seit dem 20. Jahrhundert in den Redestücken amerikanischer Präsidenten.¹⁸⁹

Zu den grundlegenden Bestandteilen einer Zivilreligion gehört weiterhin die Akzeptanz gemeinsamer politischer Symbole, denen eine religiöse Bedeutung zugeschrieben wird.

„This public religious dimension is expressed in a set of beliefs, symbols, and rituals that I am calling the American civil religion.“¹⁹⁰

Einige dieser Symbole sind die Achtung vor der amerikanischen Flagge, die Freiheitsglocke und das Bekenntnis zu den Werten der Verfassung.¹⁹¹ An zivilreligiösen Feiertagen, wie dem Memorial Day und dem National Day of Prayer, gedenkt und vergewissert sich die amerikanische Nation ihrer Einheit.¹⁹² Zu den Symbolen der amerikanischen Zivilreligion gehören zudem die Verfassung der USA und ihre Unabhängigkeitserklärung. Sie gelten als heilige Dokumente.¹⁹³ Sie sind ein Teil des Sendungsbewusstseins, mit dem sich die Vereinigten Staaten für die weltweite Verbreitung ihrer demokratischen, politischen und religiösen Prinzipien einsetzen.

„Today, many people in the United States think of the country as having a special mission and providing an example to the world.“¹⁹⁴

Die amerikanische Geschichte dient der Zivilreligion in den USA als wichtige Grundlage. Sie beginnt mit der Abfahrt der Pilgram Fathers aus dem alten Euro-

¹⁸⁷ Vgl. ebd., S. 1.

¹⁸⁸ Pierard, Richard V. / Linder, Robert D., *Civil religion & the presidency*, Grand Rapids, Mich 1988, S. 25.

¹⁸⁹ Vgl. Stüwe, Klaus, *Die Inszenierung des Neubeginns*. Antrittsreden von Regierungschefs in den USA, Großbritannien, Frankreich und Deutschland. Zugl. Habilitationsschrift, Univ. Eichstätt-Ingolstadt, 2004, Wiesbaden 2004, S. 97–100.

¹⁹⁰ Bellah, *Civil Religion*, S. 4.

¹⁹¹ Vgl. Corbett/ Corbett, *Politics*, S. 22.

¹⁹² Präsident George Washington initiierte am 26. November 1789 den „Day of public thanksgiving and prayer devoted to ,the service of the great and glorious Being who is the beneficent Author of all the good that was, that is, or that will be.“ Vgl. Washington, George, *Thanksgiving Proclamation*. Issued by President George Washington, at the request of Congress, on October 3, 1789, abrufbar unter: <http://www.heritage.org/initiatives/first-principles/primary-sources/washingtons-thanksgiving-proclamation>. Zuletzt geprüft am 20.02.1014.

¹⁹³ Vgl. Bellah, Robert N., *Die Religion und die Legitimation der Amerikanischen Republik*, in: Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hrsg.), *Religion des Bürgers, Zivilreligion in Amerika und Europa*; mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens (= Soziologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 14), 2., erg. Aufl., Münster 2004, S. 51.

¹⁹⁴ Corbett/ Corbett, *Politics*, S. 38.

pa und der Ankunft in der neuen Welt.¹⁹⁵ Die Staatengründung hatte ihre biblische Entsprechung im Auszug des Volkes Israels aus Ägypten.¹⁹⁶ Gott als der oberste Richter lenkt das Leben der Menschen nach seiner Vorherbestimmung.¹⁹⁷ Die Existenz der ganzen Nation ist gerechtfertigt durch einen über ihr stehenden Gott.¹⁹⁸ Der amerikanische Bürgerkrieg wird aus der Perspektive der Zivilreligion als Bewährungsprobe des Glaubens gedeutet. Das Leben, vor allem aber der Tod von Präsident Abraham Lincoln wurden zum Symbol der Zivilreligion.¹⁹⁹ Er machte ihn zum Erlöser, der die Nation wieder vereint. Im 20. Jahrhundert zeigte sich die amerikanische Zivilreligion vor allem an der Präsidentschaft John F. Kennedys und seiner Rede von den „neuen Grenzen“ (New Frontier). Durch das Attentat 1963 erneuerte Kennedy das national-religiöse Opfer der amerikanischen Nation.²⁰⁰ Alle amerikanischen Präsidenten, die auf ihn folgten, setzten die Tradition der amerikanischen Zivilreligion mit jeweils eigenen Deutungen fort.²⁰¹ Dazu lässt sich ebenfalls die „Zivilreligion des Ökonomischen“ zählen, wie sie US-Präsident Donald Trumps vertritt.²⁰²

¹⁹⁵ Vgl. Geisperger, Petra, *In göttlicher Mission*. Die amerikanische Zivilreligion in den Reden von George W. Bush. Zugl.: Diplomarbeit, Europa-Univ. Frankfurt (Oder), 2003 (= Diplomica, Bd. 22), Marburg 2005.

¹⁹⁶ Bellah, Robert N., *Zivilreligion in Amerika*, in: Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hrsg.), *Religion des Bürgers, Zivilreligion in Amerika und Europa*; mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens (= Soziologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 14), 2., erg. Aufl., Münster 2004, S. 27.

¹⁹⁷ Der Begriff der „Vorherbestimmung“ (providentia die) ist eng mit puritanischen und calvinistischen Gedanken einer gottgelenkten Geschichte verbunden und hat damit die Vorstellungen von Zivilreligion merklich beeinflusst. In der amerikanischen Politik wird der Begriff besonders bei Abraham Lincoln thematisiert. Vgl. Schröter, Ralf, *Tagungsbericht Lincoln und die Religion*. Das Konzept der Nation unter Gott, abrufbar unter: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3037>. Zuletzt geprüft am 25.02.2014.

¹⁹⁸ Vgl. Bellah, *Legitimation*, S. 50.

¹⁹⁹ Vgl. Bellah, *Zivilreligion*, S. 29.

²⁰⁰ Vgl. ebd., S. 32–35.

²⁰¹ Vgl. Taylor, Charles, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1568), Deutsche Erstausg., 1. Aufl., Frankfurt a. M. 2002, S. 66.

²⁰² Biazza, Jakob, *Wie Trump in seiner Rede das Volk definiert*, abrufbar unter: <http://www.sueddeutsche.de/kultur/us-praesident-wie-trump-in-seiner-rede-das-volk-definiert-1.3342823>. Zuletzt geprüft am 29.05.2017.

2.3.3 Zivilreligion in Deutschland

Zivilreligion in den USA und der BRD im Vergleich ihrer Entstehungsfaktoren

Wie im letzten Abschnitt dargestellt, spielt die historische Dimension eine wichtige Rolle für die Konzeption der amerikanischen Zivilreligion. Die amerikanische Geschichte hatte einen starken Einfluss auf ihre Entstehung. Es stellt sich die Frage, ob Zivilreligion ausschließlich im politischen System der USA bestimmt werden kann. Als Ende der 1970er Jahre Robert Ballahs Ansatz in Deutschland rezipiert wurde, war es bereits eine Herausforderung, den auf die amerikanische Kultur bezogenen Begriff der Civil Religion ins Deutsche zu übersetzen. Rolf Schieder gebrauchte 1987 noch die amerikanische Bezeichnung Civil Religion.²⁰³ Später schwenkte er jedoch auf den deutschen Begriff Zivilreligion ein, der sich mittlerweile durchzusetzen scheint. Für ihren Sammelband, der bis heute als Standardwerk zur deutschen Zivilreligion gilt, wählten Kleger und Müller den Titel „Religion des Bürgers“. Doch dieser Übersetzungsvorschlag konnten sich nicht in der deutschen Forschung durchsetzen.²⁰⁴

Neben Übersetzungsschwierigkeiten werden inhaltliche Probleme bei der Transformation des Begriffes in den deutschen Kontext deutlich. Die Ausgangsbedingungen für die Entstehung einer Zivilreligion sind in Deutschland andere als in den USA. Aus der Erfahrung des Kulturkampfes zog sich Religion von der politischen Bühne zurück. Ein privates Religionsverständnis war für die Gründungsväter der Bundesrepublik selbstverständlich, auch wenn ihre konfessionelle Zugehörigkeit bekannt war. Als allgemeiner Konsens galt der Grundsatz, dass „Religion in die Kirchen, nicht ins Parlament gehört“²⁰⁵.

Die Stellung der Kirchen im politischen System ist in Deutschland anders geregelt als in den USA. Während in Deutschland Staat und Kirche in einzelnen

²⁰³ Vgl. Schieder, Civil Religion.

²⁰⁴ Der Begriff „Bürgerreligion“ ist als Abgrenzung zu den „Politischen Religionen“ zu verstehen und weniger eine begriffliche oder inhaltliche Übersetzung von „Civil Religion“ ins Deutsche. Vgl. Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hrsg.), *Religion des Bürgers*. Zivilreligion in Amerika und Europa; mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens (= Soziologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 14), Münster 2004. Zu den begrifflichen Abgrenzungen des Begriffs „Zivilreligion“ siehe ausführlich: Kleger, Heinz / Müller, Alois, *Einleitung: Bürgerliche Religion, Religion des Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsreligion, Kulturreligion*, in: Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hrsg.), *Religion des Bürgers, Zivilreligion in Amerika und Europa*; mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens (= Soziologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 14), 2., erg. Aufl., Münster 2004; Müller, Marion G., *Politische Liturgie*. Zum symbolischen Moment politischen Handelns in westlichen Demokratien, in: Kremp, Werner (Hrsg.), *Religion und Zivilreligion im Atlantischen Bündnis* (= Atlantische Texte, Bd. 14), Trier 2001, S. 60; Vögele, Wolfgang, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland* (= Öffentliche Theologie, Bd. 5), Gütersloh / Heidelberg 1994, S. 222–234.

²⁰⁵ Schieder, Religion, S. 127.

Bereichen kooperieren, sind die Bereiche in den USA vollständig getrennt. Die amerikanischen Religionsgemeinschaften sind unabhängig vom Staat, während die kooperative Trennung in Deutschland die Kirchen in begrenztem Umfang in die Staatsaufgaben einbindet.²⁰⁶

In den USA glauben über 90 % der Bevölkerung an einen Gott. In Deutschland stieg nach der Wiedervereinigung der Anteil konfessionsloser Menschen auf ein Drittel. Es scheint fraglich, ob sich eine gesellschaftsübergreifende Zivilreligion etablieren kann, wo gerade zwei Drittel einer Religionsgemeinschaft angehören. Schließlich ist Zivilreligion auf eine breite Trägerschicht unter der Bevölkerung angewiesen.²⁰⁷

Das Verhältnis zur eigenen Nation ist zwischen Deutschland und den USA ebenfalls unterschiedlich ausgeprägt. Der Glaube an die Nation ist in den USA deutlich ausgeprägter, während in Deutschland, aufgrund der Erfahrungen des Nationalsozialismus, Patriotismus eher verhalten ausgedrückt wird. Der Ideologie des Nationalsozialismus, der selbst ein quasi-religiöser Charakter bescheinigt wird, führte zur Skepsis an einer nationalen Religion selbst unter demokratischen und liberalen Voraussetzungen. Daher ist auch die Übertragung der amerikanischen Zivilreligion in den deutschen Kontext nicht ohne größere Schwierigkeiten möglich. Rolf Schieder vermutet nicht zu Unrecht, dass „[...] mit einer Zivilreligion nach amerikanischem Muster kaum zu rechnen ist.“²⁰⁸ Zu würdigen sind trotz dieser eher pessimistischen Einschätzung jene Arbeiten, die sich in jüngerer Zeit am Konzept der Zivilreligion in theoretischer und empirischer Forschung abgearbeitet haben.²⁰⁹

Die deutsche Zivilreligion als eigenständiges theoretisches Konzept

Trotz der Schwierigkeiten, die eine Übersetzung des Konzepts in den deutschen Kontext mit sich bringt, lassen sich zivilreligiöse Phänomene in Deutschland darstellen und beschreiben. Einschlägig bekannt ist die Definition von Hermann Lübke. Demnach sind zivilreligiöse Phänomene

²⁰⁶ Vgl. ebd., 133f.

²⁰⁷ Vgl. ebd., S. 119–133.

²⁰⁸ Ebd., S. 133.

²⁰⁹ Vgl. u.a. Ziegert, Richard, *Zivilreligion. Der protestantische Verrat an Luther*. Wie sie in Deutschland entstanden ist und wie sie herrscht, München 2013; Hammer, Stefanie / Herold, Maik, *Zivilreligion in Deutschland?* Transzendenz und Gemeinsinnsstiftung in den Trauerri-tualen der Bundeswehr, in: Pickel, Gert (Hrsg.), *Religion und Politik im vereinigten Deutschland, Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?* (= Politik und Religion), Wiesbaden 2013; Herms, Eilert, *Kirche in der Gesellschaft*, Tübingen 2011; Hasse, Edgar S., *Weihnachten in der Presse* (= Studien zur christlichen Publizistik, Bd. 19), Erlangen / Greifswald 2010.

„[...] Bestände religiöser Kultur, die in das politische System integriert sind, die somit auch den Religionsgemeinschaften nicht als ihre interne Angelegenheit überlassen bleiben, in dieser Charakteristik Bürger auch in ihrer religiösen Existenz an das politische Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimiert sichtbar machen“²¹⁰.

Lübbe erwähnt die Verbindung von Religion und politischem System. Zivilreligion ist an bestehende politische Institutionen, beispielsweise den Bundestag oder den Bundespräsidenten, gebunden. Es gehören außerdem das Grundgesetz und die festgeschriebenen Feiertage in Deutschland dazu. Die politischen Institutionen erhalten durch die Zivilreligion eine religiöse Zuschreibung, die ebenfalls die politische Kultur eines Landes umfasst.

„Civil Religion ist derjenige Teil der politischen Kultur, in dem es um Sinn- und Letztbegründungsfragen geht. Unter den Antwortversuchen auf die Sinnfrage sind nicht nur kognitive Überzeugungen und Theorien zu verstehen. Dazu gehören auch die 'Selbstverständlichkeiten' der politischen Kultur, die zum Beispiel in unhinterfragten Symbolen und Riten zum Ausdruck kommen.“²¹¹

Zivilreligion ist nach der Vorstellung von Lübbe ein wichtiger Faktor bei der Legitimation politischer Institutionen. Sie besitzt das Potential, die Bürger eines Staates an ihr Gemeinwesen zu binden. Sind politische Institutionen und Repräsentanten in letzter Instanz religiös akzeptiert, dann sind sie auch legitimiert. Es wäre also nach Lübbe nicht notwendig, politische Institutionen aus vernünftigen Gründen zu unterstützen, solange sie religiös anerkannt sind.²¹²

Ohne religiösen Konsens ist keine Zivilreligion denkbar. Wolfgang Vögele und Rolf Schieder weisen auf die Zentralität des Konsenses in der Theorie der Zivilreligion hin:

„Eine Gesellschaft bedarf um ihres Zusammenhalts willen der zentripetalen Kräfte, also eines gewissen identitätsstiftenden Konsenses, der in der Identitätsstiftung auch legitimatorisch wirkt.“²¹³

„[E]s zeichnet diese religiösen und theologischen Gehalte des politischen Diskurses aus, daß sie auf einen möglichst weitgehenden Konsens unter den Staatsbürgern ausgelegt sind.“²¹⁴

Von einer Vermittlung konsensualer und religionsübergreifender Gottesvorstellungen hört man im deutschen Zivilreligionsdiskurs jedoch nur selten etwas.²¹⁵ Das mag an der vergleichsweise hohen Zahl jener Menschen liegen, die

²¹⁰ Lübbe, Staat, S. 196.

²¹¹ Schieder, Civil Religion, S. 22.

²¹² Vgl. Lübbe, Staat, S. 206; Hildebrandt, Zivilreligion, S. 52.

²¹³ Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik, S. 245.

²¹⁴ Ebd., S. 18. (Hervorhebung im Original).

²¹⁵ Vgl. auch ebd., S. 175.

in Deutschland keiner Religion angehören. Für den Bestand einer Zivilreligion ist ein Mindestmaß an gemeinsamen Glaubensbekenntnissen unerlässlich.²¹⁶

Hinzu kommt, dass die Existenz der großen Kirchen in Deutschland religionsübergreifende Gottesvorstellungen unnötig macht. In einer weniger pluralen Gesellschaft wie der deutschen, erscheint der Aspekt der religiösen Integration eher unwichtig.

Wie bereits im deutsch-amerikanischen Vergleich angedeutet, ist Zivilreligion eng mit dem Begriff der Nation verbunden. Für jeden Staatsbürger, egal mit welcher Herkunft, soll sie zugänglich sein.²¹⁷ Es ist aber durchaus davon auszugehen, dass es vom Millieu abhängt, wie empfänglich jemand für zivilreligiöse Elemente ist.²¹⁸ Thomas Hase unterstreicht diesen Aspekt, unabhängig seiner empirischen Evidenz in Deutschland:

„Als Zivilreligion bezeichne ich einen besonderen Fall von Volksreligion. Zivilreligion nenne ich jene Religion, welche nicht von einer beliebigen sozialen Gruppe, sondern von einem größeren gesellschaftlichen Verband, einem Reich, einem Staat oder einer Nation getragen wird.“²¹⁹

Gemeinsame Überzeugungen, Symbole und Handlungsweisen sind für Niklas Luhmann Hauptbestandteile der deutschen Zivilreligion.²²⁰ Sie beruhen auf gesellschaftlichen Grundwerten, die durch Verfassung und Religion bereitgestellt werden und dadurch eine deutsche Zivilreligion konstituieren. Zivilreligiöse Symbole wirken der gesellschaftlichen Differenzierung einer Gesellschaft entgegen und bilden einen integrativen und unverzichtbaren Bestandteil.²²¹ In Luhmanns Zivilreligionskonzept steht das Ziel im Vordergrund, das Potential von

²¹⁶ Vgl. Schieder, Rolf, *Zivilreligion als Diskurs*, in: Schieder, Rolf (Hrsg.), *Religionspolitik und Zivilreligion* (= Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, Bd. 20), Baden-Baden 2001, S. 15.

²¹⁷ Vgl. Luhmann, Niklas, *Grundwerte als Zivilreligion*. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in: Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hrsg.), *Religion des Bürgers, Zivilreligion in Amerika und Europa*; mit einem neuen Vorwort: *Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens* (= Soziologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 14), 2., erg. Aufl., Münster 2004, S. 190.

²¹⁸ Die Studie wurde von der Evangelischen Akademie Loccum in Zusammenarbeit mit der Universität Hannover 1995 durchgeführt. Das Konstrukt Zivilreligion wird darin durch drei Hauptcharakteristika bestimmt: Das allgemeine und unverbindliche Reden über Gott, eine Religiosität, die moralisch unverbindlich aufgefasst wird und die Verwendung von christlich gefärbter Sprache in der Politik. Vgl. Vögele, Wolfgang, *Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft*, in: Schieder, Rolf (Hrsg.), *Religionspolitik und Zivilreligion* (= Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, Bd. 20), Baden-Baden 2001, S. 191.

²¹⁹ Hase, Thomas, *Zivilreligion* (= Religion in der Gesellschaft, Bd. 9), Würzburg / Leipzig, S. 78. (Hervorhebung im Original).

²²⁰ Vgl. Schieder, *Civil Religion*, S. 21.

²²¹ Vgl. Luhmann, *Grundwerte*, S. 185.

Religion auszuschöpfen. Dazu bedürfe es der Kommunikation einer generalisierten Vorstellung von Religion als Moral und Werteorientierung.²²²

Empirische Phänomene einer Zivilreligion in Deutschland

Symbole gehören zur Grundlage jeder politischen Kommunikation. Sie reduzieren Komplexität und komplexe Inhalte auf ihre wesentlichen Merkmale.²²³ Sie werden ein Bestandteil der Zivilreligion, wenn sie dazu beitragen, „[...] den Sinnhorizont eines Gemeinwesens zu konstruieren“²²⁴. Sie manifestieren sich in Bildern, Gesten, Ritualen oder an Gegenständen. Symbole können ebenfalls durch Worte transportiert werden.²²⁵ So enthalten beispielsweise die Reden von Politikern zivilreligiöse Elemente.

Zivilreligion anhand von politischen Reden lässt sich vor allem für die USA nachweisen. Doch auch in Deutschland deuten die Reden der ranghöchsten Politiker auf eine deutsche Zivilreligion hin. In seiner Fernsehansprache vor dem Tag der deutschen Wiedervereinigung, am 2. Oktober 1990, sprach Helmut Kohl am Ende die Worte: „Gott segne unser deutsches Vaterland.“²²⁶ Der damalige deutsche Bundeskanzler sprach ein zivilreligiöses Bekenntnis, indem er Gott um seinen Segen für das deutsche Volk bat – eingerahmt vom historischen Ereignis der Deutschen Einheit, die selbst als zivilreligiöses Phänomen aufgefasst werden kann.

Der erste deutsche Bundespräsident Theodor Heuss verlieh seinem Amt als Staatsoberhauptes eine zivilreligiöse Bedeutung. In seiner Antrittsrede zitierte er ein bekanntes Bibelwort:

„Im Bewußtsein meiner Verantwortung vor Gott trete ich dieses Amt an. Indem ich es übernehme, stelle ich dieses Amt und unsere gemeinsame Arbeit unter das Wort des Psalmisten: ‚Gerechtigkeit erhöht ein Volk.‘“²²⁷

Empirisch deduktiv ermittelte Wolfgang Vögele die zivilreligiöse Charakteristik der Reden von Bundespräsident Richard von Weizsäcker in den Jahren 1989 und 1990. Er kam zu dem Ergebnis, dass Weizsäckers Elemente einer Zivilreligion verwendet. Der ehemalige deutsche Bundespräsident gebrauchte religiöse Verweise hauptsächlich indirekt und in der Konjunktivform.²²⁸

²²² Vgl. ebd., S. 175–181.

²²³ Vgl. Müller, Marion G., *Parlament und politische Liturgie*, in: Schieder, Rolf (Hrsg.), *Religionspolitik und Zivilreligion* (= Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, Bd. 20), Baden-Baden 2001.

²²⁴ Schieder, *Civil Religion*, S. 21.

²²⁵ Hase, *Zivilreligion*, S. 85.

²²⁶ Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik*, S. 27.

²²⁷ Heuss, Theodor, *Der Staatsmann* (= Die großen Reden / Theodor Heuss, Bd. 1), Tübingen 1965, S. 91.

²²⁸ Vgl. Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik*, S. 25.

Eine wiederkehrende Form zivilreligiöser Äußerungen bilden die Weihnachtsansprachen des Bundespräsidenten. Als Staatsoberhaupt ist er der höchste Repräsentant der Bundesrepublik Deutschland. Die Ansprachen enthalten regelmäßig zivilreligiöse Elemente. Es werden biblische Begriffe wie „Krippe“ oder „Stern von Bethlehem“ verwendet, von der „Menschwerdung Gottes“ gesprochen und am Ende Segenswünsche erteilt.²²⁹

Zivilreligiöse Elemente zeigen sich ebenfalls bei Amtseinführung deutscher Bundeskanzler und ihrer Minister. Sie legen beim Amtsantritt einen Eid auf die Verfassung ab. Nach Grundgesetz Art. 56 Abs. 2 schließt der Amtseid wahlweise den religiösen Bezug „So wahr mir Gott helfe“ ein. Er wurde mit der Ausnahme des Sozialdemokraten Gerhard Schröder bisher von allen deutschen Bundeskanzlern geleistet. Alle von Bundeskanzlerin Angela Merkel 2013 ernannten Bundesminister den Amtseid mit religiöser Schlussformel.²³⁰

Die Präambel des Deutschen Grundgesetzes und mehrere Landesverfassungen setzen die Existenz Gottes und/oder eines Schöpfers voraus. Die Verbindung von Verfassung und Religion lässt sich als zivilreligiös charakterisieren, weil sie auf ein religionsübergreifendes Gottesbild verweist. Im Text des Grundgesetzes heißt es: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...]“.²³¹

Politiker, die sich im Wahlkampf um ein politisches Mandat befinden, haben demgegenüber keine repräsentative Funktion. Doch auch Wahlkampfreden können zivilreligiöse Elemente enthalten. So können sprachliche Konstruktionen aus Nation und Glauben auf eine Zivilreligion hinweisen. Es können auch Bezüge zum besonderen religiösen Schicksal der deutschen Nation sein, der Auserwählung des Volkes oder Gottes Fügung in der Geschichte, wie etwas am Beispiel der deutschen Wiedervereinigung. Zu zivilreligiöser Rhetorik im Wahlkampf gehört es außerdem, wenn Politiker von einem allgemeinen Gottesbild sprechen. Der Name Gottes wird ohne konfessionelles Bekenntnis angerufen. Das schließt im deutschen Fall nicht aus, dass Bezüge aus dem christlichen Kontext hergestellt werden. Dazu gehören „Freiheit“, „Menschenwürde“, „Verantwortung“ oder „Nächstenliebe“.²³² Auch sie können in den Reden so eingeflochten werden, dass sie ohne ein explizites Bekenntnis zu einer bestimmten Religion oder Konfession auskommen.

²²⁹ Vgl. Hasse, Weihnachten, S. 457.

²³⁰ Vgl. o.A., „So wahr mir Gott helfe“ – Große Koalition der Christen, in: DIE WELT vom 18.12.2013, S. 1.; Müller, Marion G., *Eid und Ehre*. Politische Eidesleistungen zwischen christlicher Tradition und zivilreligiösem Bekenntnis, in: Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred / Behr, Hartmut (Hrsg.), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, Wiesbaden 2001.

²³¹ GG, Präambel.

²³² Vgl. Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik, S. 26.

Zivilreligiöse Elemente sind in der politischen Kultur schließlich anhand der Trauerfeiern sichtbar, die für im Ausland getötete Soldaten abgehalten werden. Seit 2008 finden diese in der Mitte der deutschen Öffentlichkeit statt. Dafür werden Kirchen in der Nähe von Bundeswehrstandorten ausgewählt und die Trauerfeiern erhalten einen neuen Sinn als Trauergottesdienste. Der kirchliche Rahmen führt zu einer Durchmischung religiöser und politischer Symbolik. Die Politiker verwenden in ihren Reden eine zivilreligiöse Rhetorik.²³³ Anhand der Trauergottesdienste, aber auch ganz allgemein, lässt sich ein gesteigertes gesellschaftliches Interesse an öffentlichen Gottesdiensten beobachten. Durch ihre öffentliche Liturgie vergewissert sich die Gesellschaft ihrer Funktionsfähigkeit. Es sind „zivilreligiöse Feiern, die kontrafaktisch die Intaktheit des Gemeinwesens zeremoniell zur Darstellung bringen (sollen).“²³⁴

2.3.4 Zusammenfassende Überlegungen zur Existenz einer Zivilreligion in Deutschland

Auf einige Kritikpunkte der Auseinandersetzung mit dem Konzept der Zivilreligion soll im Folgenden eingegangen werden. So wird Zivilreligion in der gegenwärtigen Diskussion vor allem anhand empirischer und theoretischer Konstrukte beschrieben. Es sind beispielsweise der universalistische Gottesbegriff im Grundgesetz, die Verwendung unspezifischer religiöser Symbole im öffentlichen Raum und der Glaube an die eigene Nation. Die aufgezählten Phänomene sind Indizien, jedoch keine nachweislichen Belege einer Zivilreligion.

Die Unschärfe der Zivilreligionstheorie in Deutschland ist in diesem Zusammenhang keine Hilfe. Trotz der Bemühungen um Definitionsangebote bleibt sie in Deutschland ein eher diffuses Modell.²³⁵ Unstrittig ist, dass sie keine traditionelle Religion ergibt. Ob sie den klassischen Religionen gleichwertig ist, scheint fraglich. Vielmehr stellt sie ein „religionstheoretisches Postulat“²³⁶ dar.

²³³ Vgl. Hammer/ Herold, Zivilreligion, S. 113–120.

²³⁴ Vgl. Fechtner, Kristian / Klie, Thomas, *Riskante Liturgien*. Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, in: Fechtner, Kristian / Klie, Thomas (Hrsg.), *Riskante Liturgien, Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, Stuttgart 2011, S. 13.

²³⁵ Vgl. Hase, Zivilreligion, S. 209.

²³⁶ Vgl. Schieder, Rolf, *Säkularisierung oder Modernisierung von Religion?* Zivilreligion als Religion nach der Aufklärung, in: Henningsen, Bernd (Hrsg.), *Politik, Religion und Gemeinschaft, Die kulturelle Konstruktion von Sinn* (= Die kulturelle Konstruktion von Gemeinschaften im Modernisierungsprozeß, Bd. 10), Baden-Baden 2005, S. 19; Schieder, Religion, 203ff.; Schwarke, Christian, *"Demokratie/Civil Religion"*, in: Dunde, Siegfried Rudolf (Hrsg.), *Wörterbuch der Religionssoziologie*, Gütersloh 1994.

Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, enthalten Reden von deutschen Spitzenpolitikern zivilreligiöse Elemente. Im empirischen Teil der vorliegenden Arbeit werden daher die ausgewählten Selbstzeugnisse auf zivilreligiöse Elemente geprüft.

2.4 Die Persistenz von Religion in der postsäkularen Gesellschaft

Der Begriff und das Konzept der postsäkularen Gesellschaft werden seit Jürgen Habermas' Friedenspreisrede in der Wissenschaft diskutiert. Die Rede fand damals unter dem Eindruck der Ereignisse des 11. September statt. Habermas versuchte bereits darin eine Antwort zu finden, wie die säkulare Öffentlichkeit mit religiösen Phänomenen umgehen sollte. Einer seiner Vorschläge ist die Übersetzung religiöser Rede in säkulare Sprache. Sie kommt in den untersuchten Selbstzeugnissen vor und daher kommt Habermas' Reflexionen eine hohe Erklärungskraft für die Beantwortung der Forschungsfrage zu.

2.4.1 Definition des Begriffs „postsäkular“

Die Theorie der postsäkularen Gesellschaft knüpft an die weiter oben ausgeführte Theorie der öffentlichen Religion und die Säkularisierungsthese an. Wie ist es möglich, dass Religion eine solche öffentliche Aufmerksamkeit erreicht, wenn weithin die Vorstellung einer weit fortgeschrittenen Säkularisierung die Wahrnehmung von Religion bestimmt? Habermas spitzt diesen scheinbaren Widerspruch zu, indem er vom Fortbestehen der Religion bei gleichzeitig anhaltender Säkularisierung ausgeht.²³⁷ Er bezeichnet diesen Zustand als postsäkular und meint damit, dass Religion im Zuge der Modernisierung nicht verschwindet, sondern fortbesteht. Institutionalisierte Religion büßt zwar an Substanz ein, in veränderter Form besteht sie jedoch fort und behauptet sich in der Öffentlichkeit. Eine zwar säkularisierte, aber nicht vollständig säkulare Gesellschaft kann die fortbestehende Religion nicht ignorieren, sondern muss sich auf ihre Dauerhaftigkeit einstellen. Nach Habermas lässt sich Religion nicht auf private Überzeugungen beschränken. Ihnen muss in der Öffentlichkeit ein Platz eingeräumt werden. Sie finden über die religiöse Rede ihren Weg in die säkulare politische Öffentlichkeit. Aussagen, die auf religiösen Überzeugungen aufbauen, werden jedoch nicht ohne Probleme von der säkularen Öffentlichkeit aufgenommen. Es erscheint sehr wahrscheinlich, dass sie von säkularen Menschen nicht verstanden werden. Habermas zeichnet also in seiner Theorie das Bild zweier Sphären, die

²³⁷

Vgl. Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M. 2001, S. 13.

ohne Übersetzung nicht miteinander kommunizieren können. Allerdings lebt die politische Öffentlichkeit vom Austausch der Argumente. Habermas fordert also Übersetzungsanstrengungen, um die religiöse Rede für alle Menschen verfügbar zu machen.

Durch die Chance auf Übersetzung ihrer religiösen Argumente bietet sich für Menschen die Möglichkeit, mit dem ganzen Gewicht ihrer religiösen Überzeugung an der politischen Willensbildung teilzunehmen und Einfluss auf die Formulierung von Gesetzen auszuüben. Übersetzungen stellen nicht nur für religiöse, sondern auch für nicht-religiöse Menschen eine Möglichkeit dar, sich politisch zu beteiligen.

Doch nicht nur für religiöse Menschen ist die Einladung zur Artikulation ihrer religiösen Überzeugungen hilfreich. Der säkulare Staat profitiert ebenfalls vom Fortbestand der Religion in der Öffentlichkeit. Sie schafft Voraussetzungen, die der Staat nicht erzwingen kann. Er könnte ohne die moralische Substanz der Religion nicht existieren.²³⁸ Sie ist nicht zuletzt für den Erhalt der Freiheit der Menschen wichtig. Religion füllt in der postsäkularen Gesellschaft die „normative Lücke im säkularisierten Verfassungsstaat[.]“²³⁹.

Der wiederentdeckte Wert religiöser Argumente für Diskurse in der politischen Öffentlichkeit stellt die zentrale Idee der postsäkularen Gesellschaft dar. Der Staat kann nicht auf die Sichtweise religiöser Menschen verzichten. Der technische und wissenschaftliche Fortschritt verlangt nach Antworten, die allein durch eine säkulare politische Vernunft nicht befriedigend gegeben werden können. Der Glaube an Gott entzieht sich der menschlichen Verfügbarkeit und kann dadurch neue Impulse geben. Religiöse Sprache speist sich aus einer anderen Quelle als der Vernunft. Habermas ist davon überzeugt, dass das semantische Potential der monotheistischen Weltreligionen für die Gesellschaft wertvoll ist.

²³⁸ Vgl. Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung*, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.), *Recht, Staat, Freiheit*, Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1991 [1967], 112f. Die Kontroverse über die Art von vorpolitischen Grundlagen des Staates wurde u.a. zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger geführt. Habermas sieht keine Notwendigkeit für eine stärkere Legitimationsbasis des liberalen Staates. Über Vernunft und Religion, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 2005, S. 50.) Das moralische Vorbild für das Gemeinwesen stammt demnach aus dem Naturrecht, dass einen Schöpfergott kennt. Vgl. Werkner, Ines-Jacqueline, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates bei Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger*, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft, 17. Jg. (2007), H. 2, 382ff.

²³⁹ Esterbauer, Reinhold, *Der "Stachel eines religiösen Erbes"*. Jürgen Habermas' Rede über die Sprache der Religion, in: Langthaler, Rudolf / Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.), *Glauben und Wissen*, Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, S. 300.

Trotz Säkularisierung ist es besonders in moralischen Fragen noch nicht ausgeschöpft.²⁴⁰ Daher sollte sich die postsäkulare Gesellschaft mit religiösen Argumenten auseinandersetzen.²⁴¹

Der Denkansatz der Habermas'schen postsäkularen Gesellschaft beruht auf der Vorstellung, dass Religion in der Gegenwart an Bedeutung zunimmt. Die Gesellschaft lässt ihre säkulare Zeit hinter sich und wird postsäkular. Dabei ist fraglich, ob die deutsche Gesellschaft jemals säkular war. Wenn vom Fortbestehen der Religion die Rede ist, wäre Religion bereits vorhanden, wie Robert Speamann und andere behaupten. Habermas meint hingegen nicht die „Rückkehr der Religion“. Vielmehr skizziert er einen Gesellschaftszustand, der mit einer fortschreitenden Säkularisierung, bei gleichzeitigem Fortbestehen der Religion, rechnet.²⁴² Ein Vergleich mit einer vorherigen Zeit hoher gesellschaftlicher Religiosität scheint daher unangebracht. Eine sich säkularisierende Öffentlichkeit ist weit von den vorausgeklärten Zuständen entfernt. Das Szenario einer „Wiederkehr von Religion“ ist im Begriff „postsäkular“ nicht enthalten. Allerdings ist den Kritikern insofern Recht zu geben, dass postsäkular missverständlich aufgefasst werden kann. Das Präfix „post“ meint eine neue Zeit nach der säkularen Zeit. Nur wenn es in der Vergangenheit eine säkulare Gesellschaft gab, dann kann es streng genommen auch eine postsäkulare Gesellschaft geben.²⁴³ Doch was bedeutet eine säkulare Gesellschaft genau? Ist der Begriff erst bei einem vollständigen Verschwinden von Religion gültig, dann hat es bisher keinen solchen Zustand gegeben. Ist jedoch lediglich die Abnahme institutioneller Religion gemeint, so bleibt offen, wie weit diese zurückgehen muss. Durch den anhaltenden Rückgang von institutioneller Religion ist weiterhin nur von Säkularisierung, aber nicht von einer säkularisierten Gesellschaft auszugehen.

Wird unter Säkularisierung nicht der Bedeutungsrückgang der institutionellen Religion verstanden, sondern ihre Begrenzung im religiös neutralen, säkula-

²⁴⁰ Vgl. Habermas, Jürgen, *Religion in der Öffentlichkeit*. Kognitive Voraussetzungen für den "öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.), *Zwischen Naturalismus und Religion*, Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005a, 136f.

²⁴¹ Vgl. Habermas, Jürgen, *Texte und Kontexte*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1992, S. 131.

²⁴² Vgl. Speamann, Robert, *Postsäkulare Gesellschaft*, in: Schweidler, Walter (Hrsg.), *Postsäkulare Gesellschaft*, Perspektiven interdisziplinärer Forschung, Freiburg / München 2007, 65f.

²⁴³ Vgl. Joas, Hans, *Braucht der Mensch Religion?* Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004, S. 123; Philipp, Thomas, *Gesellschaft und Religion*. Eine kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Zeitdiagnose der postsäkularen Gesellschaft, in: Berliner Journal für Soziologie, 19. Jg. (2009), H. 1, 64f.; Casanova, José, *Die Erschließung des Postsäkularen*. Drei Bedeutungen von "säkular" und deren mögliche Transzendenz, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.), *Postsäkularismus*, Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs (= Normative orders, Bd. 7), Frankfurt a. M. / New York 2015.

ren Staat, ist „postsäkular“ ebenfalls unklar. So wird nicht etwa der säkulare Staat hinterfragt, sondern vielmehr sein „säkularistisches Selbstverständnis“. Das Postulat von einer klaren Trennung zwischen Staat und Religion wäre damit nicht aufrechtzuerhalten und „postsäkular“ würde eine gesteigerte Kooperation zwischen Staat und Kirche bedeuten.²⁴⁴ In diesem Punkt hinterlässt der Begriff „postsäkular“ also ebenfalls offene Fragen. Während er in Bezug auf die politische Gesellschaft anschlussfähig ist, lässt er sich nur schwer auf den Staat anwenden.²⁴⁵

Kritische Kommentare gibt es schließlich im Hinblick auf den Beitrag, den Religion in einer postsäkularen Gesellschaft leisten sollte. Joachim Höhn ist der Auffassung, dass sie ihr Primat als integrative und über anderen gesellschaftlichen Teilsystemen stehende Kraft verloren hat. „Religion hat in Theorie und Praxis aufgehört zu existieren als gesellschaftliche Primärinstanz sozialer Identitätsbildung und als kulturelles Lebensinndepot, als Legitimationsbüro sozialer Ordnung, als Lieferant von Erklärungen zu Herkunft und Zustand der Welt.“²⁴⁶

Die Gesellschaft muss sich auf den Fortbestand der Religion einstellen. Habermas geht davon aus, dass Religion in der Gegenwart substantielle Beiträge zu leisten vermag. Seine Kritiker hingegen diagnostizieren einen Bedeutungsverlust durch Formenwandel. Religion würde ihren ursprünglichen Charakter verlieren und sich säkularisieren. Religiöse Inhalte, Themen und Motive würden in säkularen Kontexten ausgetauscht und nur noch als säkulare Varianten zur Verfügung stehen.²⁴⁷ Es wird unterstellt, dass religiöse Erscheinungsformen ihren religiösen Kern verlieren. Was übrig bleibt, ist die religiöse Hülle eines säkularen Inhaltes.

Die von Habermas vorgestellte Theorie der postsäkularen Gesellschaft wirkt als Deutung der gesellschaftlichen und politischen Zustände nach 1990. Die Terroranschläge des 11. September 2001 waren für ihn schließlich der Anlass, ein neues Paradigma zu formulieren. Nicht mehr der Kommunismus, sondern die Religionen prägen die Öffentlichkeit. Während politische Ideologien nach 1990 aufhörten, zeigt sich Religion vital.²⁴⁸ Sie liefert die rettenden Beiträge für eine säkulare Gesellschaft, die nach einer neuen Sinndeutung sucht.²⁴⁹

²⁴⁴ Vgl. Joas, Selbsttranszendenz, 124f.

²⁴⁵ Vgl. Cooke, Maeve, *Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation?* Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit, in: Langthaler, Rudolf / Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.), *Glauben und Wissen*, Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, S. 349.

²⁴⁶ Höhn, Hans-Joachim, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch - Religion im Wandel*, Paderborn 2007, S. 30.

Ebd., S. 32.

²⁴⁷ Vgl. Huntington, Samuel P., *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München / Wien 1997.

²⁴⁹ Vgl. Barbato, Mariano/ Kratochwil, Friedrich, *Towards a post-secular political order?*, in: *European Political Science Review*, 1. Jg. (2009), H. 3, S. 325–329; Habermas, Jürgen, *Die*

Das in der postsäkularen Gesellschaft typische öffentliche Auftreten von Religion passt zu dem, was José Casanova als „Entprivatisierung“ von Religion deutete.²⁵⁰ Habermas denkt den Gedanken weiter, indem er Casanovas Feststellungen um die Frage nach den politischen Folgen der öffentlichen Religion ergänzt.

2.4.2 *Religiöse Beiträge und ihre Übersetzung in einer postsäkularen Gesellschaft*

Die in der Arbeit untersuchten Selbstzeugnisse lassen sich als religiöse Rede auffassen, wie sie in der Theorie der postsäkularen Gesellschaft beschrieben wird. Für ihre empirische Analyse ist vorab theoretisch zu untersuchen, auf welche Bedingungen sie trifft. Außerdem sollen die Übersetzungsprozesse von religiösen in säkulare Argumente genauer beleuchtet werden.

Normative Forderungen für religiöse Rede und ihre Übersetzung

Die Bereitschaft, religiöse Argumente in der säkularen Öffentlichkeit zu kommunizieren, stellt Fragen an die Grundbedingungen des Staates. Es bedarf eines Grundrechtes der Religions- und Gewissensfreiheit, sowohl in positiver als auch in negativer Hinsicht. Jeder Bürger soll das Recht haben, seine religiösen Überzeugungen öffentlich zu zeigen oder darauf bewusst zu verzichten. Außerdem setzt die religiöse Rede in der postsäkularen Gesellschaft die Trennung von Kirche und Staat voraus. Politische Institutionen sollen nach Habermas neutral sein und keine der beiden Seiten bevorzugen. Nur so wäre es möglich, politische Entscheidungen zu treffen, die auf allgemein verständlichen, also säkularen Gründen aufbauen.²⁵¹

Religiöse Überzeugungen sind in der Gegenwart einem höheren Reflexionsdruck ausgesetzt. Sie sollen möglichst rational verständlich sein. Das ist al-

Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.), *Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 247f.

²⁵⁰ Vgl. Casanova, *Public religions*.

²⁵¹ Mit dieser Meinung vertritt Habermas die Position des klassischen Liberalismus. Eine stabile und legitime politische Ordnung soll hauptsächlich durch die Trennung von staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen erreicht werden. In dem von John Rawls vertretenen „politischen Liberalismus“ geht es hingegen um die unabhängige Begründung des Staates. Unabhängig deshalb, weil alle Bürger, egal welcher weltanschaulichen und religiösen Prägung, der Verfassung zustimmen können sollen. Vgl. Rawls, John, *Political Liberalism*, New York 1993; Schmidt, Thomas M., *Religion und Demokratie. Zur theologischen Kritik am politischen Liberalismus*, in: Schweidler, Walter (Hrsg.), *Postsäkulare Gesellschaft, Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Freiburg / München 2007, 251ff.

lerdings nicht immer der Fall, da sich religiöse Inhalte nicht rational begründen lassen. Diese fehlende rationale Fundierung muss der säkulare Staat im Rahmen einer freiheitlichen Grundordnung akzeptieren. Er ist ebenfalls verpflichtet, religiöse Einstellungen und Äußerungen in der Öffentlichkeit zu schützen und sie auf diese Weise vor Rechtfertigungsdruck zu bewahren.²⁵² Religiöse Meinungen müssen weder in der Öffentlichkeit begründet werden noch rationalen und nachvollziehbaren Kriterien standhalten.²⁵³ Religion sollte also eine größtmögliche Freiheit und Autonomie vor dem Staat besitzen.

Menschen, die sich in der säkularen Gesellschaft religiös äußern, sollten nicht damit rechnen, mit ihren Argumenten verstanden zu werden. Ihre Argumente, die sie aus der Religion und den heiligen Texten ableiten, sind nur für religiöse Menschen zugänglich. Säkularen und nichtreligiösen Menschen, deren Lebenssinn auf rationalen Sichtweisen beruht, sind diese Argumente fremd. Ohne den Glauben an etwas Heiliges, Transzendentes, bleibt ihnen die religiöse Weltsicht verborgen.²⁵⁴

Für viele Menschen, sind religiöse Überzeugungen elementar. Sie knüpfen ihre soziale und politische Existenz daran, religiöse Überzeugungen zu formulieren.

„It belongs to the religious convictions of a good many religious people in our society that they ought to base their decisions concerning fundamental issues of justice on their religious convictions. They do not view it as an option whether or not to do it. It is their conviction that they ought to strive for wholeness, integrity, integration in their lives: that they ought to allow the Word of God, the teachings of the Torah, the command and example of Jesus, or whatever, to shape their existence as a whole, including, then, their social and political existence. Their religion is not, for them, about something other than their social and political existence.“²⁵⁵

Jürgen Habermas formuliert drei Bedingungen an Menschen, die religiöse Argumente in den politischen Diskurs einbringen möchten. Sie sollen erstens den Verfassungsstaat und seine rechtspositive Basis befürworten, zweitens den weltanschaulichen Pluralismus akzeptieren und drittens den Geltungsanspruch des institutionalisierten Wissens anerkennen.²⁵⁶

Neben dem religiösen wird gleichfalls der säkulare Bürger ermutigt, im Diskurs mit religiösen Argumenten bestimmte Regeln zu beachten. Er ist zur grundsätzlichen Diskussionsbereitschaft angehalten. Ein säkularer Bürger soll darüber hinaus für den rationalen Gehalt religiöser Überzeugungen offen sein

²⁵² Vgl. Habermas, Religion, S. 135.

²⁵³ Vgl. Rawls, Liberalism, S. 212–254.

²⁵⁴ Vgl. Habermas, Religion, 145f.

²⁵⁵ Audi, Robert / Wolterstorff, Nicholas P., *Religion in the Public Square*. The place of religious convictions in political debate, Lanham 1997, S. 105.

²⁵⁶ Vgl. Habermas, Religion, S. 145; Cooke, Übersetzung, S. 345; Habermas, Glauben, S. 13.

und die Sinnhaftigkeit religiöser Begründungen anerkennen. Er sollte bereit sein, seine eigenen säkularen Überzeugungen kritisch zu hinterfragen.²⁵⁷

Ein gelingender Übersetzungsprozess setzt von religiösen und säkularen Bürgern gegenseitigen Respekt auf Basis staatsbürgerlicher Solidarität voraus. Sie sind aufeinander angewiesen, da eine gelingende Übersetzung schließlich der ganzen Gesellschaft zugutekommt. Entscheidungen, die von allen akzeptiert werden, können nur auf der Grundlage von gesellschaftlicher Solidarität entstehen. Aus der gemeinsamen Verständigung zwischen säkularen und religiösen Bürgern entwickelt sich soziale Stabilität.²⁵⁸

Die Übersetzung religiöser Beiträge wird säkularen und religiösen Bürgern ungleich zugemutet. Während die säkularen Bürger ohne Übersetzungsanstrengung Zugang zur politischen Entscheidungsfindung haben, bleibt es religiösen Menschen verwehrt. Sie dürfen erst politisch wirksam werden, wenn für sie eine Übersetzung vorliegt. Die ungleiche Verteilung der Lasten könnte nur dadurch ausgeglichen werden, dass sich säkulare Bürger an Übersetzungsaufgaben beteiligen. Schließlich werden auch keine säkularen Argumente in religiöse übersetzt. Es wäre stattdessen wünschenswert, wenn sich beide Seiten um eine Übersetzung bemühen würden.

Alle Übersetzungsanstrengungen religiöser Menschen stehen unter dem Vorbehalt der Freiwilligkeit. Der Fromme kann und darf nicht dazu genötigt werden, seine Argumente in eine säkulare Sprache umzuformulieren.²⁵⁹

Es wäre jedoch auch denkbar, dass religiöse Argumente in anderer Gestalt kommuniziert werden. Sie würden dann nicht nur ihren religiösen Gehalt transportieren, sondern nur gemeinsam mit säkularer Bedeutung auftreten.²⁶⁰

Übersetzungsanstrengungen und Übersetzungsorte

Verbindliche und gegebenenfalls der Allgemeinheit zugutekommende Entscheidungen werden auf Basis von artikulierten, aggregierten und selektierten Interessen getroffen, wie es Thomas Meyer in einer Definition des Begriffs Politik formuliert.²⁶¹ Die Vielfalt aller Interessen lebt vom Austausch verschiedener Argumente. Sie bilden in der politischen Öffentlichkeit eine wichtige Ressource für Diskussionsprozesse. Folgt man der Argumentation Habermas', dann ist die politische Öffentlichkeit außerhalb des Regierungssystems der Ort, an dem reli-

²⁵⁷ Vgl. Cooke, Übersetzung, S. 345.

²⁵⁸ Vgl. Rawls, Liberalism, S. 217; Schmidt, Thomas M., *Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe*. Zur Legitimität religiöser Argumente in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 45. Jg. (2001), H. 4, S. 251.

²⁵⁹ Vgl. Habermas, Religion, S. 133.

²⁶⁰ Vgl. Habermas, Glauben, S. 11.

²⁶¹ Vgl. Meyer, Thomas, *Was ist Politik?* (= Uni-Taschenbücher, Bd. 2135), Opladen 2000, S. 41.

giöse und säkulare Argumente gleichberechtigt artikuliert werden. Allgemeinverbindliche Entscheidungen können also nur durch eine gemeinsame Sprache, formuliert werden:

„Sie müssen daher auf der Basis von Gründen gerechtfertigt werden können, die prinzipiell von allen Betroffenen geteilt werden können.“²⁶²

Die sozial-ethischen Verlautbarungen der christlichen Kirchen veranschaulichen die Notwendigkeit einer Übersetzung. Als zivilgesellschaftliche Akteure beteiligen sie sich zu fast allen politischen Fragen an öffentlichen Debatten. Ihre Mitglieder werden durch die Einbindung in religiöse Strukturen politisch sozialisiert.²⁶³ Die Denkschriften beinhalten eine Vielzahl religiöser Argumente, die gleichsam eine säkulare Übersetzung einschließen, um in die politische Öffentlichkeit auszustrahlen. Letztlich hängt es damit von der Qualität der Übersetzung ab, welcher gesellschaftliche Einfluss einer Denkschrift beigemessen wird.

Als Teil der Zivilgesellschaft sind auch säkulare Bürger zu Übersetzungsanstrengungen aufgefordert. Sie haben zwar keinen Zugang zum religiösen Gehalt der Sprache, können aber versuchen, den moralischen Kern eines religiösen Arguments zu erfassen. Als Methoden stehen ihnen dafür Philosophie oder Hermeneutik zur Verfügung.²⁶⁴

In der politischen Öffentlichkeit wird religiöse Rede ausdrücklich begrüßt. In Bezug auf ihre Artikulation an politische Institutionen ist sie jedoch nicht unumstritten,²⁶⁵ da nach liberaler Auffassung Staat und Kirche vollständig getrennt sein sollen.²⁶⁶

„The principle of separation of state and church obliges politicians and officials within political institutions to formulate and justify laws, court rulings, decrees and measures only in a language which is equally accessible to all citizens.“²⁶⁷

Politische Institutionen funktionieren in der Theorie von Habermas wie ein Filter, der artikulierte Interessen in der politischen Öffentlichkeit überprüft und nur die säkularen zulässt.²⁶⁸

Fraglich ist, ob es die religiöse Neutralität politischer Institutionen gefährden würde, wenn darin auch religiöse Argumente geäußert würden. Zumindest ist der liberale Staat bemüht, das Recht auf Religionsfreiheit – und damit auch das Recht auf religiöse Rede – möglichst umfassend zu gewährleisten. Dazu

²⁶² Schmidt, Glaubensüberzeugungen, S. 249.

²⁶³ Vgl. Weithmann, Paul, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Oxford 2002, S. 91.

²⁶⁴ Vgl. Habermas, Religion, S. 137.

²⁶⁵ Vgl. Habermas, Glauben, 10f.

²⁶⁶ Vgl. Rawls, John, *A theory of justice*, Oxford u.a. 1971, 33f.; Habermas, Religion, 123,135.

²⁶⁷ Habermas, Jürgen, *Religion in the Public Sphere*, in: European Journal of Philosophy, 14. Jg. (2006b), H. 1, S. 5.

²⁶⁸ Vgl. Habermas, Religion, S. 128.

kommt der Wunsch nach einer möglichst aktiven politischen Rolle seiner Bürger. Jeder religiöse Bürger muss eine Chance auf Zugang zum politischen Zentrum und auf Umsetzung seiner Interessen haben. Für Habermas ist eine ungefilterte Zulassung religiöser Argumente problematisch. Es besteht die Gefahr einer Diktatur, wenn politische Entscheidungen auf religiösen Argumenten berufen, die nicht von allen Bürger verstanden werden. Parlamentsdebatten in religiöser Sprache könnten dazu führen, nicht von der ganzen Öffentlichkeit verstanden und nachvollzogen zu werden.²⁶⁹

Zwischen den Extremen eines generellen Verbotes und der uneingeschränkten Zulassung wäre es vorstellbar, religiöse Argumente in der politischen Öffentlichkeit und politischen Institutionen bedingt zuzulassen. Erst wenn sie zu allgemeinverbindlichen Entscheidungen führen, müssten sie übersetzt werden.²⁷⁰ Politiker sollten ihre religiösen Überzeugungen inner- und außerhalb politischer Institutionen artikulieren dürfen. Sie sollten jedoch gleichzeitig in der Lage sein, Entscheidungen in einer allgemein zugänglichen Sprache zu beschließen.

Politiker sind sowohl in der politischen Öffentlichkeit als auch in politischen Institutionen tätig. Sie sind nach Habermas für die Formulierung allgemein zugänglicher Entscheidungen verantwortlich.²⁷¹ Ein Politiker hat im Wahlkampf das Ziel, ein politisches Amt oder Mandat zu erringen. Ein Verzicht im Wahlkampf auf religiöse Rede erscheint wenig sinnvoll, da er nach der Wahl auf diese Argumente verzichten müsste. Der Zwang, innerhalb politischer Institutionen säkular zu reden, ist für religiöse Politiker eine Zumutung. Während sie in der politischen Öffentlichkeit religiös reden können, müssten sie diese Argumente im politischen Entscheidungsprozess ausschließen. Dies stellt nicht zuletzt Fragen an die Integrität eines Politikers. Wie soll er innerhalb politischer Institutionen auf religiöse Begründungen verzichten, die er außerhalb noch als handlungsleitend und wertebildend artikuliert?²⁷²

Die religiöse Rede in Selbstzeugnissen gleicht der politischen Kommunikation im Wahlkampf. Sie findet nicht in politischen Institutionen, sondern im vorparlamentarischen Raum der politischen Öffentlichkeit statt.²⁷³ Die hier unter-

²⁶⁹ Vgl. ebd., 140ff.

²⁷⁰ Vgl. Cooke, Übersetzung, S. 350. Ungeachtet aller normativen Überlegungen war religiöse Rede in der Vergangenheit Teil der politischen Rhetorik von Präsidenten und Abgeordneten. Exemplarisch dazu: Lim, Elvin, *Five Trends in Presidential Rethoric*. An Analysis of Rethoric from George Washington to Bill Clinton, in: *Presidential Studies Quarterly*, 32. Jg. (2002), H. 2.

²⁷¹ Vgl. Habermas, Religion, 8f.

²⁷² Vgl. Audi/ Wolterstorff, Public Square, S. 117. Außerdem ist die Gefährdung der politischen Autonomie von Bürgern zu berücksichtigen. Vgl. dazu Cooke, Übersetzung, S. 351; Flores d'Arcais, Paolo, *Elf Thesen zu Habermas*, in: *Die Zeit* vom 22.11.2007.

²⁷³ Vgl. Habermas, Religion, S. 133.

suchten Selbstzeugnisse sind an die gesamte Öffentlichkeit gerichtet. Der Politiker nutzt den öffentlichen Rahmen, um seine religiösen Überzeugungen zu bekennen und sich als religiöse Person zu inszenieren. Die Selbstzeugnisse widersetzen sich der Habermas'schen Forderung, im Wahlkampf auf religiöse Sprache zu verzichten. Vielmehr entsteht der Eindruck, dass Politiker die Selbstzeugnisse gezielt als Medium für religiöse Rede nutzen, da sie in politischen Institutionen unerwünscht scheint. Bezüglich der Bedenken zur Neutralität politischer Institutionen scheinen Selbstzeugnisse den idealen Platz für religiöse Argumente zu bieten.

Probleme und Grenzen der säkularen Übersetzungen

Die Diskussion religiöser Argumente in der politischen Öffentlichkeit setzt ihre Übersetzung voraus. Dabei wird religiöse Sprache auf ihre moralischen Gehalte reduziert. Es bleibt von ihrer Aussage nur der moralische Kern erhalten. Die religiöse Schale wird, um das Bild fortzuführen, entfernt. Es handelt sich um eine Übersetzung in säkulare und philosophische Begrifflichkeit.²⁷⁴ Für den Charakter der religiösen Rede bleibt dieser Vorgang nicht folgenlos. Es geht ein Teil dessen verloren, was die religiöse Überzeugung überhaupt ausmacht. Beispielsweise büßen religiöse Argumente an Potential ein, wenn sie in einer Parlamentsdebatte verwendet werden. Denn erst durch ihre Semantik entfalten sie ihre eigentliche Wirkung. Geht sie in der Übersetzung verloren, verblasst auch das religiöse Argument.²⁷⁵ Der Zusammenhang lässt sich an einem Bibelzitat verdeutlichen.

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. [...] Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“²⁷⁶

Dies ist ein religiöses Argument, das dazu auffordert, die Mitmenschen und Gott zu lieben, um ein gerechtes und heiliges Leben zu führen. Die Aussage setzt allerdings den Glauben an die Existenz Gottes voraus, da sonst keine Liebe zu Gott möglich ist. Der Glaube an die Existenz Gottes ist wiederum nicht rational zu begründen. Eine naheliegende Übersetzung, die philosophisch begründbar und säkular verständlich ist, lautet:

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“²⁷⁷

²⁷⁴ Vgl. Joas, Selbsttranszendenz, S. 125.

²⁷⁵ Vgl. Barbato, Mariano, *Auf der Suche nach einer postsäkularen, ‚Lingua Franca‘?* Die postsäkulare Gesellschaft von Jürgen Habermas am Beispiel der parlamentarischen Debatte zur Spätabtreibung, in: Liedhegener, Antonius/ Werkner, Ines-Jacqueline (Hrsg.), *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System (= Politik und Religion)*, Wiesbaden 2011, S. 65.

²⁷⁶ *Deutsche Bibelgesellschaft, Die Bibel.* [Lutherbibel in der revidierten Fassung von 1984], Stuttgart 2007, Mt 22, 37ff.

Der Inhalt der Aussage bleibt verglichen mit dem Bibelwort gleich. Ohne den Glauben an Gott ist es nun allerdings auch säkularen Menschen verständlich. Der biblische Gedanke von der Bewahrung der Schöpfung lässt sich ebenfalls übersetzen.

„Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen.“²⁷⁸

Die Entstehung der Erde durch Schöpfung ist nicht rational begründbar. Daher ist eine säkulare Übersetzung denkbar, die einen Umweltschutz fordert.

Das am häufigsten genannte Beispiel für die Aussagekraft religiöser Aussagen für einen säkularen Staat führt Habermas selbst ins Feld:

„Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt über die Grenzen eine Religionsgemeinschaft hinaus den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen.“²⁷⁹

Der christliche Gedanke der Gottesebenbildlichkeit des Menschen erscheint für den säkularen Menschen hilfreich, da er grundlegend für das Menschenrechtsverständnis sein kann.²⁸⁰ Der Mensch ist mit einer unveräußerlichen Würde ausgestattet, an die man auch ohne Gottesbezug glauben kann. Für einige moderne demokratische Staaten bildet dieses Argument die Grundlage ihrer Verfassung.²⁸¹ Zulässig ist jedoch die Frage, ob hierbei überhaupt eine Übersetzungsleistung vorliegt. Streicht man die „Gottesebenbildlichkeit“ als Terminus, geht der Kern des Gedankens verloren. Mit Gottesebenbildlichkeit verbindet sich der Glaube an eine göttliche Autorität. Wem dieser Glaube nicht möglich ist, der wird auch nicht eine metaphysische Legitimationsquelle dieser Würde akzeptieren.

Die Idee von der Übersetzung religiöser Argumente lässt Fragen offen. Fraglich ist, ob Argumenten, die nicht übersetzt werden, das Recht auf Umsetzung verlorengelht. Ist ein demokratisches Gemeinwesen in der Lage, mit politischen Entscheidungen umgehen, die auf religiösen Argumenten aufbauen? Ungeklärt ist außerdem der Umgang mit religiöser Rede, die im Widerspruch zum demokratischen Grundkonsens eines Staates steht. Darf es hierfür überhaupt

²⁷⁷ Kant, Immanuel, *Werke*. Akademie-Textausgabe, Berlin 1968 [1781], S. 421.

²⁷⁸ Deutsche Bibelgesellschaft, Bibel, Ps 24, 1.

²⁷⁹ Habermas/ Ratzinger, *Dialektik*, S. 32.

²⁸⁰ Vgl. Exemplarisch für das Lob dieses Gedankens: Speamann, *Postsäkulare Gesellschaft*, S. 72.

²⁸¹ Vgl. Böhr, Christoph, Zur Antwort von Jürgen Habermas auf die Regensburger Rede, in: Schweidler (Hrsg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*. Freiburg/ München 2007, S. 94-114, hier S. 107f.

Übersetzungen geben und sollen säkulare Bürger daran mithelfen, beispielsweise „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ zu übersetzen?²⁸²

Der Übersetzungsvorgang religiöser Argumente in den Selbstzeugnissen

Der geforderte Übersetzungsvorgang lässt sich als Prozess vorstellen, an dessen Anfang die Wahrnehmung und Definition eines gesellschaftlichen Problems steht. In der Lösungssuche stehen religiöse Argumente mit säkularen im Wettstreit. Sie sind beide Teile der Diskussion und bieten Lösungsmöglichkeiten an. In einem Selbstzeugnis hat ein Politiker die Möglichkeit, seine Überzeugungen zur Lösung politischer Probleme auf unterschiedliche Art darzulegen.

Denkbar ist es, dass neben einem religiösen Argument bereits eine säkulare Übersetzung vorliegt. Säkulare Leser sind in der Lage, die mitgelieferte Übersetzung zu verstehen und ggf. aufzugreifen. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, die religiöse Argumentation in nachgelagerten Prozessen zu übersetzen. Die säkularen Alternativen werden dann von anderen Bürgern des politischen Diskurses beigesteuert, etwa bei der Rezeption eines Textes.

Im Anschluss einer erfolgten Übersetzung ließe sich aber zumindest bestimmen, ob sie erfolgreich war und eine befriedigende Lösung gefunden wurde. Geht im Übersetzungsvorgang der Kern eines religiösen Argumentes verloren, kann es sein, dass es weder bei säkularen noch bei religiösen Bürgern ausreichend Unterstützung findet. Es kann jedoch auch vorkommen, dass die religiöse Rede in Selbstzeugnissen bewusst oder unbewusst nicht übersetzt wird.

Hinsichtlich des Ergebnisses wäre es schließlich wünschenswert, wenn aus der Übersetzung gelernt würde. Dies kann in der Überzeugung bestehen, dass die Religion einen substantiellen Beitrag zur Lösung gab. Das Lernen einer säkularen Gesellschaft kann also durchaus den Wert der Religion steigern und anerkennen. Aus einer schlechten Übersetzung könnten ebenfalls Konsequenzen gezogen werden. Dies wäre etwa dann der Fall, wenn ein religiöser Beitrag das politische System in Frage stellen würde.²⁸³

²⁸² Vgl. Esterbauer, Stachel, S. 320; Schmidt, Thomas M., *Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft*, in: Langthaler, Rudolf / Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.), *Glauben und Wissen*, Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, S. 334.

²⁸³ Vgl. Habermas, *Religion*, S. 10.

Religion im Zentrum der Macht

Öffentliche Religiosität deutscher Spitzenpolitiker

Thieme, D.

2018, XVII, 249 S. 6 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-19323-2