

Jürgen Lott

»Civil Religion« / »Bürgerreligion« als religionspädagogisches Problem

1 Die Civil-Religion-Theorie und ihr historischer Kontext

Der amerikanische Religionssoziologe *Robert N. Bellah* vertritt 1961 in einer Art Grundkurs »Demokratie für Japaner«¹ die These, daß ein demokratisches, pluralistisches, dem sozialen Wandel aufgeschlossenes Land einen *Transzendenzbezug* benötigt, der einen Bereich unverbrüchlicher Werte und Normen sichert und ein kritisches Korrektiv zur jeweiligen Politik abgeben kann. Ausgehend von der Antrittsrede John F. Kennedys vom 20.1.1961, die dieser mit Hinweisen auf die Verpflichtung gegenüber Gott beginnt und schließt und in der er die Wurzel der Menschenrechte statt in der Großzügigkeit des Staates in der »Hand Gottes« lokalisiert², stellt Bellah die »civil religious tradition« dar, in der er Kennedy verankert sieht: Unabhängigkeitserklärung, die Reden der Gründungsväter, das Selbstverständnis der ersten Kolonisten als das »neue Israel«, Thanksgiving Day, der »Civil War« sowie der aus dem Bürgerkrieg heraus entstandene »Memorial Day«. Religiöse Begriffe wie Gott, Glaube, Vorsehung umschreiben einen religiösen Grundkonsens, dem unter Wahrung der Trennung von Kirchlichkeit und öffentlicher Religion Angehörige aller Konfessionen zustimmen können. Mit dem Begriff der Civil Religion thematisiert Bellah die religiöse Dimension der amerikanischen Politik, die sich trotz Privatisierung von Religion und Trennung von Staat und Kirche in einer Reihe von Überzeugungen, Symbolen und Ritualen ausdrückt, die im politischen Alltag Amerikas anzutreffen sind. Neben der allgemeinen Berufung auf Gott in Politikerreden gehören dazu vor allem das Verständnis von Amerika als das »Neue Israel«, mit dem Gott ei-

1 Zum Entstehungskontext seiner Thesen sagt Bellah in einem Interview: »Actually the germ of it was a series of lectures I gave in Japan in 1961 to try to explain to the Japanese what this America relating of religion and politics is all about. It was a direct response to the John F. Kennedy inaugural . . .«; zit. nach: *K.B. Cully*, Robert Bellah and Civil Religion, *New Review of Books on Religion* 1 (1976); vgl. *R.N. Bellah*, *Values and Social Change in Modern Japan*, *Asian Cultural Studies* 4 (1963) 13ff, auch enthalten in: *R.N. Bellah*, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1970, 114ff.

2 Vgl. dazu auch *R. Reagan*, Ich vertraue auf Gott. Präsident Reagans Äußerungen zu Glaubensfragen und ihre Auswirkungen auf die Nation und die Welt. Verfaßt und zusammengestellt von *D.R. Shepherd*, Uhldingen 1985.

nen Bund (covenant) geschlossen hat. Ihr Ziel ist es, »to carry out God's will on earth«. In seinem Essay »Civil Religion in America«³ stellt Bellah eine Art Dogmatik der amerikanischen Civil Religion zusammen, die deutlich Elemente der jüdisch-christlichen Tradition enthält. Der Gott dieser Civil Religion ist eng mit dem historischen Schicksal der Nation verbunden. Die Parallele mit der jüdischen Religion ist ausgeprägt. Hinter der Civil Religion stehen »überall biblische Archetypen: Exodus, das auserwählte Volk, das gelobte Land, das Neue Jerusalem, der Opfertod und die Wiedergeburt«; »... sie ist ein Erbe an moralischer und religiöser Erfahrung«, aber »sie ist auch echt amerikanisch und wirklich neu. Sie hat ihre eigenen Propheten und ihre eigenen Märtyrer, ihre eigenen Feiertage und Heiligtümer, ihre eigenen feierlichen Rituale und Symbole.«⁴

Den Begriff für das untersuchte Phänomen übernimmt Bellah von Rousseau, der im 8. Kapitel des »Contrat Social« die Grundsätze einer »religion civile« skizziert.

Weil die christliche Religion politischen und sozialen Notwendigkeiten der Zeit nicht gewachsen sei, fordert Rousseau eine religion civile mit einer eigenen, aus Naturtheologie und Staatslehre zusammengefügteten Dogmatik: die Existenz Gottes, das Leben nach dem Tod, die Belohnung der Tugend und die Bestrafung des schlechten Lebenswandels sowie Ausschluß religiöser Intoleranz. Alle anderen religiösen Überzeugungen sind Privatangelegenheit jedes einzelnen Bürgers und liegen außerhalb der Zuständigkeit des Staates. Das Toleranzgebot erstreckt sich bei Rousseau ausdrücklich nicht auf Abweichungen vom Bekenntnis der religion civile, ihre explizit formulierten Glaubensartikel sind – im Unterschied zu Bellahs »civil religion« – bekenntnispflichtig. Wer sie ablehnt, der Atheist, gilt als Feind der Gesellschaft und kann vom Staat verbannt werden. Gemeinsam ist beiden die Tendenz, die *über konfessionelle Differenzen hinweg konsensfähigen Glaubensinhalte* herauszustellen.

Das Phänomen, das Bellah mit seiner Civil-Religion-Theorie thematisiert, ist zuvor schon unter den verschiedensten Etiketten beschrieben und kritisiert worden, sei es als »American Way of Life«, »religion in general« oder »American Shinto«.⁵ Vor allem aus kirchlich-theologischer Sicht war man sich im Urteil einig: »Verwässerung zentraler christlicher Glaubensinhalte« oder »religiöse Überhöhung des Staates« oder beides. Bellah sieht dagegen in der Civil Religion einen transzendenten Bezugspunkt, der helfe, fortschreitenden Fragmentarisierungs- und Individuali-

3 R.N. Bellah, Civil Religion in America, Daedalus 96 (1967) 1ff, deutsch jetzt in dem von H. Kleger und A. Müller hg. Sammelband: Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, 19ff. Außerdem enthält dieser Band Bellahs Aufsatz von 1978 »Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik«, zwei zentrale Beiträge aus der bundesrepublikanischen Debatte (von N. Luhmann und H. Lübke) sowie je einen Beitrag zur Zivilreligion in den Niederlanden, Italien, Großbritannien, der Schweiz und Frankreich.

4 Kleger/Müller (Hg.), Religion des Bürgers, 38.

5 Vgl. Bellah, Civil Religion, 31.

sierungsprozessen in der Gesellschaft entgegenzuwirken, und der dafür Sorge, daß der politische Prozeß kritisierbar bleibe.⁶

Diese traditionsreiche Civil Religion sieht Bellah in den USA der siebziger Jahre durch den Verlust der »republikanischen Tugenden« der Bürger in der Krise. »Korruption der Republik« faßt Bellah seine Diagnose zusammen: Luxus, Egoismus, Rückzug auf privaten Konsum und politische Unwissenheit.⁷ Bellahs Hoffnung, mit Hilfe der Civil Religion die »korrupte Republik zu reformieren und neu zu gründen«, wird keineswegs generell geteilt.

Bellah hat mit seinen Thesen, mit denen er – in Abgrenzung von der »neuen religiösen Rechten«⁸ einerseits und Liberalismus andererseits – eine ethisch-religiöse Tradition wiederbeleben und eine an universalen Maßstäben orientierte demokratisch-republikanische Ethik in der Krise der sechziger Jahre grundlegen wollte, in den USA eine lebhaft theologische und religionssoziologische Diskussion ausgelöst, die nachzuzeichnen hier nicht der Ort ist.⁹ Hier ist zunächst festzuhalten, daß Bellah mit seiner Civil-Religion-Theorie auf *Bestände religiöser Kultur* abhebt, *die in das politische System integriert sind, aufgrund ihrer Konsensfähigkeit Zeitgenossen auch in ihrer religiösen Existenz an das politische Gemeinwesen binden und dieses selbst samt seinen Institutionen und Repräsentanten als religiös legitimiert ausweisen.*

2 Zivilreligion – Kulturreligion – Religion des Bürgers

Zur Diskussion über die Civil-Religion-Theorie in der Bundesrepublik

Die bundesrepublikanische Debatte verläuft mit etwas anderen Blickrichtungen und Interessen.¹⁰ Einerseits sind die Rahmenbedingungen in der volkskirchlichen Situation der Bundesrepublik andere als in den USA. Nach wie vor spielen die beiden Großkirchen eine nicht unerhebliche Rollen als Machtfaktoren. Andererseits ist das Gesellschaftsverhältnis stärker entmythologisiert und die Alltagssprache weniger von religiösen Formeln durchsetzt als in den USA.

6 »A really democratic value system must have a transcendental reference in terms of which the political process itself can be judged« (Bellah, *Beyond Belief*, 141).

7 »Die Korruption der Republik« überschreibt Bellah einen Abschnitt seines Aufsatzes »Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik« (s.o. Anm. 3).

8 Vgl. S.S. Hill und D.E. Owen, *The New Religious/Political Right in America*, Nashville 1982; R.C. Liebmann und R. Wuthnow (Hg.), *The New Christian Right*, New York 1983.

9 Vgl. dazu die ausführliche, aus Quellen sachkundig gearbeitete Dissertation von R. Schieder, *Civil Religion*. Robert N. Bellah und die amerikanische Debatte, München 1986, publiziert unter dem Titel: *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987; vgl. auch R.E. Richey und D.G. Jones (Hg.), *American Civil Religion*, New York 1974 sowie die Bibliographie von B.W. Kathan und N. Fuchs-Kreimer, *Civil Religion in America*, RelEd 70 (1975) 541ff.

10 Vgl. dazu die Einleitung von Kleger/Müller in ihrem oben Anm. 3 genannten Sammelband: *Religion des Bürgers*, 7ff.

Exemplarisch greife ich fünf Positionen heraus, die das Spektrum der Diskussion im soziologischen, philosophischen und theologischen Zusammenhang dokumentieren:

a) Grundwerte als Zivilreligion: Niklas Luhmann

Niklas Luhmann, wie Bellah Schüler T. Parsons, ordnet die Zivilreligion in den Zusammenhang zunehmender funktionaler Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems ein.¹¹ »Zunehmende strukturelle Differenzierungen des Gesellschaftssystems erfordern zunehmende Generalisierungen der für alle verbindlichen Symbolik.«¹² Diesem Trend suche die Zivilreligion zu folgen und »Religion als Moral oder als Werteorientierung zu generalisieren«. Darin erweise sie sich der kirchlich organisierten Religion überlegen, die, wie alle übrigen Teilsysteme eines funktional ausdifferenzierten Gesellschaftssystems, nicht mehr repräsentativ für das Ganze sein kann.¹³ Die *Zivilreligion* dagegen ist der Gesamtgesellschaft zuzuordnen. Sie ist nicht einfach eine Religion neben anderen, »so als ob es dem einzelnen freistünde, sich zur christlichen, zur jüdischen, zur mohammedanischen oder zivilen Religion zu bekennen«, sondern sie ist *die aller sozialen Kommunikation unterstellte Prämisse eines Wertkonsens*. Eine »Konkretisierung« ist nicht möglich, weil beim Versuch eines Teilsystems, Zivilreligion inhaltlich zu füllen, deren allgemeine Konsensfähigkeit verlorengehe; »vielmehr muß das neutrale Licht der Zivilreligion gebrochen und zerlegt werden, damit die Farben erscheinen, in denen die Teilsysteme je ihre Prinzipien darstellen.«¹⁴ Luhmanns soziologische Theorie gesellschaftlicher Systemdifferenzierung ermöglicht es ihm, »orthodoxierter, kirchlich organisierter Religion« als Teilsystem dennoch eine besondere Rolle in bezug auf die im Bereich der Gesamtgesellschaft verortete Zivilreligion zuzuerkennen: »Religiöse Dogmatik sowie Kontaktaufnahme und Interaktion im kirchlichen Leben können sich in dieser Situation begreifen als dasjenige Instrument, das Zivilreligion erst eigentlich zur Religion macht. Erst in der Reflexion durch Bekenntnis, Gesichtspunkte rechten Glaubens und religiöse Kommunikation (das heißt: Kirche) erweist und präzisiert sich das, was als Zivilreligion unterstellbar ist, als Religion.«¹⁵ Dafür macht Luhmann allerdings eine nicht unwesentliche Voraussetzung geltend: Dieser Prozeß kommunikativer »Reevaluierung« müsse für jedermann zugänglich sein. »Vor diesem Kriterium der Zivilreligion würden alle Religionsformen versagen, die Gruppen der Bevölkerung ausschließen oder etwas erwarten

11 N. Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas (1978), 51ff, jetzt auch in: Kleger/Müller (Hg.), Religion des Bürgers, 175ff; die folgenden Seitenangaben beziehen sich auf diesen Fundort.

12 Luhmann, Grundwerte, 184.

13 Ebd.

14 Ebd., 188.

15 Ebd., 190.

oder verlangen, was in Situationen freier Wahl nicht jedermann leisten könnte.«¹⁶

b) Civil Religion als religiöser Garant eines liberalen Staatswesens: Hermann Lübbe

Für *Hermann Lübbe*, Philosoph in Zürich, ist Zivilreligion »Religion nach religionspolitisch vollendeter Aufklärung«¹⁷ und setzt die Trennung von Staat und Kirche ebenso voraus wie die private Religionsfreiheit.¹⁸ Sein Interesse an Zivilreligion ist in eine politische Theorie des liberalen Staates eingebettet. »Der liberale Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann. Die Zivilreligion ist dann, in Beziehung auf diesen Bestand, die Form, in der sich das politische System und dann speziell der Staat selber auf diese Voraussetzungen, von denen er lebt, ohne sie garantieren zu können, ausdrücklich zurückbezieht.«¹⁹ Zu diesen »Beständen religiöser Kultur« rechnet Lübbe die »religiösen Bekundungen und religiösen Vorschriften, die Bestandteil unseres Rechtssystems sind«, ebenso wie die religiösen Gehalte in den öffentlichen Ansprachen und Erklärungen der Inhaber von Regierungsämtern, die keine privaten Bekundungen religiöser Orientierung darstellen; »sie werden vielmehr als öffentlich konsensuell und als gemeinwohlerheblich unterstellt.«²⁰ Lübbe faßt den Begriff der Zivilreligion eng, indem er ihn z.B. nicht in Anspruch nimmt für lokale religiöse Bräuche des Volkes, sondern reserviert für öffentliche, symbolisch-rituelle Bekundung, daß dem Staat nicht alles beliebig zur Disposition steht.²¹ Gleichzeitig ist der Staat durch solche Legitimation »von außen« vom Zwang entlastet, seine politischen Entscheidungen (in religiöser Verbrämung) zu legitimieren. Diese kulturell präsente Zivilreligion ist nicht identisch mit den verfaßten Konfessionen und Religionen, sie ist keine Institution, der man beitreten oder aus der man austreten könnte; ihre »jeweils kulturell und politisch dominanten Orientierungen unterliegen keiner vor Instanzen zu verantwortenden

16 Ebd.

17 *H. Lübbe*, Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, ARSP.B 15, Wiesbaden 1981, 40ff, wiederabgedruckt in *Kleger/Müller* (Hg.), Religion des Bürgers, 195ff. Ich beziehe mich im folgenden auf die Version des Beitrags, die Lübbe als »Exkurs« dem Schlußkapitel seines Buches »Religion nach der Aufklärung«, Graz u.a. 1986, 306ff anfügt, weil Lübbe sich hier in einzelnen aktualisierten Anmerkungen auf die Debatte seit 1981 bezieht. Die von Lübbe vorgenommene Kürzung betrifft im wesentlichen die Passage, in der er auf die in den sozialistischen Staaten ins politische System integrierte Zivilreligion zu sprechen kommt, der er den Status einer »Antizivilreligion« beimißt (*ders.*, Staat und Zivilreligion, in: *Kleger/Müller* [Hg.], Religion des Bürgers, 210-212).

18 *Lübbe*, Religion nach der Aufklärung, 309.

19 Ebd., 322.

20 Ebd., 311.

21 *Lübbe*, ebd., 320f ordnet dem Begriff Zivilreligion »exklusiv diejenigen Symbole, symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten« zu, »durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird und durch die darüber hinaus der Grund benannt und anerkannt wird, der uns normativ festlegen läßt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll«.

Disziplin«, kurzum: sie ist »das religiöse Implement herrschender politischer Kultur«. ²² In bezug auf ihren Bekenntnisinhalt tendiert sie – und das unterscheidet sie z.B. von kirchlich verfaßter Religion – entsprechend zunehmender Differenzierung des kulturellen und politischen Systems, in dem sie konsensfähig bleiben soll, auf jenes Minimum hin, das als maximal konsensfähig angenommen wird. ²³

In folgender Definition faßt Lübke sein Verständnis von Zivilreligion zusammen: »Zivilreligion ist das Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur, die in das politische System faktisch oder sogar förmlich-institutionell, wie im religiösen Staatsrecht, integriert sind, die somit auch den Religionsgemeinschaften nicht als ihre eigene interne Angelegenheit überlassen sind, die unbeschadet gewährleisteter Freiheit der Religion die Bürger unabhängig von ihren konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimieren, das heißt auch im religiösen Lebensvollzug anerkennungspflichtig darstellen.« ²⁴

Lübke definiert Zivilreligion als auch außerhalb kirchlichen Lebens geltende religiöse Lebensorientierung, als »Kulturreligion« ²⁵, die nach erfolgter religionspolitischer Emanzipation (Aufklärung) »selbst zu den kulturellen Bedingungen der politischen Erhaltungsfähigkeit« politischer Liberalität – »Liberalität« steht bei Lübke in Opposition zu »Totalitarismus« jedweder Couleur – zu gehören scheint. ²⁶

c) »Das Gespenst einer (neuen) ›Zivilreligion‹: Jürgen Moltmann
Jürgen Moltmann sieht in dem Gedanken einer Civil Religion das »Gespenst einer (neuen) ›Zivilreligion‹«, eine Neuauflage bekannter Versuche, Politik »religiös zu machen«. ²⁷ Bezugspunkt seiner Kritik ist der deutsche Nationalismus. Nicht zuletzt hier sieht er ein »peinlich verdrängtes« Exempel einer Zivilreligion, in deren Namen seine »Generation im 2. Weltkrieg bis nach Stalingrad gejagt« worden sei. ²⁸ Solch politischer *Religion* setzt Moltmann seine »kritische politische Theologie« entgegen und bestimmt deren Aufgabe als permanente »Kritik am politischen Götzen-

22 Ebd., 317.

23 Ebd., 310f.

24 Ebd., 321.

25 Ebd., 307.

26 Ebd., 327.

27 J. Moltmann, Das Gespenst einer neuen »Zivilreligion«, in: *Ders.*, Politische Theologie – Politische Ethik, München/Mainz 1984, 7ff; erweiterte Fassung des Aufsatzes »Das Gespenst einer Zivilreligion. Antwort der kritischen ›politischen Theologie‹ an Hermann Lübke, EK 16 (1983) 124ff.

28 Moltmann, ebd., 71. Lübke kritisiert Moltmanns Argumentationsfigur: »Solche Verbindungen herzustellen – das gehört zur spezifisch deutschen Unart, sich im Verhältnis zu anderen Positionsvorteile durch Inanspruchnahme eines moralisch qualifizierten Urteils über das ›Dritte Reich‹ zu verschaffen« (Lübke, Religion nach der Aufklärung, 324, Anm. 68).

dienst, an politischer Entfremdung und Entmündigung«. ²⁹ In der Tradition der Dialektischen Theologie und ihrer Polemik gegen (christlichem) Offenbarungsglauben entgegengesetzte Religion (K. Barth redete gern von »Religionismus« ³⁰) sieht Moltmann Civil Religion als bloße Dekoration, nicht in der Lage, demokratische Strukturen zu legitimieren, ja als systemstabilisierenden Götzendienst. Die kritischen Elemente einer Civil-Religion-Theorie (als Versuch, den Zusammenhang von politischer Moral und religiösem Bewußtsein begrifflich zu fassen) ignoriert Moltmann, indem er Civil Religion zur willkommenen Kontrastfolie für sein Programm einer »kritischen politischen Theologie« macht.

d) Normative kirchliche Theologie statt Civil Religion: Wolfhart Pannenberg

Wolfhart Pannenberg greift die Kritik amerikanischer Theologen ³¹ auf, die von Bellah beschriebenen Erscheinungsformen von Civil Religion seien letztlich eine »Vergötzung der Nation«, urteilt aber differenzierter. ³² Die religiösen Konnotationen von Memorial Day oder Thanksgiving Day und ihre Rituale ebenso wie die von Bellah herangezogenen Passagen der Antrittsreden amerikanischer Präsidenten verdanken sich letztlich doch Motiven der jüdisch-christlichen Tradition, wenn auch »nicht selten nationalistisch verbogen«. ³³ Die Gefahr einer Vergötzung der Nation sieht Pannenberg dann nicht, wenn das Sendungsbewußtsein »mit einem demütigen Bewußtsein besonderer Verantwortung vor dem Gericht Gottes« zusammengeht, »dem die Völker im Prozeß der Geschichte unterworfen sind«. ³⁴ Eine eigenständige Civil Religion bestreitet Pannenberg. Er sieht in den genannten Phänomenen der »public piety« in Amerika eher das »Bewußtsein der Verantwortung auch öffentlichen Handelns und der ihm dienenden Institutionen vor dem transzendenten Gott der Bibel, der sich durch keinen nationalen Egoismus vereinnahmen läßt«. ³⁵

29 Moltmann, Politische Theologie, 75, vgl. auch ders., Theologische Kritik der Politischen Religion, in: J.B. Metz, J. Moltmann und W. Oelmüller (Hg.), Kirche im Prozeß der Aufklärung, Mainz/München 1970.

30 K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Band I/2, Zollikon-Zürich 1948, 321.

31 Vgl. z.B. die Beurteilungen von W. Herberg, American's Civil Religion und H. W. Richardson, Civil Religion in Theological Perspective, in: R.E. Richey und D.G. Jones (Hg.), American Civil Religion, New York 1974, 76ff bzw. 161ff.

32 W. Pannenberg kritisiert 1976 in einem Beitrag im Evang. Sonntagsblatt »Das auserwählte Volk, oder: Wird die Nation zum Götzen?« (4. Juli, 26) die Rede von einer in der Geschichte Amerikas vermeintlich offenbaren göttlichen Bestimmung. Dieses Urteil differenziert Pannenberg später – zusammen mit einer Kritik an der Politischen Theologie Moltmanns, vgl. ders. Die Aufgabe einer politischen Theologie des Christentums, AF 2/3 (1978) 161ff; vgl. auch ders., Reich Gottes in Amerika und Die Religion der Republik, EK 10 (1977) 333ff bzw. 413ff. Zuletzt ders., Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft, in: P. Koslowski (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen 1985, 63ff.

33 Pannenberg, ebd., 64.

34 Ebd.

35 Ebd.

Pannenberg betont vielmehr die Rolle der Kirchen als kritische Instanz gegenüber einer sich selbst glorifizierenden Nation.

Für die Bundesrepublik lehnt Pannenberg die Übernahme des Begriffs der Civil Religion ab. Er stimmt zwar der These der soziologischen Schule T. Parsons grundsätzlich zu, daß keine politische Ordnung auf Dauer ohne einen religiös verankerten Wertekonsens bestehen könne. Aber die religiösen Grundlagen der Gesellschaft »können nicht in einer Zivilreligion gesucht werden, die von den institutionellen Formen historischer Religion abgelöst werden könnten«.³⁶ Der Versuch, »den Gedanken einer von der kirchlich institutionalisierten Religion unterschiedenen Zivilreligion als Legitimationsinstanz des liberalen und demokratischen Verfassungsstaates wiederzubeleben«, erscheint Pannenberg untauglich, selbst wenn diese sich ihrer Wurzeln in der Überlieferung des Christentums bewußt wäre. In der Bundesrepublik soll die Rolle einer Civil Religion eine den Prinzipien von Pluralität und Toleranz verpflichtete, an ihrem Anspruch auf »normative Geltung« aber durchaus festhaltende kirchliche Theologie übernehmen, die sich der Differenz zwischen eschatologischer Vollendung und christlicher Gegenwart bewußt ist und die Verschiedenheit konfessioneller bzw. religiöser Traditionen als Chance der Ergänzung begreift.³⁷

e) »Religion des Bürgers« – Mehrheitskonsens als Zivilreligion: Heinz Kleger und Alois Müller

Von »Religion des Bürgers« sprechen – in Abgrenzung von der Diskussion über die »bürgerliche Religion«³⁸ – *Heinz Kleger* und *Alois Müller*, frühere Mitarbeiter von H. Lübbe im Philosophischen Seminar in Zürich. Sie meinen damit den »vielschichtigen, aber doch ganz bestimmte Konturen aufweisenden Komplex von moralischen Überzeugungen und politischen Optionen, von gesellschaftlichen Klassifikations- und Wahrnehmungsmustern, die zusammen die Lebensführung eines staatsloyalen und selbstbeherrschten Bürgers« ausmachen.³⁹ Unter den Bedingungen der Moderne reflektiere die »Religion des Bürgers« das Weltverhältnis des Christen als Bürger »zweier Vaterländer«.⁴⁰ In der potentiell konflikt-haltigen Konstellation zwischen Staat und Religion, Religion und Politik lerne der »Christ . . . hier in der politischen Selbstbehauptung von sich als Subjekt zu abstrahieren und sich als Bürger auf die Rollen innerhalb eines liberalen politischen Systems einzustellen«.⁴¹ Während die Zivilreligion sich als Bestandteil des politischen Systems öffentlich in religiösen Symbolen und rituellen Handlungen äußert, hebt die Rede von der »Religion

36 Ebd., 67.

37 Ebd., 72ff.

38 Vgl. dazu *J.B. Metz*, *Jenseits bürgerlicher Religion*, München/Mainz 1980.

39 *Kleger/Müller* (Hg.), *Religion des Bürgers*, 7.243.

40 Ebd., 8.

41 Ebd.

des Bürgers« auf den aufgeklärten, staatsloyalen Bürger und dessen Philosophie seiner Lebenswelt ab. Mit »Religion des Bürgers« bezeichnen Kleger/Müller damit eine spezifische Reaktionsform auf konkrete Krisenerfahrungen der Gegenwart: die mannigfachen Bemühungen um eine Apologie des kulturellen Systems der Werte »Herkunft/Tradition« statt Emanzipation, »Einschränkung« statt Befreiung, »Autorität« statt Autonomie. Nicht um Aufdeckung und Überwindung von Widersprüchen des bürgerlich-kapitalistischen Systems und »Fortschrittsprogramms« geht es, sondern – »postutopisch« – um Bewahrung des kulturellen Gedächtnisses und »Kompensation von notwendigen ›Entfremdungen‹«. ⁴² Religion übernimmt es hier, in Anlehnung an die Funktionszuschreibung der Systemtheorie als »Kontingenzbewältigungspraxis« ⁴³, den Bürger »zum *Einverständnis* mit den Bedingungen einer hochkomplexen modernen Zivilisation« ⁴⁴ zu motivieren.

3 Religiöse Elemente in Politik und Gesellschaft als Gegenstand religionspädagogischer Reflexion

Die Religionspädagogik kann sich der Frage nach ihrem Gegenstand ebensowenig entziehen wie der nach ihrem Selbstverständnis; beide hängen eng miteinander zusammen.

Im »Neuen Handbuch des Religionsunterrichts« habe ich 1972 gemeinsam mit Gert Otto und Hans Joachim Dörger den Versuch einer Grundlegung der Religionspädagogik aus einem allgemeinen Religionsbegriff unternommen. Das Motiv zu diesem Versuch war mehrschichtig. Unter anderem sollte mit Hilfe eines weitgefaßten Begriffs von Religion die traditionelle Eingrenzung des Gegenstandsfeldes religionspädagogischer Reflexion auf Christentum und Kirche – getreu der Gleichung »Religion = christlicher Glaube« – überwunden und die außerchristliche religiöse Welt ebenso einbezogen werden wie die vielfältigen Veränderungen und Gesichter gegenwärtiger Religiosität. Um die Wahrnehmungskapazität der Religionspädagogik zu erhöhen, lautete unsere Forderung: »In den Kreis kritischer Betrachtung müssen . . . auch alle jene Deuteschemata, Weltauffassungen, Philosophien, Ideologien und die durch sie bedingten Verhaltensstrukturen einbezogen werden, die sich zwar selbst gar nicht als Religionen verstehen, aber ihrerseits die Funktionen von ›Religionen‹ in konkreten Situationen, Urteilen oder Entscheidungen übernehmen.«

42 Ebd., 251. Kleger/Müller stellen ein »System der ›Religion des Bürgers‹« zusammen (248/249), das den »Überzeugungshintergrund« zu einem bestimmten Reaktionsmuster auf Krisenphänomene der modernen Zivilisation abgibt: »Bürger und Religion verschränken sich in diesem System so, daß sich anstelle einer Bewußtseinserschütterung ein Bewußtsein im Sinne einer Weiterarbeit an Überzeugungen auf dem Niveau des Traditionsüberhangs der ›Religion des Bürgers‹ immer wieder neu entwickelt« (247).

43 Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977.

44 Kleger/Müller (Hg.), Religion des Bürgers, 252 (Hervorh. im Orig.).

Der »Ort der Religion, ihre Wirkung und ihre Bedeutung in der Gesellschaft« stehen in der Religionspädagogik zur Debatte.⁴⁵

Gerade die Debatte über Civil Religion/Bürgerreligion macht deutlich, daß Religionspädagogik sich nicht auf das Christentum als Gegenstand beschränken und die gesamte »religiöse Welt« nicht mit einem an Christentum bzw. christlich-abendländisch-konfessioneller Theologie entwickelten, gleichzeitig aber universale Gültigkeit beanspruchenden »Blick« – getreu der aus der Religionswissenschaft vertrauten, aber falschen Devise: Wer eine Religion kennt, nämlich die christliche, kennt alle⁴⁶ – vermessen darf, sondern neben den inzwischen in den Kanon zumindest des schulischen Religionsunterrichts eingewanderten »Hochreligionen« das breite Spektrum von »Alltagsreligiosität« unserer sich pluralistisch verestehenden säkularisierten Gesellschaft einbeziehen muß.

Es mehren sich Indizien dafür, daß in den achtziger Jahren der Sinnhorizont und die Glaubwürdigkeit des politischen Gemeinwesens Bundesrepublik Deutschland problematisch geworden ist. Mit der »geistig-moralischen Wende« sind zunehmend religiöse Versatzstücke in den politischen Alltag zurückgekehrt. Reden führender Politiker bei besonderen Anlässen sind beredte Dokumente dafür, wie in der Bundesrepublik derzeit mit der Frage nach dem Sinn und der Glaubwürdigkeit des Gemeinwesens umgegangen wird. Mit diesem Blickwinkel hat unlängst R. Schieder unter der Überschrift »Politische Kultur als Civil Religion« die Presseberichterstattung über die »Kieler Affäre« untersucht.⁴⁷

Der Umgang mit diesem Thema in der Boulevard-Presse und in renommierten Tages- und Wochenzeitungen ist im Blick auf unterschiedliche Legitimationsstrategien aufschlußreich, da die Art der Berichterstattung zu den vermuteten Wünschen und Bedürfnissen der jeweiligen Leser in Beziehung steht. In der Boulevard-Presse konzentriert sich das Interesse der Berichterstattung auf die *Familie* Barschels. Auch nur im privat-familiären Zusam-

45 G. Otto, H.J. Dörger und J. Lott, Neues Handbuch des Religionsunterrichts, Hamburg 1972, 32. Diese Forderung, die zeitlich parallel mit anderen, z.T. sehr unterschiedlich motivierten Versuchen, den schulischen Religionsunterricht aus einem allgemeinen Religionsbegriff zu begründen, formuliert wurde, hat in der religionspädagogischen Theorie-debatte einige Zustimmung im Grundsatz erfahren (mehr noch in der religionsdidaktischen Praxis), ist aber auch heftig attackiert worden, weil der christliche Absolutheitsanspruch und die Vorrangstellung der Theologie für die Religionspädagogik in Frage gestellt und Religion »zum Gegenstand reflexiver Distanzierung« gemacht werde, wo es doch um Einführung »in Glauben und Hoffnung«, in »Einübung im Christentum« gehe, darum, daß wir »uns selbstverständlich« auf »Glaubenstradition . . . einlassen« – so erst unlängst G. Sauter, Zur theologischen Revision religionspädagogischer Theorien, EvTh 46 (1986) 127ff, hier: 132f. Differenzierter als Sauter hat sich vorher K.E. Nipkow mit den unterschiedlichen Versuchen einer Begründung der Religionspädagogik aus einem allgemeinen Religionsbegriff auseinandergesetzt, vgl. ders., Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 1, Gütersloh 1975, 129-167. Es ist hier nicht der Ort, sich mit dieser Kritik im einzelnen auseinanderzusetzen und ihre konfessionell-theologischen Motive herauszuarbeiten.

46 So A.v. Harnacks Entgegnung auf M. Müllers These »Wer eine Religion kennt, kennt keine«. Harnacks Bemerkung steht im Zusammenhang seiner richtigen Forderung, eine Religionsgeschichte ohne Kenntnis von Sprache und Geschichte der jeweiligen Kultur bleibe »heillosler Dilettantismus«, vgl. A.v. Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Berlin 1901, 9f.

47 R. Schieder, Politische Kultur als Civil Religion?, ZEE 32 (1988) 107ff.

menhang kommt der Name Gottes vor. Aus der deutlichen Tendenz, familiäre, private, persönliche Angelegenheiten mit entsprechend emotionaler Aufmachung politischen Fragen überzuordnen, folgert Schieder, daß es neben einer Civil Religion eine Art schichten-spezifischer »Familienreligion« gibt, »ein Wertesystem . . . , das auf die Stützung und Legitimierung der Familie ausgerichtet ist« und in der Boulevardpresse seine Öffentlichkeit hat. Während sich die Boulevard-Presse personalisierend und emotionalisierend auf das Private konzentriert und dabei gleichzeitig das Politische als »schmutziges Geschäft« abwertet, analysiert Schieder in den Leitartikeln der großen Tages- und Wochenzeitungen das »Pathos der Sachlichkeit der funktionalen Rationalität« als die *Form der Legitimation*. Der Trennung von öffentlicher und privater Moral wird das Wort geredet – so stellt etwa DIE ZEIT fest: »Es ist wesentlicher, daß ein Politiker die Verfassung einhält als das sechste Gebot; er schuldet uns eine öffentliche, nicht seine private Moral.«⁴⁸ Unter Berufung auf M. Weber wird der »Realist« und »Fachmensch« als Politikerideal beschworen.⁴⁹

Eine aufschlußreiche Beobachtung macht Schieder bei der Analyse der Rezeption der Ansprache von Bischof Wilckens bei der Trauerfeier im Lübecker Dom. Hier zeigt sich zunächst einmal ein ähnliches Bild: Einerseits wird der Akzent auf das Familiär-Private gelegt⁵⁰, andererseits wird vom »Ruf nach Umkehr und Neuanfang« angesichts des inneren Zustands unseres Gemeinwesens gesprochen.⁵¹ Der dritte, theologische Teil der Predigt, in dem Wilckens die »Anerkennung der Grundwerte als Gottes Gebot« einklagt, die er durch die »Realpolitik« gefährdet sieht, wurde in den Medienkommentaren übergangen. Seine Kritik, die Politik schreibe sich eine Allmächtigkeit zu, die sie sich allenfalls durch den politischen Gegner und/oder die Zustimmung der Massen begrenzen läßt, und seine Forderung, private und öffentliche Moral gerade nicht zu trennen, sondern sie gemeinsam auf »die von Gott gegebenen Grundwerte und Grundnormen« auszurichten, werden aus der Berichterstattung ausgeklammert und von den Kommentatoren durch ihr Plädoyer für »Nüchternheit« und für eine Stärkung formaler Regeln – »Legitimation durch Verfahren« – jenseits eines politischen Idealismus ersetzt. So wird die geforderte *inhaltliche* Debatte über das, was in unserer Gesellschaft gelten soll, umgangen. Dagegen stellt Schieder die Nähe der theologischen Argumentation von Bischof Wilckens zu der These von Bellah fest: *Demokratie braucht einen transzendenten Bezugspunkt*, von dem aus das politische Leben kritisierbar bleibt.

Nun kann man sicher fragen, ob die von Schieder an diesem begrenzten Beispiel herausgearbeiteten Formen der Lösung von Legitimationsproblemen bezüglich Familie und Gemeinwesen als »religiös« bezeichnet werden sollen, ob es sich hier um Civil Religion handelt. Es ist hier nicht der Ort, eine Soziologie der Religion der westlichen Industriegesellschaft vorzulegen. Bei dem Streit um den Namen für das Phänomen sollte man die Antwort im Kopf behalten, die Bellah in einem Interview auf die Frage gab, seit wann es Civil Religion gibt: Seit der Winter-Ausgabe 1967 der Zeitschrift Daedalus, will sagen, es geht nicht um die Bezeichnung, sondern um das Phänomen. Es ist zunächst ein heuristischer Begriff; ergibt

48 DIE ZEIT Nr. 43, 4, zitiert bei Schieder, ebd., 115.

49 Schieder stellt fest: »Wenn man das, was bundesdeutsche Leitartikler als *Selbstverständnis unseres politischen Systems* formulieren, als Civil Religion bezeichnen will, so kommt man nicht umhin, Max Weber als den zentralen Heiligen dieser Religion zu bezeichnen. Mit Abstand ist er der am häufigsten genannte Zeuge für den politischen Glauben des jeweiligen Artikelschreibers« (ebd., 114f).

50 Bild-Titelseite: »Der Abschied. Bischof Wilckens zu den Kindern: »Die Ehre Eures Vaters liegt in Gottes Hand.«

51 Zitate bei Schieder, Politische Kultur, 116.

sich in der Debatte eine treffendere Bezeichnung, »then the civil religion will cease to exist«.⁵²

Für unseren Zusammenhang reicht es zunächst einmal aus festzustellen, daß es auch in der Bundesrepublik eine durch die konkreten Bedingungen der westlichen Industriegesellschaft geprägte Religiosität gibt, die für den individuellen und gesellschaftlichen Umgang mit Alltagswelt von Belang, aber nicht mit kirchlich verfaßter Frömmigkeit deckungsgleich ist. Es handelt sich um eine Religion alltagspraktischer Lebensführung, die einen wie auch immer konkretisierten allgemeinen Gottesgedanken mit ethischen Verhaltensanforderungen verbindet, die zwar nicht auf konfessionell institutionalisierte Religion festgelegt, aber in einer volksskirchlichen Situation gleichwohl an sie gebunden ist, für die »die Zugehörigkeit zur Kirche fast identisch mit der Nichtteilnahme an ihrem Leben« ist.⁵³ Ihre Erscheinungsformen sind vielfältig und reichen von der Präsenz des Namens Gottes als Chiffre für einen über das Menschliche hinausgehenden Verpflichtungshorizont in Verfassungen und Gesetzen unter den Bedingungen erklärter Religionsfreiheit bis zur Inanspruchnahme des Segens Gottes durch Bundeskanzler Kohl beim Besuch eines Waldbauern⁵⁴ ebenso wie am Schluß seiner Neujahrsansprache. Die Stellungnahmen des Bundespräsidenten R.v. Weizsäcker zu »Grundfragen« unseres Gemeinwesens sind ebenfalls unter dem Aspekt der Vergewisserung über die Grundlagen politischen Handelns von Individuum und Gesellschaft aufschlußreich.

Für die religionspädagogische Reflexion des Phänomens, daß Religion wieder öffentlich wird, kann die Civil-Religion-Theorie möglicherweise einen theoretischen Rahmen abgeben. Dies heißt aber nicht, daß das in den USA entwickelte Civil-Religion-Programm einfach für die Bundesrepublik übernommen werden könnte oder sollte.⁵⁵

Religionspädagogisch bedeutsam ist die Existenz von solcher Alltagsreligion, die nicht als Bestand abfragbaren religiösen Wissens, sondern praxisbegleitend im Zusammenhang von Deutungsprozessen, von Verfahren der Krisen- und Konfliktbearbeitung im Blick auf lebenspraktisches Handeln in Erscheinung tritt. Sie ist zu analysieren als Versuch, in einer prekär gewordenen Lebenswelt tradierte Sinnzuschreibungen abzustützen und gesellschaftliche Belastungen abzufangen. Die Gefahren liegen auf der Hand: Ein rekonstruktiv-kritischer Umgang mit problematisch

52 Bellah, *American Civil Religion in the 1970's*, zit. bei Schieder, *Politische Kultur*, 168.

53 W. Marhold, *Bürgerreligion. Soziologische und theologische Bemerkungen zu zwei empirischen Erhebungen in der gegenwärtigen Volkskirche*, ThPr 9 (1974) 304ff, hier: 311.

54 Unter der Überschrift »Im kranken Wald hofft Kohl auf Gottes Segen« berichtet die Münchner »Abendzeitung« vom 31. Mai 1985, daß Bundeskanzler Kohl einem Waldbauern ins Gästebuch geschrieben hat: »Ich hoffe sehr, daß in dem Unglück dennoch eine Chance für Ihre Zukunft erwachsen möge. Gottes Segen! Helmut Kohl«; zit. bei Schieder, *Politische Kultur*, 294.

55 Zur notwendigen Unterscheidung von Analyse des Phänomens einer Civil Religion und einem Civil-Religion-Programm vgl. Schieder, *Civil Religion*, bes. 23f.

gewordenem Alltagsleben gerät aus dem Blick. Solche religiösen Versatzstücke dienen dazu, Verunsicherungen aufzufangen bzw. abzuwehren, die durch gesellschaftliche Widersprüche und die Erfahrung von Kontingenz provoziert sind. Der Verzicht auf Begriffe wie »Freiheit«, »Gerechtigkeit«, »Humanität« führt dazu, daß durch die Aufhebung des dialektischen Verhältnisses von Religion und Gesellschaft der ambivalente Charakter von Religion, nämlich Freiheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit zu fördern oder zu behindern, überhaupt nicht mehr in den Blick gerät – und dies gilt eben nicht nur für kirchlich-institutionalisierte, sondern auch für in religiösen Versatzstücken frei flottierende Religion. In ihrer Funktion des scheinbaren In-Ordnung-Redens verhindert Civil Religion, daß eingespielte Plausibilitäten »aufgescheucht und aufgeweicht« werden⁵⁶, und schützt davor, allzu ausgiebig über individuellen und gesellschaftlichen Sinn und Handlungsalternativen nachzudenken. So wird ein Einverständnis mit einem unterstellten »Gutsein des Ganzen« erzeugt, das auch noch die provozierenden Erscheinungen der Realität des Negativen einschließt.

Es gehört zu den Aufgaben der Religionspädagogik, in ihren unterschiedlichen Handlungsfeldern die Wirkungen von Religion – privat wie öffentlich – hermeneutisch-kritisch zu interpretieren. Dies schließt sowohl die konkret-historische Beschreibung wie die kritische Bewertung ein. Kriterien sind die in der Emanzipationsgeschichte der menschlichen Gattung verwahrten Grundwerte wie Menschlichkeit, Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden. Es ist jeweils zu fragen, ob und inwieweit sich Religion in ihren verschiedenen Erscheinungsweisen praktischer Humanisierung als zu- oder abträglich erweist. Dies ist keinesfalls auf die institutionalisierte christlich-konfessionelle Religion oder auf die sog. Hochreligionen beschränkt. Gerade die Phänomene, die unter den Etiketten Civil Religion/Bürgerreligion neue Aufmerksamkeit verdienen, – und das Interesse an ihrer Pflege – zeigen, daß in politisch motivierten Sinnbestimmungen ein Rekurs auf das Unbedingte stattfindet, der sich konkret-politisch der Religion bedient, um zu bestätigen, zu verzögern, abzulenken. Ob Civil Religion/Bürgerreligion, Zivilreligion, »Leutereligion«⁵⁷, »Volksreligiosität«, europäisches oder außereuropäisches Christentum, eine der Hochreligionen oder das facettenreiche Spektrum »neuer religiöser Bewegungen«⁵⁸ – religionspädagogisch gilt grundsätzlich: Die Wirkung von Reli-

56 H. Luther, Grenze als Thema und Problem der praktischen Theologie. Überlegungen zum Religionsverständnis, ThPTh-ThPr 19 (1984) 221ff, hier: 234; vgl. auch J. Lott, Religion in unserer Gesellschaft, in: HbRE, Bd. 1, Düsseldorf 1987, 10ff.

57 Vgl. K.F. Daiber, Suchen nach dem Sinn des Lebens. Zum Umgang mit Bürgerreligion und Volksreligiosität, LM 25 (1986) 176f; M. Göpfert, Bürgerreligion und öffentliche Frömmigkeit, in: K. Rahner u.a. (Hg.), Volksreligion – Religion des Volkes, Stuttgart u.a. 1979, 88ff.

58 Vgl. J. Lott, Schöpfungstheologie, »weibliche« Spiritualität, Naturmystik. Religiöse Strömungen bei den Grünen, in: G. Hesse und H.-H. Wiebe (Hg.), Die Grünen und die Religion, Frankfurt/M. 1988, 185ff.

gion kann nicht ungeschichtlich-abstrakt, sondern nur konkret-historisch bestimmt werden. Keine Religionsform ist dagegen gefeit, als »gesellschaftlicher Kitt«⁵⁹ zur Aufrechterhaltung des status quo zu fungieren und notwendigen Protest gegen die Auslieferung an die »Logik« des Gegenwärtigen zu »neutralisieren«.⁶⁰

Es ist bleibende Aufgabe der Religionspädagogik, einen kritisch-hermeneutischen Begriff von Religion auszuarbeiten. Mit einem Begriff von Lübke: »Religion nach erfolgreicher Aufklärung« wäre dann – gegen Lübke formuliert – *aufgeklärte Verweigerung des schlichten Einverständnisses mit dem, was ist*. Solche Verweigerung des Einverständnisses verlangt Einspruch gegenüber zivilreligiösen Angeboten zur Sanierung von Gegenwart und Zukunft durch Berufung auf die Normativität des Faktischen. Für eine christliche Religionspädagogik ist Jesus, der Christus, die Symbolfigur eines auf Sinn und Menschlichkeit bezogenen Lebens, in dem gegen die bloße Wiederholung von Sinn, der sich am Bestehenden orientiert, neu nach Formen und Verwirklichungsräumen gelungenen Lebens gefragt wird – auch und gerade unter den Bedingungen der Gegenwart.

Dr. Jürgen Lott ist Professor für Religionspädagogik an der Universität Bremen.

Abstract

The adoption of R.N. Bellah's *Civil-Religion-Theory* in the Federal Republic's discussion is summarized by exemplary positions from the fields of sociology of religion, theology and philosophy of governments and states. Against this background the importance of an actually existing religion as a practical, daily life-style becomes emphasized for RE. This life-style appears less a matter of checkable knowledge, but rather as processes of interpretation and crisesmanagement in an increasingly precarious world.

59 Vgl. N. Ackermann, Th. W. Adorno u.a., *Der autoritäre Charakter*, Bd. 2 (Schwarze Reihe 7), Amsterdam 1969, 342ff, hier: 347: »Das Verhältnis religiöser Vorstellungen zum Ethnozentrismus«.

60 Was D. Stodt, *Religiöse Sozialisation und emanzipiertes Ich*, in: K. W. Dahm, N. Luhmann und D. Stodt, *Religion – System und Sozialisation*, Darmstadt u.a. 1972, 189ff. 220f in Aufnahme des von Th. W. Adorno benutzten Begriffs der »neutralisierten Religion« im Zusammenhang der Frage nach Religion in der Sozialisation thematisiert hat, kann nicht allein auf die Civil Religion/Bürgerreligion bezogen werden. Unter volksskirchlichen Bedingungen sind die Grenzen zwischen kirchengebundener und bürgerlicher Religiosität verwischt, und auch in den »Kerngemeinden« gelebte Frömmigkeit kann durchaus Züge neutralisierter Religion aufweisen; vgl. dazu F. Wagner, *Was ist Religion?*, Gütersloh 1986, 567ff.