

Rolf Schieder

Politik und Religion in der Zivilgesellschaft

Die Entwicklung moderner Gesellschaften zu Zivilgesellschaften ist unausweichlich, weil sich einerseits der Staat aus vielen sozialen Bereichen zurückzieht und dafür andererseits kompensatorisches bürgerschaftliches Engagement benötigt wird. Zivilreligion ist eine Quelle, aus der sich Zivilität als Bürgersinn speist. Für die Tradierung einer freien Zivilreligion tragen die Religionsgemeinschaften vor allem im Religionsunterricht Verantwortung. Auch der Islam ist in diese Verantwortungsgemeinschaft zu integrieren.

»Selten wird mit einem Begriff so viel Schindluder getrieben wie ab dem Zeitpunkt, zu dem er in die Hände der Politiker gefallen bzw. präziser: zu einem Bestandteil der politischen Sprache geworden ist. Da werden dann Sinn und Bedeutung nach Belieben zurechtgebogen, es kommt zu polemischen Instrumentalisierungen oder aber der Begriff wird, wenn er sich erst einmal durchgesetzt hat und allgemein akzeptiert wird, so ausgeweitet und gedehnt, dass unter ihm am Ende alles Beliebige versammelt und zusammengefasst werden kann.« (Münkler 2002, 115; zur Karriere des Begriffs Zivilgesellschaft vgl. Klein 2001) Zweifellos hat dieses Schicksal den Begriff der Zivilgesellschaft längst ereilt. Immer wieder wird von Exponenten der deutschen Exekutive bis hin zum Bundeskanzler von den Bürgerinnen und Bürgern gefordert, doch mehr zivilgesellschaftliches Engagement an den Tag zu legen. Damit befinden wir uns in der merkwürdigen Lage, dass der Staat etwas fordert, was per definitionem in ein vom Staat apartes Feld öffentlichen Engagements gehört. Offenbar besteht aber wenig Neigung in Deutschland gegen eine Allzuständigkeit des Staates zu protestieren – und so wird selbst der Aufbau einer Zivilgesellschaft zur »Chefsache«. Diese politische Mentalität hat in Deutschland Tradition: in Ost wie West verließ man sich gerne auf »Vater Staat«. In anderen Ländern herrscht eine andere politische Kultur. So käme beispielsweise in den Vereinigten Staaten von Amerika niemand auf die Idee, dem Finanzminister freiwillig zehn Prozent des eigenen Vermögens anzubieten, wie das einmal einige nordrhein-westfälische Millionäre getan haben. Vielmehr hätten die amerikanischen Millionäre eine Schule oder vielleicht ein Krankenhaus gestiftet, das dann gegebenenfalls ihren Namen zu tragen hätte; jedenfalls hätten sie den Umweg über die Staatsbürokratie peinlich vermieden und ihr bürgerschaftliches Engagement auf möglichst direktem Wege umgesetzt.

Was ist eine Zivilgesellschaft?

Was veranlasst die Exekutive, den Zivilgesellschaftsbegriff so stark zu machen? Der Politikwissenschaftler Herfried Münkler sieht dafür folgende Motive: Erstens stehe der Begriff für die wachsende Einsicht in die Grenzen staatlichen Handelns. Die massiven staatlichen Steuerungs- und Integrationsprobleme könnten so nicht nur als Defizit, sondern als anspruchsvolle Reformpolitik dargestellt werden. Zweitens verdanke sich die Karriere des Begriffs dem verzweifelten Wunschdenken, dass überall dort, wo dem Wohlfahrtsstaat das finanzielle Aus drohe, eine imaginierte Zivilgesellschaft als billigere Möglichkeit ins Spiel gebracht werden könne. Und drittens sei die Karriere des Zivilgesellschaftsbegriffs eng mit der Krise der politischen Linken in Deutschland verbunden. »Diese Linke hat mit dem Staat bzw. infolge dessen Krise den wesentlichen politischen Adressaten ihrer Forderungen verloren. Dementsprechend wurden gerade aus den Reihen der Linken zeitweilig dramatisch überdimensionierte Erwartungen in die Zivilgesellschaft hineinprojiziert.« (Münkler 2002, 116) Daraus lässt sich auch die Skepsis liberaler Gesellschaftswissenschaftler gegen den Zivilgesellschaftsbegriff erklären: Sie befürchteten eine erneute Bevormundung und Überforderung der Bürger. Mittlerweile kann aber auch das liberale Lager dem Zivilgesellschaftsbegriff vieles abgewinnen, weil sich damit die Forderung nach einem »schlanken Staat« und mehr »Selbstverantwortung der Bürger« verbinden lässt.

Bei aller Differenz im Detail sind sich die Sozialwissenschaften in der Minimaldefinition einig, dass man unter Zivilgesellschaft ein von Staat und Markt apartes Feld sozio-politischer Ordnung zu verstehen hat, dessen Bedeutung angesichts von ökonomischen Globalisierungsprozessen und der Krise des Sozialstaats zunehmen wird. Die entscheidende Ressource dieses sozio-politischen Feldes ist der Bürger selbst. Weder in seiner Rolle als Untertan noch als Bürokrat, weder als Konsument noch als Nutzen maximierender Unternehmer, sondern als für sein Gemeinwesen verantwortlicher Bürger ist das Individuum in der Zivilgesellschaft gefordert. Als solches muss es sich der Tatsache bewusst sein, dass politische Partizipation und gesellschaftliche Solidarität zwar anstrengend sind, dass aber ihre Verweigerung weitaus problematischere Folgen nach sich ziehen würde.

Die »Ressource Bürgersinn« steht aber nicht einfach zur Verfügung. Der Mensch muss zum Bürger erst gebildet werden. Bloße Appelle an mehr Gemeinsinn und weniger Egoismus sind zwar gut gemeint, gehen aber in der Regel ins Leere. Denn die Prozesse der gesellschaftlichen Differenzierung, der Spezialisierung und der Professionalisierung sind mächtige Faktoren, die bereits die Imagination von so etwas wie einem gemeinsamen gesellschaftlichen Ganzen behindern. Dementsprechend wenden die Skeptiker ein, dass das Konzept einer Zivilgesellschaft die Dynamik der Ausdifferenzierungsprozesse in modernen globalisierten Gesellschaften unterschätzt. Vertreter des Zivil-

oder Bürgergesellschaftsmodells machen dagegen geltend, dass eine ungebremste Ausdifferenzierung der Gesellschaft letztlich selbstzerstörerisch sei und Kompensationsinstanzen notwendig mache. Angesichts von immer kleiner werdenden Handlungsspielräumen des Staates komme es für die Bürgergesellschaft darauf an, das »Ethos der Bürger« (ebd., 122) zu stärken. Sie sollen nicht nur ihren eigenen Nutzen suchen, sondern durch Partizipation ihr Interesse am Gemeinwesen bekunden.

Diesem normativ-programmatischen Verständnis von Zivilgesellschaft steht eine Wirklichkeit gegenüber, die damit nicht unbedingt kompatibel ist. Fragilität, Singularität und Partikularität von Bürgerinitiativen sind häufig bemängelt und als *Nimby*-Haltung (*Not in my backyard!*) kritisiert worden. Auch die Hoffnung, dass die großen internationalen zivilgesellschaftlichen Akteure wie Greenpeace, Rotes Kreuz, aber auch Attac so etwas wie eine internationale Zivilgesellschaft etablieren könnten, ist nicht realistisch. Man kann freilich dieser Spannung zwischen einem utopischen Entwurf und der nüchternen Analyse des so genannten Dritten Sektors auch etwas Positives abgewinnen. Unter dem Dritten Sektor versteht die Soziologie weder staatlich organisierte noch aus wirtschaftlichem Interesse unterhaltene Stiftungen, Vereine, Verbände, sowie die international tätigen Hilfs- und Ökologiebewegungen und die so genannten NGOs (Non-Governmental Organisations). Wenn es beim Projekt der Zivilgesellschaft um mehr Partizipation der Bürger einerseits und um mehr Gerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene andererseits geht, dann müssen die sich mit dem Titel »zivilgesellschaftlich« schmückenden Initiativen sich daraufhin befragen lassen, ob sie diesen Kriterien auch genügen.

Zivilgesellschaft und Zivilreligion

Während die organisationssoziologischen Forschungen die kirchlichen Wohlfahrtsverbände und die kirchlichen Entwicklungshilfeorganisationen ganz selbstverständlich zum Kreis der zivilgesellschaftlichen Akteure zählen (vgl. etwa Frantz/Zimmer 2002), bleibt im politikwissenschaftlichen Diskurs der Bereich des Religiösen abgeschattet. Man spricht zwar von Bürgertugend oder den sozio-moralischen Implikationen des Begriffs, ein ausdrücklicher Bezug auf eine die Zivilgesellschaft stützende Zivilreligion und deren Verhältnis zu den Kirchen und anderen Weltanschauungsverbänden wird aber in der Regel vermieden.

Weitaus unverkrampfter gehen angelsächsische Zivilgesellschaftstheoretiker mit dem Religionsthema um. Michael Walzer etwa zählt die Kirchen ganz selbstverständlich zu den zivilgesellschaftlichen Assoziationen: »The words ›civil society‹ name the space of uncoerced human association and

also the set of relational networks – formed for the sake of family, faith, interest, and ideology – that fill this space.« (Walzer 1995, 7) Diese Assoziationen und Netzwerke würden jene soziale Ressource produzieren, von der eine Zivilgesellschaft zehre, nämlich Zivilität (*civility*). Als Respekt zwischen Personen und Gruppen, als die Akzeptanz von Differenz nimmt der Begriff der Zivilität im englischsprachigen Diskurs über Zivilgesellschaft einen gewichtigen Platz ein (vgl. neben Walzer auch Bryant 1995).

Auch der englische Soziologe Edward Shils hält die Religion für ein unverzichtbares Element einer Zivilgesellschaft – und zwar in einer doppelten Hinsicht. Zum einen bestehe das Besondere einer *civil society* darin, »dass ihre einzelnen Komponenten untereinander durch das Kollektivbewusstsein einer gemeinsamen Teilhabe an der Gesellschaft verknüpft sind« (Shils 1991, 15). Bürgersinn als die charakteristische Denk- und Verhaltensweise in einer *civil society* entspringe letztlich der Teilhabe der Einzelnen am Kollektivbewusstsein der *civil society*. Dieses Kollektivbewusstsein aber habe eine religiöse Dimension. »Eine *civil society* muss eine Idee von einem höheren Recht haben, einer Norm oder einem Kriterium für das Gute und Richtige jenseits gegenwärtiger Maßstäbe und jenseits dessen, was einzelne Individuen und Gruppen für sich anstreben. ... Die letzte Legitimation eines jeden Regimes, selbst bei einer *civil society*, liegt wahrscheinlich in der Sphäre des Transzendenten. Wir werden also die Frage, ob die *civil society* ein Element des Heiligen enthält, offenbar bejahen müssen.« (ebd., 42) Zum anderen aber überschreiten die großen Religionsgemeinschaften die Grenzen einer Gesellschaft und bringen auf diese Weise ein weiteres transzendierendes Element zum Zuge. Sie fordern als Teil der Zivilgesellschaft vom Staat Religionsfreiheit, sind dafür aber ihrerseits bereit, am gesellschaftlichen Gemeinwohl und der Entwicklung von Zivilität mitzuarbeiten.

Auch im Zivilgesellschaftsbegriff der Dissidenten des Ostblocks wie György Konrad oder Václav Havel sind (zivil-)religiöse Obertöne zu vernehmen. Von einem tiefen Misstrauen gegenüber einer technokratisch-machiavellistischen Politik durchdrungen plädierte Havel schon 1984 für eine neue Politik der Achtung der vorpolitischen Grundlagen des Politischen: »We must honour with the humility of the wise the bounds of that natural world and the mystery which lies beyond them, admitting that there is something in the order of Being which evidently exceeds all our competence. We must relate constantly to the absolute horizon of our existence which, if we but will, we shall constantly rediscover and experience.« (Havel 1993, 395)

Es war aber insbesondere der amerikanische Soziologe Robert N. Bellah, der mit seiner Wortschöpfung *civil religion* auf das Angewiesensein der Zivilgesellschaft auf eine Zivilreligion hinwies (Bellah 1970; Bellah/Hammond 1980). Max Webers These, dass es ohne Sinn kein soziales Handeln geben könne, und Emile Durkheims Axiom, dass eine Gesellschaft keine materiale, sondern eine moralische Entität sei, verband Bellah zu der These, dass jede Gesellschaft eine symbolische Vorstellung von sich selbst braucht, um hand-

lungsfähig zu sein. Der Selbstsymbolisierungsbedarf nimmt in Gesellschaften mit hohem sozialem und ökonomischem Wandel zu, weil ständig neue Anpassungsleistungen zu erbringen sind.

Gelingender gesellschaftlicher Wandel erfordert dann aber ein sich ebenfalls wandelndes Religions- oder Weltanschauungssystem. Dieses habe zwischen den Identitätsbedürfnissen der Individuen und den Veränderungsnotwendigkeiten einer Gesellschaft zu vermitteln. Die großen Modernisierungsideologien der westlichen Welt waren für Bellah der Sozialismus, der Nationalismus, der Liberalismus und der Protestantismus. Während Sozialismus und Nationalismus verbraucht seien, blieben heute nur der Liberalismus auf der einen und der Protestantismus¹ auf der anderen Seite als Alternativen übrig. Ein grenzenloser Liberalismus offenbare aber immer mehr seine selbstzerstörerische Kraft. Ein Gemeinwesen, das allein auf das Eigeninteresse und die Gewinnmaximierungsbedürfnisse der Bürger baue, sei nicht lebensfähig. Die liberale Ideologie habe immer davon gelebt, dass sich die Mehrheit der Bevölkerung gerade nicht liberalismuskonform verhielt. Der Liberalismus sei deshalb »die absolut utopischste Idee in der Geschichte politischen Denkens, nämlich, dass eine gute Gesellschaft aus den von reinem Eigeninteresse geleiteten Handlungen der Bürger entstehen kann« (ebd., 9).

Mit seiner Wortschöpfung *civil religion* ging es Bellah vor allem darum, auf die gesellschaftliche Notwendigkeit einer politischen Moral hinzuweisen. Ohne eine Zivilreligion verfallende politische Moral, denn moralisches Handeln brauche die Vision von einer freien und gerechten Gesellschaft. Korruption, Zynismus und Bürokratisierung auf der einen Seite, Privatisierung und Konsumdenken auf der anderen zerstörten das moralische Fundament der Gesellschaft. An die Stelle eines selbstzerstörerischen Liberalismus müsse die Idee einer kommunitären Gesellschaft treten. Die Remoralisierung politischer und ökonomischer Handlungsvollzüge sei überfällig.

In ausdifferenzierten Gesellschaften kommt eine solche Zivilreligion, wie sie Bellah vorschwebte, freilich nicht mehr als alle Teilsysteme der Gesellschaft umfassender Weltanschauungshorizont zur Geltung – das wäre mit dem Grundsatz der Religions- und Weltanschauungsfreiheit nicht vereinbar. Vielmehr ist das politische System einer Gesellschaft darauf angewiesen, dass die jeweils vertretenen Religionen in einer Gesellschaft dieses auch aus religiösen Gründen für anerkennungswürdig halten. Die zivilreligiöse Frage kann deshalb auch als die Frage nach der religiösen Zustimmungsbefähigung und Zustimmungsfähigkeit des Gemeinwesens unter den Bedingungen von Religionsfreiheit und religiöser Pluralität gefasst werden. Die Politik ist nicht nur von den reproduktiven und ökonomischen, sondern auch von den religiös-sittlichen Leistungen der Bürgerinnen und Bürger abhängig. Da Bürger zu-

1 Da der Katholizismus aus soziologischer Sicht immer »protestantischer« werde und vor allem die Individualisierung und Pluralisierung von Religion akzeptiere, sieht Bellah im Protestantismus die christliche Leitkultur in der modernen Welt.

gleich Christen, Juden, Muslime, Atheisten sind, ist das Verhältnis der jeweiligen Konfession und Weltanschauung zum Gemeinwesen für den Zuschnitt des zivilreligiösen Bewusstseins des einzelnen Bürgers entscheidend. Eine von den Religionsgemeinschaften losgelöste Zivilreligion kann es nicht geben. Sie schöpft vielmehr aus den Quellen der politischen Theologien und Ethiken der jeweiligen Konfessionen. In einer multikonfessionellen Gesellschaft muss man also mit der Existenz einer Vielzahl von Fassungen des zivilreligiösen Konsenses rechnen. Umgekehrt gilt aber auch der Satz, dass jede Religion immer auch Zivilreligion ist. Jedes religiöse Subjekt ist immer auch Bürger und muss als solches Stellung zu seinem politischen Gemeinwesen nehmen.

Staatliche oder zivilgesellschaftliche Zivilreligion?

Es gibt Anzeichen dafür, dass der Staat zwar die ihm auferlegte religiös-weltanschauliche Neutralität im Blick auf die Religionsgemeinschaften beachtet, dass er aber im Blick auf seine zivilreligiöse Bedürftigkeit zunehmend zur »legitimatorischen Selbstbedienung« neigt. Vor allem in den Schulen versucht der Staat, über eine so genannte »Werteerziehung« sein zivilreligiöses Fundament selbst zu sichern. Deshalb weist der Theologe Eilert Herms zu Recht darauf hin, dass die Frage, ob sich in den westlichen Gesellschaften eher eine freie oder aber eine staatliche Zivilreligion durchsetze, noch nicht entschieden sei: »Die Manifestationen von Religion/Weltanschauung als Zivilreligion schwanken in den westlichen Gesellschaften zwischen zwei Typen, je nachdem, wo das Fundament derjenigen Religions- bzw. Weltanschauung gesucht wird und tatsächlich liegt, die sich zivilreligiös (also als zielwahl-orientierende Motivation und Orientierung für die Teilnahme am staatlichen Leben) manifestiert, in staatsunabhängiger oder in staatlich veranstalteter und geleiteter Religions- und Weltanschauungskommunikation.« (Herms 2003, 123f.) Herms fordert, »im staatlichen Handeln entschlossen auf jeden Versuch zu verzichten, die Überzeugungsfundamente des staatstragenden Ethos durch eigene staatliche Aktivitäten zu sichern, also der Verzicht auf jede staatliche Pflege einer staatlichen Zivilreligion zu Gunsten der unumwundenen Anerkennung der definitiven Abhängigkeit des staatlichen Lebens von den zivilreligiösen Effekten der freien Gewissheitskommunikation in den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.« (ebd., 126)

Während das Bundesverfassungsgericht dieser Intention durch das »Kruzifixurteil« und das »Kopftuchurteil« Rechnung trug, zeigt die Reaktion der Schulbehörden und Länderparlamente ein völlig unterentwickeltes Bewusstsein für das von Herms aufgeworfene Problem. Das christliche Kreuz wird im Staatsinteresse flugs kulturalistisch vereinnahmt – und das islamische Kopftuch ausgeschlossen.

Wer aber eine Zivilgesellschaft will, der muss auch religiöse Vielfalt wollen – und solange der Staat zwar die Aufsicht über das Schulwesen hat, unsere Schulen sich aber als öffentliche Schulen verstehen, ist die Verbannung des Kopftuches aus dem öffentlichen Raum ein begründungspflichtiger Übergriff des Staates auf ein elementares Freiheitsrecht. In England und Kanada tragen Polizistinnen und Lehrerinnen ganz selbstverständlich Kopftücher, sofern sie das aus religiösen oder aus modischen Gründen bevorzugen. Auch in Österreich hat man keine Probleme mit Kopftuch tragenden Lehrerinnen – die Tradition der alten multiethnischen Donaumonarchie hat offenbar Toleranz gelehrt. Im laizistischen Frankreich dagegen ist selbst Schülerinnen das Tragen eines *foulard* untersagt. Seit den Trennungsgesetzen von 1905 werden in Frankreich die Religionsgemeinschaften aus dem öffentlichen Leben verdrängt. Damit setzt Frankreich seine antipluralistische Religionspolitik fort, die mit der Vertreibung der Hugenotten ihren Anfang nahm und die über die Französische Revolution hinaus immer auf eine staatlich gelenkte und kontrollierte öffentliche Weltanschauung hinauslief. Die Republik ist der Hegemon auf dem zivilreligiösen Feld. Es ist bedenklich, wenn deutsche Politiker das französische Modell für moderner und konsequenter halten als das deutsche. Das deutsche Modell hat die Erfahrungen mit der politischen Religion des Nationalsozialismus verarbeitet und deshalb der Pflege einer staatseigenen Zivilreligion enge Grenzen gesetzt, dafür aber alle zivilgesellschaftlichen Akteure dazu aufgefordert, am zivilreligiösen Konsens mitzuarbeiten.

Das Argument von der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates verliert seine Legitimität, wenn es unter der Hand zur Durchsetzung zivilreligiöser Ansprüche des Staates gegenüber den Religionsgemeinschaften verwendet wird. An französischen Schulen herrscht Konsens unter den *instructeurs*, dass die *laïcité* als weltanschaulicher Horizont der französischen Schulen Geltung besitzt. Die *laïcité* zielt auf die dauerhafte Privatisierung aller Religionen und auf die öffentliche Geltung eines rationalistischen und positivistischen Weltbildes. Wer diese Überzeugung nicht teilt, schickt sein Kind auf eine Schule in freier Trägerschaft. Zwanzig Prozent der französischen Schulen sind katholische Privatschulen. Auch in Deutschland gibt es eine ganze Reihe von Anhängern dieses Konzeptes, sie verstecken sich aber hinter dem Neutralitätsargument. Eigentlich will man eine staatseigene Zivilreligion, wagt aber nicht die offene Konkurrenz mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften, sondern erklärt sich selbst für »neutral«, womit die Religionsgemeinschaften *eo ipso* parteiisch sind. Das Motto lautet: Die anderen sind religiös, wir sind normal.

Staatliche Neutralität meint aber die Gleichberechtigung aller religiös-weltanschaulichen Überzeugungen und Lebensformen – nicht deren Neutralisierung. In der Schule stünde sonst nämlich die staatseigene Zivilreligion allein auf dem Plan. Das Misstrauen der Bevölkerung gegenüber einer von religiöser Pluralität gereinigten Schule zeigt sich am Zulauf, den Schulen in freier Trägerschaft im Osten Deutschlands haben. Mehr als zweihundert sol-

cher Schulgründungen hat es seit 1990 gegeben. Nur jeder dritte Schüler kann aufgenommen werden. Die deutsche Schule, die die innerschulische Pluralität pflegt, ist ein hohes Gut. Es wäre bedauerlich, wenn die innerschulische Pluralität einer nur noch zwischenschulischen Pluralität weichen würde. Auch in den Schulen wird es darum gehen müssen, von einer Kultur der *brotherhood* zu einer Kultur der *otherhood* zu kommen.

Die spirituelle Armut des Staates und sein Angewiesensein auf Religion

Die These von der »Trennung von Kirche und Staat« kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Staat in vielfältiger Weise auf die Kirchen angewiesen ist. Was gerne als Privilegierung der Kirchen dargestellt wird, kann auch ganz anders gesehen werden, nämlich als die Instrumentalisierung der Religionsgemeinschaften für zivilreligiöse Zwecke. Die Verankerung des Religionsunterrichts als einzigem Schulfach im Menschenrechtskatalog der deutschen Verfassung ist schon deshalb keine Privilegierung der Kirchen, weil nicht nur andere Religionsgemeinschaften, sondern beispielsweise auch atheistische Weltanschauungsgruppen prinzipiell das Recht haben, vom Staat eine religiös-weltanschauliche Erziehung ihrer Kinder zu verlangen. Dieser tut das aber nicht aus reiner Menschenfreundlichkeit, sondern weil er seinerseits erwartet, dass eine gebildete Religion oder Weltanschauung sich in ein zivilisiertes Verhältnis zu seinen religiös-weltanschaulichen Konkurrenten setzt. Damit kommt der Staat seiner Pflicht zur Gewährleistung innergesellschaftlichen Friedens nach. Darüber hinaus hegt der Staat die Erwartung, dass die Religionen und Weltanschauungen ihre Zustimmung zum Gemeinwesen überzeugend, d.h. systemimmanent zu formulieren vermögen. Es ist ja kein Zufall, dass religiös-weltanschaulich motivierte Bürger überdurchschnittlich hoch in Parteien und Parlamenten vertreten sind.

Nach den Anschlägen vom 11. September 2001 in New York und Washington versammelten sich die Politiker in den Kirchen. Auch nach den Morden im Gutenberg-Gymnasium in Erfurt im Jahr 2002 strömten selbst Menschen, die keine Kirchenmitglieder waren, in die Gotteshäuser. Am Gottesdienst vor dem Erfurter Dom nahmen Zehntausende teil. In der Regel werden diese Gottesdienste von der katholischen und der evangelischen Kirche gemeinsam gestaltet. Es handelt sich aber gleichwohl nicht um ökumenische Gottesdienste, denn deren Anliegen wäre ja die Einheit der Kirchen. Es sind vielmehr Gottesdienste in politisch-diakonischer Verantwortung. Stellvertretend für das Gemeinwesen als Ganzes, das in seinen Fundamenten erschüttert war, leisteten die Kirchen einen Beitrag zur politischen Spiritualität.

Dass den Kirchen die Zuständigkeit für politische Liturgien zugefallen ist, hängt eng mit der politischen Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert zusammen. Sowohl die Nationalsozialisten als auch die Sozialisten im Osten Deutschlands hatten versucht, ihr politisches Handeln nicht nur heilsgeschichtlich zu begründen, sondern auch durch öffentliche Liturgien zu stabilisieren. Öffentliche Kundgebungen, Massenveranstaltungen, Monstranzen ähnliche Bilder, Fahnenappelle, aber auch Initiationsrituale für die Heranwachsenden wie die Jugendweihe sollten die Menschen emotional an das Gemeinwesen binden. Das ist aber nicht gelungen. Wenn die Glaubwürdigkeit einer Gesellschaft ausgehöhlt ist, bricht sie auseinander, wie die Ereignisse von 1989 im Osten Europas gezeigt haben.

Konfessioneller Religionsunterricht als zivilgesellschaftlicher Zivilreligionsunterricht

Mit dem konfessionellen Religionsunterricht verbindet sich von Seiten des Staates die Erwartung, dass dieser nicht nur konfessionelle, sondern auch zivilreligiöse Ziele verfolge. Nicht nur zu guten Katholiken, Protestanten und Juden, sondern auch zu guten Staatsbürgern sollen die Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht gebildet werden. Für diese Lesart spricht die Tatsache, dass während der Abmeldungswelle vom Religionsunterricht Ende der Sechzigerjahre des letzten Jahrhunderts sogleich das »Ersatzfach Ethik« eingerichtet wurde, um ein zivilreligiöses Minimalprogramm zu Gewähr leisten. Auch in England wird zurzeit darüber debattiert, ob denn das für alle verpflichtende Schulfach *Religious Education* nicht stärker mit dem neu eingerichteten Fach *Citizenship Education* verzahnt werden müsse (vgl. Elsenbast u.a. 2004, 25; dort auch weitere Hinweise zur Debatte in England). Mittlerweile ist in Deutschland »Werteerziehung« zu einem Globalziel avanciert, merkwürdigerweise mit dem Hinweis, diese Werteerziehung komme ohne einen weltanschaulichen Horizont aus. Wie man aber aus der verwirrenden Vielfalt von Werten eine stimmige Ordnung oder gar eine Hierarchie von Werten ermitteln will, ohne auf letzte Grundüberzeugungen Bezug zu nehmen, bleibt das Geheimnis derer, die ganz offensichtlich einen staatseigenen Zivilreligionsunterricht einem Unterricht in Händen einer Vielzahl von Anbietern vorziehen.

Versteht man also den konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als einen freien, weil nicht vom Staat verantworteten Zivilreligionsunterricht, und nimmt man ferner an, dass der katholische wie der evangelische Religionsunterricht diese zivilreligiöse Funktion immer schon implizit ausübten, dann stellt sich im Blick auf die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts auf der Grundlage von Art. 7,3 GG die Frage, auf welche Weise dieser den Aufbau einer sich isolierenden Parallelgesell-

schaft hemmen und die Integration heranwachsender muslimischer Bürgerinnen und Bürger fördern kann. Ein entscheidendes Datum ist dabei bereits die Bereitschaft der Mehrheitsgesellschaft, der Minderheit das Recht zuzubilligen, ihre Kinder nach den Grundsätzen ihres Glaubens zu unterrichten. Ein staatseigener Zivilreligionsunterricht ist von der Verfassung nicht vorgesehen – auch nicht für Muslime. Vielmehr vertraut der Staat darauf, dass die Religionsgemeinschaften ihre je eigene Version vom Sinn des Gemeinwesens tradieren. Insofern ist der Schutz der Religionsfreiheit ein wesentlicher Beitrag des Staates zur Werteerziehung, denn nur auf dem Umweg über die Pluralität positiver Religionen und Weltanschauungen kann der Staat zivilreligiöse Zustimmung durch die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften beanspruchen.

Virtueller oder realer Pluralismus an öffentlichen Schulen?

Mit seinem »Kopftuchurteil« vom 24. September 2003 hat das Bundesverfassungsgericht das Recht auf Religionsfreiheit auch in der Schule noch einmal gestärkt. Zugleich weist das Gericht darauf hin, dass die zunehmende religiöse Pluralität eine Neubestimmung des zulässigen Ausmaßes religiöser Bezüge in der Schule nötig machen kann. Diese Neubestimmung kann aber nicht die Exekutive oder die Judikative vornehmen – sie setzt einen zivilgesellschaftlichen Diskurs und eine Gesetzgebung durch die Parlamente voraus. Damit kritisiert das Bundesverfassungsgericht die Auffassung des Bundesverwaltungsgerichts, das der Ansicht war, das Neutralitätsgebot gewinne mit wachsender kultureller und religiöser Vielfalt an Bedeutung. Demgegenüber stellt das Bundesverfassungsgericht ausdrücklich die gegenteilige schulpädagogische Konsequenz zur Diskussion: »Die Schule ist der Ort, an dem unterschiedliche religiöse Auffassungen unausweichlich aufeinander treffen und wo sich dieses Nebeneinander in besonders empfindlicher Weise auswirkt. Ein tolerantes Miteinander mit Andersgesinnten könnte hier am nachhaltigsten durch Erziehung geübt werden. Dies müsste nicht die Verleugnung der eigenen Überzeugungen bedeuten, sondern böte die Chance zur Erkenntnis und Festigung des eigenen Standpunkts und zu einer gegenseitigen Toleranz, die sich nicht als nivellierender Ausgleich versteht. Es ließen sich deshalb Gründe dafür anführen, die zunehmende religiöse Vielfalt in der Schule aufzunehmen und als Mittel für die Einübung von gegenseitiger Toleranz zu nutzen, um so einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten.« (BVerfG, 2 BvR 1436/02, Absatz 65)

Leider hat sich der Landtag von Baden-Württemberg diese Empfehlung nicht zu Eigen gemacht, sondern hat sich dafür ausgesprochen, dass Lehr-

kräfte in den Schulen »keine politischen, religiösen, weltanschaulichen oder ähnliche äußeren Bekundungen« abgeben dürfen, »die geeignet sind, die Neutralität des Landes gegenüber Schülern und Eltern oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Schulfrieden zu gefährden oder zu stören.« (Drucksache 13/2793 des Landtags von Baden-Württemberg vom 14. Januar 2004, 3.) Die Präsenz christlicher Symbole in den Schulen wird vom Verbot ausgenommen. Der Gesetzesentwurf der Grünen, die eine Einzelfallregelung anstrebten, fand keine Mehrheit. Der Entwurf der Landesregierung wird bei einem erneuten Rechtsstreit einer Überprüfung durch das Bundesverfassungsgericht kaum standhalten. Denn die Richter hatten bereits im »Kopftuchurteil« festgestellt, dass Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften gleich behandelt werden müssen. Letztlich wird also das Kopftuchverbot in staatlichen Schulen dazu führen, dass alle religiösen Symbole aus der Schule entfernt werden müssen.

Ein Kopftuchverbot wird von nicht wenigen Deutschen als Einladung verstanden, ihre Assimilationsforderungen an die hier lebende Minderheit unverhüllt zu formulieren. So berichtete die Süddeutsche Zeitung von einem Schulleiter, der eine tunesische Lehrerin, die an Stelle eines Kopftuches eine Mütze im Unterricht trug, aufforderte: »Ich will Ihre Haare sehen!« Wenn man sich klar macht, dass in anderen Kulturen die Haare als ein Teil des Körpers mit erotischer Ausstrahlung verstanden werden, dann trägt diese Aufforderung sexistische Züge. Auch die differenziertesten didaktischen Entwürfe für interreligiöses Lernen werden wenig Erfolg haben, wenn die Muslime in Deutschland zunehmend das Gefühl haben müssen, dass ihrer religiösen Identität nicht die Achtung entgegengebracht wird, auf die sie laut Verfassung einen Anspruch haben.

Die konnotative Verknüpfung des Terrorismus mit dem Islam hat zu einer deutlichen Abnahme der Toleranz gegenüber der muslimischen Minderheit in Deutschland geführt. Eine Unterscheidung zwischen Integrations- und Assimilationsforderungen, wie sie die deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert nahe legen würde, findet sich nur selten. Umgekehrt sehen manche türkische Muslime die Notwendigkeit der Integration in die deutsche Gesellschaft durch das Zusammenwachsen Europas als nicht besonders drängend an. In allen großen europäischen Städten gibt es türkische Gemeinden, türkische Netzwerke nehmen auf alteuropäische nationale und sprachliche Grenzen keine Rücksicht mehr. Hin und wieder hört man das Argument, dass man mit Türkisch als Sprache in Europa bestens zurechtkommen könne; man zeige seine europäische Identität gerade dadurch, dass man sich nicht an eine partikuläre nationale Identität binde: der in Europa lebende Türke müsse nicht erst Deutscher oder Franzose werden, um Europäer zu sein.

Herausforderungen und Perspektiven

Auch im Blick auf die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts und einer entsprechenden Lehrerbildung an den Universitäten haben sich die türkischen Muslime von der Rolle der Bittsteller zu selbstbewussten Gestaltern der religiösen Erziehung ihrer Kinder gewandelt. Der Bau von islamischen Internaten in der Pfalz und im Elsass sind dafür ebenso Anzeichen wie die Internetpräsenz des Islam in Deutschland. Sofern die Muslime ihre Selbstorganisationsfähigkeit beweisen und sich nicht als Versorgungsempfänger des Staates verstehen, haben sie das neue zivilgesellschaftliche Paradigma angenommen. Offen ist die Frage, wie eine Gemeinwesenorientierung der Muslime unter den gegenwärtigen Ausgrenzungs- und Verdächtigungsstrategien durch Teile der Mehrheitsgesellschaft gelingen kann.

Auch den Kirchen werden unter zivilgesellschaftlichen Verhältnissen Anpassungsleistungen abverlangt. Wenn der bevorzugte Gesprächspartner der Kirchen, der Staat, sich zunehmend zurückzieht, dann läuft die Berufung auf staatskirchenrechtliche Besitzstandsgarantien auf die Dauer ins Leere. Obwohl der Religionsunterricht durch seine grundgesetzliche Verankerung nach wie vor eine starke Stellung innehat, muss er seine Plausibilität zunehmend bildungstheoretisch oder religionspolitisch erweisen. Dazu müssen sich die Kirchen in Diskurse und Debatten einklinken und Überzeugungsarbeit leisten, auf die bisher kein besonderes Augenmerk gelegt wurde. Wenn beispielsweise der Prozess der Schulentwicklung und der Profilbildung der Schulen weitergeht, dann sind die Kirchengemeinden gefordert, sich als Bildungspartner der Schulen zu empfehlen. Während früher der Pfarrer darauf wartete, dass Lehrer und Schüler in die Kirche kommen, so ist jetzt der Pfarrer aufgefordert, den Kontakt zu den Schulen zu finden. Das fällt vor allem in den neuen Bundesländern nicht allen Gemeinden leicht. Das alte Modell der Selbstisolierung ist immer noch wirksam.

Neben einer stärkeren zivilgesellschaftlichen Vernetzung und dem Erweis von Anschlussfähigkeit ist gleichzeitig eine klarere Profilbildung nötig. Aufmerksamkeit kann nur noch der erringen, der das, worum es ihm geht, so klar und pointiert wie möglich zur Geltung bringt. Pluralismus kann es nur geben, wenn eine Vielzahl von Positionen diesen Pluralismus konstituieren. Die Neigung, das spezifisch Christliche hinter allen möglichen Formen politischen, sozialen oder kulturellen Engagements zu verbergen, ist unter konsequent pluralistischen Verhältnissen kontraproduktiv.

Als eine gelungene Form zivilgesellschaftlichen Engagements könnten die vielen Schulgründungen gelten, die sich vor allem in den neuen Bundesländern – wenn auch aus unterschiedlichen Motiven – großer Beliebtheit erfreuen. Auf diese Weise wird der Gesellschaft wieder zu Bewusstsein gebracht, dass das Schulwesen zwar unter der Aufsicht des Staates steht, dass es sich aber um *öffentliche* Schulen handelt, für die eine Vielzahl von Schulträgern in

Frage kommen kann. Auch das Erziehungsrecht der Eltern kommt so wieder stärker zu Bewusstsein. Der zivilgesellschaftliche Wert dieser Schulen hat sich aber daran messen zu lassen, in welchem Maße es ihnen gelingt, den gesellschaftlichen Pluralismus, dem sie ihre Existenz verdanken, als Binnenpluralismus noch einmal zur Geltung zu bringen und interreligiöse Lehr-Lernsituationen profilbildend zu implementieren.

Zum Weiterlesen

- Klein, Ansgar, *Der Diskurs der Zivilgesellschaft, Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgen*, Opladen 2001.
- Bellah, Robert N./Hammond, Philipp E., *Varieties of Civil Religion*, San Francisco 1980.
- Schieder, Rolf, *Wie viel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt a.M. 2001.

Literatur

- Bellah, Robert N., *Beyond Belief*, New York 1970.
- Bryant, Christopher G.A., *Civic Nation, Civil Society, Civil Religion*, in: Hall, John A. (Hg.), *Civil Society. Theory, History, Comparison*, Oxford 1995, 136-157.
- Elsenbast, Volker/Fischer, Dietlind/Schreiner, Peter, *Zur Entwicklung von Bildungsstandards*, Münster 2004.
- Frantz, Christiane/Zimmer, Annette (Hg.), *Zivilgesellschaft international. Alte und neue NGOs*, Opladen 2002.
- Havel, Václav, *Anti-Political Politics*, in: Keane, John (Hg.), *Civil Society and the State*, London 1993, 381-398.
- Hermes, Eilert, *Zivilreligion. Systematische Aspekte einer geschichtlichen Realität*, in: *Theologische Quartalsschrift* 183 (2003), H. 2, 97-127.
- Klein, Ansgar, *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgen*, Opladen 2001.
- Münkler, Herfried, *Die Bürgergesellschaft – Kampfbegriff oder Friedensformel? Potenzial und Reichweite einer Modeterminologie*, in: *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, 41 (2002), H. 2 (158), 115-125.
- Shils, Edward, *Was ist eine Civil Society?*, in: Michalski, Krystof (Hg.), *Europa und die Civil Society*, Stuttgart 1991, 13-51.
- Walzer, Michael, *The Concept of Civil Society*, in: Walzer, Michael (Hg.), *Toward a Global Civil Society*, Providence/Richmond 1995, 7-28.