

Religionen im öffentlichen Raum

Perspektiven für Europa

1. Religion: mit Gewalt zurück in die Öffentlichkeit?

Die Säkularisation von 1803 hat der Semantik der Zurückdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit moderner Gesellschaften in den Raum des Privaten ihren Namen gegeben.¹ Zweihundert Jahre später mehren sich die Stimmen, die von einem Paradigmenwechsel hinsichtlich der Frage nach der Säkularisierung und Privatisierung der Religion sprechen. Den letzten Anstoß zum Umbau der Wahrnehmungs- und Denkmuster scheinen die Ereignisse des 11. September 2001 gegeben zu haben. Die ausdrückliche Berufung auf göttliche Missionen seitens der sich zum Islam bekennenden Terroristen wie seitens der einzig verbliebenen Weltmacht im Kampf gegen den Terrorismus hat die religiöse Sprache endgültig in das Zentrum weltpolitischer Öffentlichkeit gerückt. Der spektakuläre Riss des Wahrnehmungsschleiers in Sachen Religion hat unvermittelt das Scheinwerferlicht der Weltöffentlichkeit auf die vielen erbitterten Konflikte in der Welt gerichtet, in denen die jeweiligen Kombattanten sich auf eine religiöse Semantik berufen. In den Geistes- und Sozialwissenschaften hat ein hektisches, in einer Vielzahl von Publikationen sich niederschlagendes Unterfangen begonnen, die neue Situation in

Sachen Religion auf den Begriff und in den Rahmen einer angemessenen Deutung zu bringen. Für Europa im Verhältnis zur übrigen Welt lässt sich eine gewisse Umkehr der bisherigen Fragerichtung beobachten. War man bisher gewohnt, den europäischen Weg einer weitgehenden Privatisierung der Religion als die zu erwartende Regel für alle modernen Gesellschaften anzunehmen und alles andere als die Ausnahme zu betrachten, so geht es jetzt um die Frage, wie die europäische Ausnahme privatisierter Religion von der Regel weltweit öffentlich sichtbarer und wirksamer Religionen zu erklären sei.

Aktuell rücken damit zwei Fragen in das Zentrum des Interesses, die dringend einer weiteren Sichtung und Klärung bedürfen:

- Wie lässt sich angesichts des augenscheinlichen „Öffentlich-Werdens“ von Religion ein Verständnis von öffentlicher Religion gewinnen, das den Phänomenen gerecht wird und das Perspektiven für eine normativ wünschbare Rolle der Religion in der modernen Öffentlichkeit entwickelt?
- Wie steht es in Europa tatsächlich um die Sache öffentlicher Religion? Ist die Religion wirklich in so hohem Maße privatisiert, wie es der bisher geltende wissenschaftliche „common sense“ annimmt?

¹ Festvortrag anlässlich der Thomas-Akademie der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz am 22. Jänner 2004. Hier und im Folgenden greife ich zurück auf Gedanken und Ausführungen in: Karl Gabriel (Hg.), *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa*. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Band 44, Münster 2003.

Auf beide Fragen möchte ich in den folgenden Ausführungen Antwortversuche geben, die zur Orientierung auf dem kontroversen Feld öffentlicher Religion in Europa beitragen sollen.

2. Religion im öffentlichen Raum

Die Klärung der ins Zentrum der Diskussion um die Säkularisierung der Gesellschaft in Europa geratenen Frage nach dem öffentlichen Status und der öffentlichen Rolle der Religion setzt eine Verständigung darüber voraus, was man unter Öffentlichkeit und öffentlicher Religion in Differenz zu privater Religion jeweils verstehen will. In der Differenz von privat und öffentlich fließen schwer zu trennende Faktoren gesellschaftsstruktureller und normativer Art zusammen. Auf der einen Seite bilden unterschiedliche gesellschaftliche Ausdifferenzierungsprozesse die Grundlage für die Differenz von Öffentlichkeit und Privatheit in modernen Gesellschaften; auf der anderen Seite entstehen und entwickeln sich die unterschiedlichen Räume und Sphären des Privaten und Öffentlichen nicht ohne das individuelle und kollektive Handeln von Akteuren und deren Interessen und Wertungen, mit denen sie sich auf die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse beziehen, sie zu befördern oder sie zu überwinden suchen. Die Religion bildet eine der zentralen Arenen in der Auseinandersetzung um die Konstitution und die Grenzen des Privaten und Öffentlichen in modernen Gesellschaften.

Es lassen sich drei einander überlagernde Prozesse unterscheiden:

- die Ausdifferenzierung einer Welt des Privaten, Häuslichen, schließlich Persönlichen und Intimen in modernen Gesellschaften im Gegenüber zur Welt des Öffentlichen und Unpersönlichen;
- die Ausdifferenzierung einer Sphäre des öffentlichen Räsonnements und der öffentlichen Meinung als Ort der Selbstverständigung und Selbststeuerung moderner Gesellschaften;
- die Ausdifferenzierung eines Raums medialer Öffentlichkeit als Ort einer Spiegelintegration moderner, funktional ausdifferenzierter Gesellschaften.

3. Strukturelle Ausdifferenzierung des Privaten und die Rolle der Religion

Im Entstehungsprozess des Privaten, Häuslichen und Persönlich-Intimen im Gegenüber zum Öffentlichen in modernen Gesellschaften spielt eine Reihe von Komponenten eine Rolle, die sich wechselseitig verstärken. Die Welt der Arbeit, des Betriebs als Teil des modernen rationalen Kapitalismus im Sinne Max Webers trennt sich von der Welt des Privaten im Sinne familiärer Häuslichkeit.² Mit weitreichenden Folgen bis in die Zuschreibung geschlechtsspezifischer Charaktere hinein wird im Bürgertum die Welt der neu sich ausbildenden Häuslichkeit als „natürlicher“ Raum eines spezifisch weiblichen Le-

² Max Weber spricht von der „Entstehung des bürgerlichen Betriebskapitalismus mit seiner rationalen Organisation freier Arbeit“ (Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988 [zuerst 1920], 10). Der darin zum Ausdruck kommenden Rationalisierung korrespondiert für Weber auf der anderen Seite, „dass gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der einzelnen zueinander“ (Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von J. Winckelmann, Tübingen 1973, 612).

benszusammenhangs propagiert und der Welt der Arbeit als Kern des spezifisch männlichen Lebens polar gegenübergestellt.³ Den wirtschaftlichen Ausdifferenzierungsprozessen laufen politisch-rechtliche Definitionsprozesse parallel. Die Differenz von öffentlich und privat dient zur Abgrenzung zweier unterschiedlicher Handlungs- und Verantwortungssphären. Den öffentlichen Ämtern werden private Rollen gegenüberstehend konzipiert, öffentliches Eigentum erhält sein Pendant im Privateigentum und rückt in die Sphäre freier Verfügbarkeit des einzelnen in Abgrenzung von öffentlichen Eingriffsansprüchen.⁴ Den normativen Gehalt der an die strukturelle Ausdifferenzierung anknüpfenden Trennungsidee artikulieren die bürgerlichen Freiheitsbewegungen und der Liberalismus. In der Sphäre des Privaten sollen die Gesellschaftsmitglieder prinzipiell ihre Ziele, Lebensorientierungen und -projekte ohne Rücksicht auf kollektive Entscheidungen verfolgen können. In Sachen Religion laufen die strukturellen und normativen Prozesse parallel und verstärken sich wechselseitig. Strukturell wird die Religion in der Moderne zusammen mit der Familie auf den Raum der ausdifferenzierten Sphäre des Privaten verwiesen. Der moderne „heilige Kosmos“ zieht sich – so Thomas Luckmanns These der Privatisierung der Religion – aus der Welt der rationalisierten und anonymisierten Institutionen zurück.⁵ Er nimmt in der expan-

dierenden Privatsphäre veränderte Sozialformen an, die mit den typischen Ausprägungen von Feminisierung, Familiarisierung und Individualisierung die neue Lage der Religion im Privatbereich widerspiegeln.

Normativ rechnet die vom Liberalismus getragene Differenzierung der Handlungs- und Verantwortungssphären von Öffentlichkeit und Privatheit in der Moderne die Religion prinzipiell der Sphäre des Privaten zu. Die Religion gehört nach dem Verständnis liberaler moderner Ordnungen nicht in den Bereich der für alle verbindlichen Entscheidungen, die gegenüber dem Einzelnen zur Not mit staatlichen Zwangsmitteln durchgesetzt werden können beziehungsweise müssen. Die Verfassungsnorm der positiven wie negativen Religionsfreiheit soll dem Bürger eine Sphäre freier Entscheidungen in Sachen Religion garantieren, ohne sich kollektiven Entscheidungen des Gemeinwesens unterwerfen zu müssen. Im liberalen Denken gehört die Religionsfreiheit als „erste Sphäre privater Autonomie“⁶ zu den konstitutiven Elementen der Privatsphäre. Auf der analytischen Ebene spricht Niklas Luhmann von „gesellschaftsstruktureller Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens“⁷ in der Moderne. Gegenbewegungen haben auf der normativen Ebene dafür gesorgt, dass die liberale Grenzziehung der Sphären des Privaten und Öffentlichen stets umstritten blieb und den Charakter eines

³ Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie*, Frankfurt a. M. 1980; Franz-Xaver Kaufmann, *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*, München 1995, 19–22.

⁴ Zur Begriffsgeschichte von privat und öffentlich siehe: Lucian Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1979.

⁵ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a. M. 1991.

⁶ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied und Berlin 1971, 25.
⁷ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977, 232.

bürgerliche und patriarchale Interessen widerspiegelnden sozialen Konstrukts behielt. Bis zum 2. Vaticanum ist die katholische Tradition der liberalen Trennungsforderung und Privatisierung der Religion mit einer Fundamentalopposition begegnet.⁸

Die sozialistische Bewegung hatte andere Gründe, sich mit der liberalen Grenzziehung von privat und öffentlich nicht ohne weiteres abzufinden, und die Frauenbewegung gehört bis in die Gegenwart hinein zu den wirksamsten Opponenten gegen die Gefahren einer normativen Überhöhung des modernen Ausdifferenzierungsprozesses einer Welt des Privaten, Persönlichen und Intimen im Gegenüber zur Welt öffentlichen Lebens.⁹ Als Konsequenz der angestellten Überlegungen hinsichtlich der Frage von Privatisierung und Entprivatisierung der Religion in der Moderne liegt der Schluss nahe, auf der analytischen Ebene die Privatisierung religiösen Entscheidens und ihre gesellschaftsstrukturelle Relevanz für unhintergehbar zu halten, einer Überhöhung des Prozesses auf der normativen Ebene aber kritisch zu begegnen und die Grenzziehung zwischen privat und öffentlich in Sachen Religion offen zu halten.

Hat man das Verhältnis von Religion zur Sphäre politischer Öffentlichkeit im Blick, so bietet die Unterscheidung José Casanovas zwischen unterschiedlichen

politischen Arenen Chancen verbesselter analytischer Klärung und normativer Präzisierung. Casanova betont die Differenz von staatlich-politischer Öffentlichkeit von der Öffentlichkeit auf politischer Ebene und diese wiederum von der Öffentlichkeit des zivilgesellschaftlichen Raums.¹⁰ Während für Casanova der liberale Trennungsgedanke von Religion und Politik für die Arena der staatlich-politischen Öffentlichkeit nach wie vor Gültigkeit besitzt, die Religion sich in der Arena der politischen Öffentlichkeit als Partei leicht selbst kompromittiert, könne die Religion durchaus „das Recht für sich beanspruchen, in Wort und Tat in die Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft einzugreifen“¹¹. Die gesellschaftsstrukturell erzwungene Privatisierung religiösen Entscheidens und die Gewissens- und Religionsfreiheit als normative Grundlage der Privatisierung der Religion lassen sich in dieser Perspektive gewissermaßen als Voraussetzung einer öffentlichen Rolle der Religion im zivilgesellschaftlichen Sinn betrachten.¹²

4. Die Ausdifferenzierung von Öffentlichkeit als Raum diskursiver Meinungsbildung und die Religion

Mit der Aufnahme des Begriffs der Zivilgesellschaft stellt Casanova den Bezug zu einem zweiten Ausdifferen-

⁸ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Bd. 3), Freiburg i. Br. 1990; ders., Toleranz – Leidengeschichte der christlichen Kirchen, in: Ders., Recht, Sittlichkeit, Toleranz. Überlegungen zu Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen des Rechts (Bausteine zur Philosophie, Bd. 16), Ulm 2001, 51–68.

⁹ Seyla Benhabib/Drucilla Cornell (Hg.), Feminism as a Critique, Minneapolis 1987.

¹⁰ José Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen, Frankfurt/M. 1996, 190f.

¹¹ Ebd., 191.

¹² Hier und im Folgenden werden Argumentationen aufgegriffen und weitergeführt aus: Karl Gabriel, Religion und Kirche im Spiegel- und Diskursmodell von Öffentlichkeit, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 11 (1996), 31–52; ders., Typen und Strukturen von Öffentlichkeit, in: Wort und Antwort 43 (2002), 4–11.

zierungsprozess in modernen Gesellschaften her, dem der Sphäre öffentlichen Räsonnements und öffentlicher Meinung. Im Umbruch zur Moderne differenziert sich nicht nur eine staatlich-politische Sphäre aus, sondern auch eine vom Staat geschiedene Sphäre bürgerlicher Gesellschaft. Über den Raum des freien Warenverkehrs unter autonomen Wirtschaftssubjekten hinaus wird sie zur Sphäre öffentlichen Räsonnements und der öffentlichen Meinung als Medium der Entscheidungsfindung, Machtkontrolle und der Legitimierung politischer Ordnung. Öffentlichkeit wird zum Ort der Artikulation und Beratung derjenigen Angelegenheiten, die alle angehen. Es handelt sich um eine durch Ausdifferenzierung empirisch gegebene, gleichzeitig aber auch in den demokratischen Verfassungen normativ postulierte Sphäre „öffentlicher, ungezwungener Meinungs- und Willensbildung der Mitglieder einer demokratischen politischen Gemeinschaft über die Regelung der öffentlichen Angelegenheiten“¹³. Öffentlichkeit dient hier der Bildung einer öffentlichen Meinung mit anspruchsvollen Elementen eines freien Zustandekommens und freier Zustimmungsmöglichkeiten unter Beteiligung aller im Gemeinwesen. Sie erhält die

Funktion einer diskursiven Selbststeuerung der Gesellschaft und der Legitimation politischer Ordnungen und Entscheidungen. Als (zivil-)gesellschaftliche Handlungssphäre tritt sie den Handlungsbereichen von Staat und Wirtschaft gegenüber.¹⁴ Das Modell diskursiver Öffentlichkeit hat in die Verfassungen moderner demokratischer Gesellschaften auf vielfache Weise Eingang gefunden.¹⁵ Mit Öffentlichkeit ist hier ein sozialer Raum angesprochen, der überall dort entsteht, wo Akteure aus ihrer privaten Lebenssphäre hervortreten, um sich über die sie gemeinsam betreffenden Angelegenheiten zu verständigen.¹⁶ Öffentlichkeit ist entsprechend in ihren grundlegenden Merkmalen gebunden an spezifische Gegenstände wie auch besondere Qualitäten der Kommunikation.

Von besonderem Interesse ist, dass sich für das Diskursmodell die Angelegenheiten der Öffentlichkeit nicht auf den politischen Bereich im engeren Sinne beschränken, sondern auch Debatten über Wertorientierungen und normative Prinzipien einschließen. Die Teilnehmer an öffentlichen Diskursen sollen die Möglichkeit gewinnen, ihre Wertorientierungen zu reflektieren und gegebenenfalls auch im Lichte neuer

¹³ Bernhard Peters, Der Sinn von Öffentlichkeit, in: Friedhelm Neidhardt (Hg.), Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegung. Sonderheft 34 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1994, 42–76, hier 45.

¹⁴ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M., 1993, 349–467.

¹⁵ Jürgen Habermas, Strukturwandel (Anm. 6); ders., Faktizität (Anm. 14); Lucian Hölscher, Öffentlichkeit (Anm. 4); Bernhard Peters, Der Sinn (Anm. 13); Seyla Benhabib, Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas, Soziale Welt 42 (1991), 147–165; Günter Frankenberg, Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft, Baden-Baden 1996; einen instruktiven Überblick über die unterschiedlichen Konzeptionen von Zivilgesellschaft gibt neuerdings: Ansgar Klein, Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen, Opladen 2001; zur Geschichte des Diskurses um die Zivilgesellschaft siehe: Jürgen Kocka, Zivilgesellschaft als historisches Problem und Versprechen, in: Manfred Hildermeier/Jürgen Kocka/Christoph Conrad, Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen, Frankfurt a.M. 2000, 13–39.

¹⁶ Zum Folgenden siehe insbesondere: Bernhard Peters, Der Sinn (Anm. 13), 45–49.

Erkenntnisse zu verändern. So sollen Meinungen gebildet, aber auch Motive geweckt und kollektive Willensbildungsprozesse in Gang gesetzt werden. Wo der Gegenstandsbereich des Öffentlichen endet, kann dabei ebenfalls erst im Diskurs einer Klärung zugeführt werden.

Strukturell verortet das Diskursmodell Öffentlichkeit im Vorfeld institutionalisierter, demokratischer Entscheidungs- und Beschlussfassungsprozesse. Hier soll die öffentliche Kommunikation die Möglichkeit erschließen, zu kritisch geprüften, vernünftigen gemeinsamen Einsichten über relevante gemeinsame Angelegenheiten zu kommen.

In der neueren Diskussion spielt der Zusammenhang zwischen diskursiver Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft eine besondere Rolle.¹⁷ Die Zivilgesellschaft kommt als das organisatorische Substrat in den Blick, in dem sich eine diskursive Öffentlichkeit entfalten kann. Nicht-staatliche und nicht-ökonomische Assoziationen, Organisationen und Bewegungen machen den Kernbestand der Zivilgesellschaft aus. Sie vermitteln intermediär zwischen der Privatsphäre und der veranstalteten Öffentlichkeit des demokratischen politischen Systems. Die Öffentlichkeit erhält einen zweistufigen Charakter.¹⁸ Mit ihren Interessen, Orientierungen, Traditionenbeständen und Leidenserfahrungen treten die Bürger aus der Privatsphäre heraus und suchen im Rahmen einer Pluralität von Assoziationen und Bewegungen nach gemeinsamer

Verarbeitung, Deutung und Bündelung ihrer Erfahrungen.

Die grundrechtlich garantierte Versammlungs- und Meinungsfreiheit bietet die strukturelle Basis für die Bildung einer pluralen, informellen Öffentlichkeit mit unterschiedlichen Anliegen, Zielen und Ausrichtungen. Sie muss sich auf eine Pluralität von Lebensformen, Subkulturen und Glaubensrichtungen stützen können, wie sie die menschen- und grundrechtliche Norm der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu schützen sucht. In dieser Perspektive haben gerade die Erfahrungen in den totalitären Staaten Osteuropas gezeigt, dass nur eine intakte Privatsphäre eine zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit hervorzubringen vermag. Neben freiheitlichen Grundrechten setzt die Zivilgesellschaft soziomoralische Ressourcen voraus, „aus denen sich mit Blick auf die Beteiligten einer Zivilgesellschaft die Orientierung an Fragen des Gemeinwohls speist“¹⁹. In der Privatsphäre wurzelnde religiöse Traditionen lassen sich deshalb als Akteure zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit begreifen. Sie können einen Beitrag sowohl zur Sicherung der kommunikativen Voraussetzungen als auch zur Erfüllung der Funktionen einer diskursiven Öffentlichkeit leisten. Je schwerwiegender zum Beispiel die politischen Entscheidungen im Zuge medizinisch-technischer Eingriffe in die innere und äußere Natur des Menschen werden, desto wichtiger erscheint es, dass das in der Erinnerung

¹⁷ Jürgen Habermas, Faktizität (Anm. 14), 399–467; Jean L. Cohen/Andrew Arato, Civil Society and Political Theory, Cambridge, MA 1992; Ulrich Rödel/Günter Frankenberg/Helmut Dubiel, Die demokratische Frage, Frankfurt a. M. 1989; Michael Walzer, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992.

¹⁸ Joachim von Soosten, Civil Society, Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirche und Öffentlichkeit, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 37 (1993), 139–157, hier 151.

¹⁹ Ebd., 140.

der religiösen Traditionen enthaltene Deutungspotenzial und deren Fähigkeit zur motivbildenden Handlungsorientierung in den öffentlichen Diskurs eingebracht wird. Vor diesem Hintergrund verweist Jürgen Habermas inzwischen deziert und nachdrücklich auf das Potenzial der religiösen Traditionen für den Prozess öffentlicher Deliberation.²⁰ Als Voraussetzung für eine öffentliche Funktion der Religion muss gelten, dass sie in der Privatsphäre wurzelt und bereit und fähig ist, ihre Anliegen in der Kommunikationsform des Vorschlags und Arguments vorzutragen.

5. Religion und die Ausdifferenzierung eines medialen Öffentlichkeitssystems

Die dritte und historisch jüngste Ausdifferenzierung hat zu einem die nationalen Grenzen typischerweise überschreitenden System medialer Öffentlichkeit geführt. Der hier zu Grunde liegende Begriff von Öffentlichkeit knüpft an das Gegensatzpaar von öffentlich und geheim an und charakterisiert jenen Bereich, der für alle offen steht und zugänglich ist beziehungsweise sein soll.

Der eminente Bedeutungszuwachs massenmedialer Öffentlichkeit gehört zu

jenen Phänomenen, die das Gesicht der modernen Gesellschaft in den letzten drei Jahrzehnten am nachhaltigsten verändert haben.²¹ Die soziologische Systemtheorie konzipiert die massenmediale Öffentlichkeit als ein Teilsystem der Gesellschaft mit spezifischen Funktionen der Spiegelung und Selbstbeobachtung hochdifferenzierter Gesellschaften.²² Als Teilsystem der Gesellschaft – so die systemtheoretische Rekonstruktion – erfüllt die mediale Öffentlichkeit spezifische Funktionen für die Gesellschaft insgesamt, grenzt sich durch einen eigenen Sinnzusammenhang und eine eigene Leitorientierung von den übrigen Systemen ab und stabilisiert sich durch die Ausbildung von spezifischen Leistungsrollen und Organisationsstrukturen mit gegenüberliegenden Publikumsrollen. Die primäre Funktion der massenmedialen Öffentlichkeit besteht für die Systemtheorie darin, differenzierten modernen Gesellschaften die Selbstbeobachtung zu ermöglichen.²³ Dabei selektiert das massenmediale Öffentlichkeitssystem Informationen primär nach dem Code Aufmerksamkeit/Nicht-Aufmerksamkeit, aber auch nach dem Neuigkeits- und Konfliktwert von Nachrichten und nach dem Prominenz- und Prestigewert der jeweiligen Sprecher. In systemtheoretischer Perspektive kommt es zur Ausdifferenzierung ei-

²⁰ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Rede zur Verleihung des ‚Friedenspreises des deutschen Buchhandels‘, Paulskirche Frankfurt 14. 10. 2001, in FAZ vom 15.10.2001, 9.

²¹ Jörg Requate, Öffentlichkeit und Medien als Gegenstände historischer Analyse, in: Geschichte und Gesellschaft 25 (1999), 5–32, 2

²² Niklas Luhmann, Öffentliche Meinung, in: *Ders.*, Politische Planung, Opladen 1971, 9–34; *ders.*, Veränderungen im System gesellschaftlicher Kommunikation und die Massenmedien, in: *Ders.*, Soziologische Aufklärung 3. Soziale Systeme, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1981, 309–320; *ders.*, Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung, in: *Ders.*, Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, 170–182; *ders.*, Die Realität der Massenmedien, Opladen 2. erw. Auflage 1996, 183–189; Franz Marcinkowski, Publizistik als autopoietisches System. Politik und Massenmedien. Eine systemtheoretische Analyse, Opladen 1993.

²³ Jürgen Gerhards, Politische Öffentlichkeit. Ein system- und akteurtheoretischer Bestimmungsversuch, in: Friedhelm Neidhardt (Hg.), Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegung. (Anm. 13), 87.

nes eigenständigen Öffentlichkeitssystems nur dort, wo Massenmedien mit ihren technischen Übertragungs- und Verbreitungsmöglichkeiten zwischen Sprecher und Empfänger treten. Erst mit der Etablierung des Mediensystems wird die öffentliche Kommunikation – im Unterschied zur punktuellen Versammlungsöffentlichkeit – tatsächlich auf Dauer gestellt.

Heute erscheint die Gesamtbevölkerung über die unterschiedlichen Formen massenmedialer Kommunikation in das mediale Öffentlichkeitssystem mehr oder weniger intensiv einbezogen, wobei sich über die nationalen Systeme zunehmend ein globales Öffentlichkeitssystem schiebt. In der religionssoziologischen Forschung wird neuerdings betont, dass die Religion in der massenmedialen Öffentlichkeit eine neue Sichtbarkeit annimmt.²⁴ Die Massenmedien bieten neue Chancen der Verstärkung und Veröffentlichung religiöser Kommunikation. In der Virtualität der massenmedialen Kommunikation kommt es zu neuen Verschränkungen von Privatheit und Öffentlichkeit, die Differenz von öffentlich und privat verliert an Bedeutung. Die massenmediale Predigt als religiöse Kommunikation lässt private Religiosität öffentlich werden. Schließlich haben Religionssoziologen mit einem weiten Religionsbegriff darauf hingewiesen, dass die inhärenten Transzen-

denzbezüge der massenmedialen Kommunikation dieser selbst einen religiösen Charakter verleihen. Wo die Massenmedien Sinngebungsansprüche im Gegenüber zu einer säkularen Welt erheben, erhalten sie selbst religiöse Funktionen.²⁵

6. Religion im öffentlichen Raum: Trends in Europa

Mit Blick auf die gegenwärtige Forschungslage fällt es schwer, für den öffentlichen Status der Religion in Europa einheitliche Trends auszumachen. Was Casanova für die Situation der Religion insgesamt konstatiert, lässt sich auch in den Ländern Europas beobachten: „Zwar wird die Religion in der Moderne zunehmend privatisiert – doch gleichzeitig sind wir Zeugen eines Prozesses der ‚Entprivatisierung‘ der Religion“.²⁶ Dieses „vermeintliche Paradoxon“²⁷, wie Casanova formuliert, stellt sich allerdings innerhalb der verschiedenen Felder von öffentlicher und privater Religion in jeweils unterschiedlicher Form dar.

6.1 Religion im Raum medialer Öffentlichkeit

Überall in Europa sorgt die Etablierung eines ausgebauten Mediensystems und die damit verbundene zunehmende öffentliche Präsenz des Privaten für ein

²⁴ Klaus Eder, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in der postsäkularen Gesellschaft?, in: *Berliner Journal für Soziologie* 3 (2002) 331–343, hier 334; Michael Vogt, Öffentlichkeit, Medien und Religion, in: Lutz Friedrichs/Michael Vogt (Hg.), *Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften (Religion und Gesellschaft 3)*, Würzburg 1996, 23–44; Horst Albrecht, Die Religion der Massenmedien, Stuttgart/Berlin/Köln; Hartmann Tyrell/Volkhard Kreh/Hubert Knoblauch, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: *Dies.* (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 7–29.

²⁵ Klaus Eder, Europäische Säkularisierung (Anm. 24), 335.

²⁶ José Casanova, Private und öffentliche Religion, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.), *Zeitgenössische Amerikanische Soziologie*, Opladen 2000, 250.

²⁷ Ebd.

neues Sichtbarwerden der Religion. Der Ausbau des medialen Öffentlichkeitssystems hat den Neuen Religiösen Bewegungen in Europa die Chance gegeben, alternative Formen religiöser Praxis öffentlich sichtbar zu machen und einen Öffentlichkeitswert zu erzielen, der weit über die Größe der tatsächlichen Anhängerschaft der Bewegungen hinausgeht.²⁸ Die massenmediale Kommunikation hat selbst – so die Vertreter eines weiten Religionsbegriffs – religiöse Formen angenommen, die insbesondere in den Sinngebungsansprüchen einer sich bewusst als nicht-säkular präsentierenden medialen Kommunikation zum Ausdruck kommen.²⁹ Wie das Beispiel des gegenwärtigen Papstes als einer Person mit höchster medialer Ausstrahlung in Europa und der gesamten Welt verdeutlicht, gibt der Ausbau des die nationalen Grenzen überschreitenden medialen Öffentlichkeitssystem auch den herkömmlichen Religionen und ihren Repräsentanten die Möglichkeit, einen neuen Grad öffentlicher Präsenz zu erzielen.

Wesentliche Impulse zu einer verstärkten medialen öffentlichen Präsenz der Religion in den europäischen Gesellschaften speisen sich aus der besonderen Sensibilität des Mediensystems für den Konflikt. Innerhalb der europäischen Länder, aber auch mit Blick auf Gesamteuropa haben die Konfliktthemen und -dynamiken, die sich mit Re-

ligion in Zusammenhang bringen lassen, deutlich zugenommen.³⁰ Nicht erst seit dem 11. September 2001 und der allgegenwärtigen Präsenz einer Kriegs-rhetorik mit verschärfter zivilreligiöser Semantik hat die Mobilisierung religiöser Differenzen und religiöser Konflikte die Religion zu einem zentralen Thema medialer Öffentlichkeit gemacht. Im wiedervereinigten und religiös-kulturell verstärkt pluralisierten Deutschland sind im letzten Jahrzehnt Konfliktmaterien – vom Kreuz in den öffentlichen Schulen über das obligatorische Schulfach Lebenskunde – Ethik – Religion (LER) bis zum Kopftuch der muslimischen Lehrerin und Verkäferin – neu aufgebrochen, die zu einer verstärkten Präsenz der Religion in den öffentlichen Medien geführt haben. Ähnliche Tendenzen zu einem Sichtbarwerden bislang erfolgreich als unsichtbar und privat definierter religiöser Themen und Konflikte lassen sich für alle Länder Europas beobachten. Dies geht allerdings einher mit einer weiteren Marginalisierung insbesondere der institutionell gebundenen, alltäglichen Formen religiösen Glaubens und religiöser Praxis in Gemeinden, Verbänden und großkirchlichen Strukturen, die es immer schwerer haben, ein ausreichendes Potenzial an Aufmerksamkeit und Spannung zu erzeugen, um im medialen Öffentlichkeitssystem wahrgenommen zu werden.³¹

* Eileen Barker, Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt, in: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hg.), Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1993, 231–248; Hubert Knoblauch, Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 3 (2002) 295–307, hier 298f.

† Klaus Eder, Europäische Säkularisierung (Anm. 24), 335.

‡ Klaus Eder, Europäische Säkularisierung, (Anm. 24), 336f.

§ Heiner Meulemann, Säkularisierung, Kirchenbindung und Religiosität, in: Bernhard Schäfers/Wolfgang Zapf (Hg.), Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands, 2., erweiterte und aktualisierte Auflage Opladen 2001, 563–572.

6.2 Religion im Raum diskursiver Öffentlichkeit

Nimmt man den Raum öffentlicher Meinungsbildung in den Blick, so lassen sich für den europäischen Kontext ebenfalls widersprüchliche Tendenzen von Privatisierung und Deprivatisierung der Religion zugleich feststellen. Mit der Schwächung religiöser Überzeugungen und Praktiken in Westeuropa fällt es den religiösen Traditionen immer schwerer, sich an den öffentlichen Meinungsbildungsprozessen zu beteiligen und ihre Anliegen im öffentlichen Raum wirksam zu vertreten.³² Wo die Kirchen nach wie vor den öffentlichen Status von Staatskirchen genießen wie in einigen skandinavischen Ländern und in England, erscheint ihre öffentliche Wirkungslosigkeit besonders groß.³³ Wo die Kirchen gestützt auf ein historisches Monopol an einem privilegierten Zugang und Einfluss auf die öffentliche Meinung festhalten, wie dies exemplarisch am Beispiel Spaniens deutlich wird, schwächen sie ihre Fähigkeit, zur Meinungsbildung im öffentlichen Raum beizutragen.³⁴ In den Transformationsländern Mittel- und Osteuropas wird die Tendenz erkennbar, dass sich die Kirchen wieder aus dem Raum diskursiver Öffentlichkeit und aus den zivilgesellschaftlichen Strukturen zurückziehen, in die sie vor und während des politischen Umbruchs durch ihren Kampf gegen die

kommunistischen Regime integriert waren.³⁵ Die Formen alternativer, außerkirchlicher Religiosität, wie sie Hubert Knoblauch für Europa als besonders stark einschätzt, erzeugen mit ihrer Subjektiverung, ihrem Antinstitutionalismus und ihrer Betonung ganzheitlicher Erfahrung wenig Motive, sich am öffentlichen Diskurs zu beteiligen.³⁶

Unverkennbar lassen sich in vielen europäischen Ländern aber auch Tendenzen erkennen, den Raum privater Religiosität mit dem Ziel der Beteiligung an öffentlichen Meinungsbildungsprozessen zu verlassen, die herkömmlichen Grenzen zwischen privat und öffentlich in Sachen Religion in Frage zu stellen und für die Religion einen Ort im Raum öffentlicher Meinungsbildung zu beanspruchen.³⁷ Sie sind dort am stärksten, wo die Religionen sich auf das freie Entscheiden der Einzelnen in Sachen Religion ohne Vorbehalt einlassen und ein offener religiöser Pluralismus zu einer Mehrzahl religiöser Gemeinschaften führt, die als intermediaire Institutionen ihre Anliegen in die Prozesse der Verständigung über die alle betreffenden Angelegenheiten einbringen. In Deutschland, Österreich und in der Schweiz haben die Kirchen in den letzten Jahren auf ökumenischer Basis öffentliche Konsultationsprozesse zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in ihren Ländern durchgeführt und deutlich gemacht, dass sie zur öf-

³² José Casanova, Chancen und Gefahren (Anm. 10), 195–197.

³³ Siehe Oyvind Foss, Zwischen nationaler Tradition und ökumenischen Perspektiven. Religion in den skandinavischen Ländern, in: Karl Gabriel (Hg.) Religionen (Anm. 1), 143–159.

³⁴ Siehe Carlos Collado Seidel, Spaniens neue reconquista? Re-Evangelisierungsoffensive und Religiosität in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Karl Gabriel (Hg.) Religionen (Anm. 1), 85–98.

³⁵ Detlef Pollack, Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 42–43 (2002), 15–22, hier 15f.

³⁶ Hubert Knoblauch, (Anm. 28), 301–304.

³⁷ Nach den Länderberichten (Anm. 1) sind die Strömungen zugunsten einer Religion im Raum diskursiver Öffentlichkeit am stärksten in der Schweiz, in Deutschland, den Niederlanden und Frankreich.

fentlichen Meinungsbildung in zentralen gesellschaftlichen Fragen einen Beitrag leisten möchten.³⁸ In Frankreich hat sich die katholische Kirche auf das Modell einer „offenen Laizität“ eingelassen und ihren Glauben der französischen Öffentlichkeit als „Vorschlag“ in diskursiver Form vorgetragen.³⁹ Bereits seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts haben die Kirchen in Europa – angestoßen durch die christlichen Bewegungsgruppen innerhalb und am Rande der Kirchen – den Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu ihrem Hauptanliegen in der Öffentlichkeit gemacht.⁴⁰ Bis heute nehmen kirchliche Akteure in den nationalen und europäischen Bewegungsarenen für die Entschuldung der Länder der Dritten Welt und für die friedliche Lösung internationaler Konflikte eine wichtige Rolle ein, die insbesondere zur Kontinuität der Bewegungen auch in Zeiten geringer Mobilisierungsbereitschaft in der Gesellschaft beiträgt. Auch hinsichtlich der Religion im öffentlichen Raum diskursiver Verständigungsprozesse in Europa lässt sich konstatieren, dass Prozesse weiterer Privatisierung der Religion mit Entwicklungen in die Richtung ihrer stärkeren Entprivatisierung insbesondere innerhalb der traditionellen religiösen Gemeinschaften verbunden sind.

6.4 Religion im Raum politischer Öffentlichkeit

In Sachen Religion und staatlich-politischer Öffentlichkeit in Europa ist der Trend unverkennbar, staatskirchliche Traditionen auf der einen Seite und kämpferische Modelle der Trennung von Staat und Kirche andererseits aufzugeben beziehungsweise abzuschwächen. Damit nähern sich die Gesellschaften Europas auf unterschiedlichen Pfaden Varianten des Modells einer kooperativen Trennung an. Im Rückzug begriffen ist auch das eindeutig parteipolitisch zurechenbare politische Engagement der Kirchen und der kirchlichen Akteure im politischen Raum. Die milieugestützten Bindungen zwischen den Kirchen und den christlichen Parteien haben sich überall in Europa abgeschwächt. Die Kirchen tendieren je nach Themen und Konfliktmaterien zu unterschiedlichen Koalitionen im politischen Spektrum, und die christlichen Parteien sehen sich gezwungen, ihre Klientel vermehrt auch jenseits der kleiner gewordenen Gruppe kirchlich Gebundener zu suchen. Folgt man den begrifflichen und theoretischen Annahmen Casanovas, so käme als Alternative zu einer verstärkten Privatisierung der Religion nur die entschiedene Hinwendung der religiösen Traditionen zur zivilgesellschaftlichen politischen

³⁸ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp, München 1997; Karl Gabriel/Werner Krämer (Hg.), Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Münster 1997; Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich, Ökumenisches Sozialwort der christlichen Kirchen Österreichs, Wien 2003; Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund/Schweizer Bischofskonferenz, Wort der Kirchen: Miteinander in die Zukunft, Bern 2001.

³⁹ Alois Müller, Allmähliche Entspannung statt Neuauflage des „Krieges der beiden Frankreich“ – Über den Platz der Religionen im öffentlichen Raum in Frankreich, in: Karl Gabriel (Hg.), Religionen (Anm. 1), 73–83.

⁴⁰ Frieden in Gerechtigkeit. Das Schlussdokument von Basel. Europäische ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“, Mai 1989, in: epd-Dokumentation 24 (1989); Martina Blasberg-Kuhne, Konziliärer Prozess, in: Diakonia 20 (1989), 289–297.

Arena in Frage. Dies wird aber den tatsächlich zu beobachtenden Entwicklungen nur begrenzt gerecht. Selbst im konfessionell gespaltenen Deutschland nehmen die Kirchen auf ökumenischer Basis eher zunehmend auch zivilreligiöse Funktionen der Stabilisierung prekärer Ordnungen angesichts öffentlicher Ohnmachtserfahrungen wahr. Nach wie vor erweisen sich in Europa die jeweiligen religiösen Traditionen dort als besonders stabil, wo sie gewissermaßen die Funktion eines Gemeinschaftskults der politischen, ethnischen oder kulturell geprägten nationalen Gemeinschaften mitübernehmen. Von Polen über Irland und Italien bis nach Kroatien reichen die Beispiele, die von einer Stabilität religiös-kultureller und religiös-nationaler Traditionen in Europa zeugen. Dass die Verschmelzung religiöser mit ethnischen und nationalen Traditionen auch im Europa des 21. Jahrhunderts Gefahren einer aggressiven Selbstbehauptung religiöser kollektiver Identitäten in sich birgt, liegt auf der Hand.

Die traditionsgebundene wie die neu artikulierte Präsenz der Religion im öffentlichen Raum betrifft vornehmlich die herkömmlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften. Demgegenüber lassen die Neuen Religiösen Bewegungen und die alternativen religiösen Gruppierungen in Europa bisher wenig Interesse an der politischen Öffentlichkeit erkennen und können als spezifische Träger einer verstärkten Privatisierung der Religion in Europa betrachtet werden. Sie zeugen von der Gleichzeitigkeit eines Trends zum weiteren Rückzug der religiösen Erfahrung aus dem Raum der Politik, der Wirtschaft und der übrigen öffentlichen Institutionen und zu einer neuen Sichtbarkeit und Öffentlichkeit der Religion in Europa.

7. Chancen von Religionen und Kirchen im 21. Jahrhundert

Wer Europa in Kontrast zur übrigen Welt – so lässt sich resümieren – zu einem säkularen Kontinent stilisiert, ist in Gefahr, Realitätsaspekte aus der Wahrnehmung auszuschließen und die Komplexität und Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen Entwicklung in Sachen Religion auf ungebührliche Weise zu reduzieren und zu glätten. Die Gesellschaften Europas sind längst nicht so säkular wie der wissenschaftliche „common sense“ gewohnheitsmäßig anzunehmen pflegt. Wo heute umgekehrt von Tendenzen der Resakralisierung und vom Eintritt in ein postsäkulares Zeitalter die Rede ist, erscheint ebenso Vorsicht geboten. In erster Linie deuten Diagnosen dieser Art auf Lernprozesse und eine veränderte beziehungsweise geschärzte Wahrnehmung derer hin, die den religiösen Faktor bis vor kurzem noch vernachlässigen zu können glaubten.

Als Fundament in der Sache erweist sich dabei eine im letzten Jahrzehnt beobachtbare verstärkte Sichtbarkeit religiöser Phänomene und eine wachsende öffentliche Kommunikation über Religion. Unverändert wird das Schicksal der Religion in Europa am nachhaltigsten durch zwei Faktoren bestimmt. Empirisch hat die funktionale Differenzierung der Gesellschaft mit ihren segmentierenden und pluralisierenden Folgen für die Sozial- und Rollenstruktur die weitestreichenden Wirkungen auf die Möglichkeitsbedingungen der Religion. Beschränkt man sich in der Konzeptionalisierung von Säkularisierung auf die funktionale Differenzierung und ihre Folgewirkungen für die Lage der Religion in der Gesamtgesellschaft, für ihr Verhältnis zu den übrigen Teilsystemen, für ihre Organisie-

rungsprobleme wie auch für die Freisetzung individuellen Entscheidens in Sachen Religion, behält dieser Faktor seine Berechtigung.

Dem korrespondiert als normativer Faktor mit der stärksten Wirkung auf die Lage der Religion die politisch-rechtliche Religionsfreiheit. Wo die Überzeugung herrscht, die Religionsfreiheit gehöre unabdingbar zur Würde der Person und müsse deshalb als Menschenrecht von der Rechtsordnung systematisch verwirklicht werden, hat dies weitreichende Folgen für die Religion. Mit Bezug auf den säkularen Rechtsstaat und die von ihm zu fordernde respektvolle Nicht-Identifikation mit einer spezifischen Religion gehört die Säkularität nach wie vor zu den unverzichtbaren normativen Grundlagen der europäischen Gesellschaften. Es ist eine empirische Frage, ob damit notwendig eine gewisse Liberalisierung der Religion und ihrer Sozial- und Kontrollformen verbunden ist, was als ein der Würde der Person geschuldeter Faktor normativ hinzunehmen wäre.

Die Vielfalt der Bedingungskonstellationen und Entwicklungen der Religion im europäischen Kontext der Moderne erlaubt vorsichtige Rückschlüsse darauf, unter welchen Bedingungen der Religion die Luft zum Atmen geraubt wird und unter welchen Bedingungen sich die Chancen religiösen Lebens erhöhen. Offenbar wird die Religion dort am negativsten von funktionaler Differenzierung und Freisetzung religiösen Entscheidens betroffen, wo ihre Zurückdrängung in die Privat-

sphäre sich mit einer staatlich-politisch betriebenen, effektiven, zur Exklusion aus dem gesellschaftlichen Leben führenden Stigmatisierung verbindet. Dies lässt sich als Folgerung aus der exceptionellen Religionsentwicklung in Ostdeutschland bis zum Jahr 1989 konstatieren. Wo die Religion auf einen staatlich-politischen Öffentlichkeitsbezug fixiert bleibt, wird sie unter den Bedingungen fortschreitender funktionaler Differenzierung in der zumindest latenten Gefahr sein, einen Ausweg in der Verbindung von politisch-nationalen und religiösen Fundamentalismen zu suchen, wie dies an einigen national-religiösen Reaktionen in Osteuropa beobachtbar ist.⁴¹ Wo die moderne Ausdifferenzierung von Religion und Politik nicht gleichzeitig zur Privatisierung der Religion führt, sondern die Religion den Status eines lebendigen Faktors im öffentlichen Raum erringt, hat sie offenbar die besten Entwicklungschancen. Auf diesem Weg hat die Religion in den Vereinigten Staaten ihre Wirksamkeit behalten beziehungsweise neu gewonnen.⁴² Vom konsequenten Ankommen im öffentlichen Raum der Gesellschaft könnte auch die Zukunft der Religion und der Kirchen in Europa nicht unwesentlich abhängen. Auch ohne politischen Druck zehrt gegenwärtig die radikalierte Privatisierung der kirchlichen wie der außerkirchlichen Religion weiter an ihren Wurzeln. Die Kirchen könnten sich in Europa als ein wichtiges Element des organisatorischen Substrats einer lebendigen Öffentlichkeit begreifen. Voraussetzung dafür ist, dass sie ihre Tradition als

⁴⁰ Casanova, Chance und Gefahren (Anm. 10), 200–206; Wolfgang Spohn, Religion und Nationalismus: Osteuropa im westeuropäischen Vergleich, in: Detlef Pollack u.a. (Hg.), Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas, Würzburg 1998, 87–113.

⁴¹ Hartmut Lehmann, Protestantisches Christentum im Prozess der Säkularisierung, Göttingen 2001, 180–195.

staatsanaloge, anstaltsförmige Zwangsinstitutionen hinter sich lassen.⁴³ Sobald sie sich konsequent auf den Boden der Religionsfreiheit stellen, kommen sie automatisch in die Rolle freiwilliger Assoziationen beziehungsweise Organisationen. In Differenz zur neureligiösen Szenerie bringen die christlichen Kirchen ein öffentliches, auf das Gemeinwohl bezogenes Selbstverständnis mit. Wo sich Kirchen als symbolische und sittliche Gemeinschaften verstehen und ihre universalistischen Ansprüche nicht aufgeben, liegt ihre Ausformung als „public churches“⁴⁴ nahe. In den einzelnen Ländern Europas wie auf der Ebene der europäischen Gemeinschaft lassen sich drei Felder hervorheben, in denen die Präsenz der Kirchen in der Öffentlichkeit in besonderer Weise gefordert erscheint. Wo die Kirchen ihre Vorstellungen guten Lebens angesichts weitreichender Konsequenzen der medizinisch-technischen Forschung für das Selbstverständnis des Menschen in den öffentlichen Diskurs einbringen, zwingen sie die Ge-

sellschaften zur notwendigen öffentlichen Klärung ihrer normativen Grundlagen. Ein zweites Feld bildet die in Krisenzeiten sich zusätzende Tendenz von Wirtschaft und Politik, die Folgen ihrer Krisenoperationen für die betroffenen Menschen in die Unsichtbarkeit einer erweiterten Privatsphäre abzuschließen. Wo es den Kirchen primär um eine „libertas personae“ und nicht mehr vornehmlich um eine „libertas ecclesiae“ zu tun ist, kommen sie automatisch in die Rolle von Hütern von Freiheit und Menschenwürde der Einzelnen angesichts der Asymmetrie im Durchsetzungspotenzial der System- und Organisationsinteressen von Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. In Sachen eines nachhaltigen Eintretens für eine Gerechtigkeit als Recht der Schwachen und einer Solidarität, welche die Grenzen enger Reziprozitätserswartungen zu überschreiten vermag, sind die Gesellschaften Europas in zunehmendem Maße auf öffentliche Kirchen als Akteure im öffentlichen Raum angewiesen.

⁴³ Heinrich Bedford-Strohm, Kirche in der Zivilgesellschaft, in: Rudolf Wethi (Hg.), *Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft*, Neukirchen-Vluyn 1998, 98–108; Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1999.

⁴⁴ Robert N. Bellah u.a., *The Good Society*, New York 1991, 179ff; Joachim von Saosten, *Civil Society* (Anm. 18), 209f.