

JACQUES SOMMET

1912 in Lyon, Frankreich, geboren. 1962–1979 Professor, dann auch Direktor der Philosophischen Fakultät der Jesuitenhochschule für Frankreich. Nach 1979 Professor am Centre Sèvres in Paris und bis 1982 Direktor des Seminars am Centre d'Etudes de doctorat (CED) des Institut Catholique von Paris. Außerdem Mitglied und später Direktor (1979–1982) des Centre d'Etudes et de Recherche d'action sociale. Herausgeber der Zeitschrift «Incroyance et Foi», des

Organs des «Service Incroyance-Foi», dessen Nationalsekretär er ist. Veröffentlichungen u.a. in den Zeitschriften *Etudes*, *Projet*, *Nouvelle Revue Théologique*, *Incroyance et Foi*, *Christus*, und zwar zu Fragen im Zusammenhang mit politischen und sozialen Problemen, mit dem Marxismus, entweder aus der Sicht der Fundamentaltheologie (Atheismus, Unglaube) oder der Sozialphilosophie. Derzeit zusammen mit einer Arbeitsgruppe des Institut Catholique Arbeit an einem Sammelwerk zu denselben Themenkomplexen. Anschrift: 15, Rue Raymond-Marcheron, F-92170, Vanves, Frankreich.

Robert Kress

Religiöse Indifferenz: Definition und Kriterien

Diese Untersuchung greift ein Problem auf, das auf zweifache Weise Schwierigkeiten aufwirft: Erstens ist es schon schwer zu definieren, was die Religion ist, und zweitens ist es nicht leicht herauszufinden, mit welchen und mit wievielen Kriterien man eine religiöse Praxis beurteilen kann. Wir werden zuerst kurz auf beide Schwierigkeiten eingehen, um dann einige Überlegungen über die religiöse Praxis in den USA anzustellen.

I. Die Definition der Religion

Unbefriedigende Definitionen von Religion

Nicht selten lieben es sowohl die Befürworter als die Feinde der Religion, sie auf eine solch extrem enge Weise zu definieren, daß nur eine sehr beschränkte und oft marginale Gruppe von Menschen religiös genannt werden kann. Diese Verfahrensweise nützt den Feinden der Religion, denn so wird die Religion deutlich als menschliches Phänomen marginalisiert. Es nützt auch einigen Verteidigern der Religion, denn so können sie Religion überhaupt ihrer eigenen, beson-

deren Religion gleichsetzen und so scheint auch die Wahrheit und verpflichtende Eigenart ihrer Religion verbürgt zu sein. Den anderen wird dann vorgeworfen, die Religion so breit und ungenau zu definieren, daß dieser Begriff überhaupt keinen identifizierbaren Inhalt mehr hat. Es ist deutlich, daß in beiden Fällen die Kriterien des religiösen Interesses und der religiösen Gleichgültigkeit von der jeweiligen Definition von Religion abhängen.

Wie sollen wir denn Religion definieren? Als Antwort reicht es nicht, von der Etymologie des lateinischen Wortes *religio* auszugehen, denn erstens ist es nicht deutlich, woher das Wort kommt und was es konkret heißt, und zweitens würden die so gewonnenen Ergebnisse auf alle Fälle auf das Lateinische und die Sprachen, deren Wort für Religion auf jenes lateinische Wort zurückgeht, beschränkt bleiben.

Die dialektische Betrachtungsweise von Religion, die auf S. Kierkegaard zurückgeht, ihren systematischen Höhepunkt bei Karl Barth findet und auf unterschiedliche Weise die Theologie von E. Brunner, H. Thielicke, E. Ebeling und D. Bonhoeffer prägt – wobei letzterer meinte, eine angeblich «religionslose» Welt wäre eine echte Chance für den christlichen Glauben –, wurde als zu eng und einseitig und als den beobachtbaren menschlichen Phänomenen nicht adäquat entsprechend kritisiert¹. Auch die Auffassung von Religion von P. Ricœur, nach der die Religion sterben muß, damit der wahre Glaube aufblühen kann, leidet unter denselben Schwächen².

Es ist also nicht legitim, die Religion auf solche Phänomene zu beschränken, die ganz «ohne

Flecken und Falten» (Eph 5,27) wären, denn es ist wenigstens möglich, daß die Religion als menschliche Wirklichkeit nicht nur eine positive Eigenart, ein positives «Wesen», sondern auch ein «Unwesen» hat, eine deformierte Wirklichkeit darstellt³. Zudem kann die Religion sehr verschieden sein: Es gibt traditionelle Religionen, wie zum Beispiel bestimmte Formen des Buddhismus, die als Religionen, die keinen persönlichen Gott voraussetzen, atheistisch sind. Aber auch in den theistischen Religionen wird die Gottheit so unterschiedlich verstanden, daß man schwer zu einem gemeinsamen Gottesbegriff oder zu einem gemeinsamen Verständnis der Beziehung von dem, was nicht Gott ist, zu Gott finden könnte.

Die phänomenologische und anthropologische Definition

Vor diesem Hintergrund kann man auf legitime Weise die phänomenologische oder anthropologische Definition von Religion zu Hilfe nehmen⁴, die sowohl von allen oben erwähnten Problemen als von jeder unmittelbaren Frage nach dem, was richtig oder verkehrt, wahr oder falsch, gut oder schlecht ist, abstrahiert, um in der Religion ein menschliches Verhalten zu sehen, das man beobachten kann, und sie zu beschreiben als die verschiedenen Bemühungen der Menschheit, sowohl des individuellen Menschen als von Gruppen von Menschen, sich mit der Endlichkeit, der Gesamtheit des menschlichen Lebens und der menschlichen Erfahrung, mit der Bedeutung und dem letzten Sinn des Lebens auseinanderzusetzen. In dieser Sicht ist die Religion als solche der Versuch menschlicher Wesen zu hören, was ihr Gewissen ihnen sagt, und entsprechend zu leben. Ich möchte hier die Religion in diesem weiten Sinn als die Organisation des individuellen und des sozialen menschlichen Lebens/Daseins auf der Basis von Einsichten (dem Wahren) und Werten (dem Guten), die als die endgültigen betrachtet werden, definieren.

Religion: ein allgemeinmenschliches Phänomen

Zugestandenermaßen sind demnach alle Menschen und alle menschlichen Gesellschaften religiös. Obwohl es scheinen mag, daß eine solche Betrachtungsweise von Religion von falschen

Voraussetzungen ausgeht, tut sie das nicht, sondern sie registriert allgemeinmenschliche Verhaltensweisen, die überall beobachtbar sind, ohne auf deren besondere Erscheinungsformen zu achten und ohne dabei irgendwelche Kriterien von Wahrheit, Güte und Schönheit zu verwenden. Es wird auch das umfaßt, was Paul Tillich als «Quasi-Religionen» bezeichnet, moderne, (weltliche) Bewegungen, bei denen die Beteiligten sich befinden in einem «Zustand des Ergriffenseins von einem letzten Anliegen ..., einem Anliegen, das alle anderen Anliegen zu bloß vorläufigen macht und das in sich selbst die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens enthält.»⁵

Weiter entspricht diese Betrachtungsweise der Religion auch dem Wesen des Menschen, wie es sich in der klassischen Religionskritik von Feuerbach, Marx, Freud und Nietzsche darstellt. Ihre Kritik läßt die menschliche Natur *nicht* als nicht-religiös erscheinen. Zwar lassen sie die traditionellen Religionen als falsch, schlecht und unmenschlich erscheinen, aber das Heil, das jene unangemessenen, theistischen Religionen dem Menschen als Antwort auf seine Bedürfnisse versprochen, werde ihm jetzt von der neuen Religion des Menschen, in der der Mensch sich selbst Gott und Erlöser ist, gegeben werden⁶.

So geht unsere Haltung auch hier von keiner falschen Voraussetzung zum Vorteil der traditionellen Religionen oder einer bestimmten besonderen Religion aus. Denn wie R. Panikkar bemerkt, ist es das Ziel jeder Religion, «den Menschen zu retten oder zu befreien. Wie wir auch immer diese Rettung und Befreiung verstehen mögen, die Religion ist immer der Weg, auf dem der Mensch diese Bestimmung erreicht...»⁷ Dieses Verlangen nach Erlösung *ist auf eine solche menschliche Weise religiös*, daß sie nicht nur in den traditionellen theistischen und nichttheistischen Religionen, sondern auch in weltlichen Varianten wie im Marxismus⁸ wiederzufinden ist, und dort nicht nur in der marxistischen Theorie, sondern auch in der Wirklichkeit der «Staatshandelsländer zahlreiche religiöse und pseudoreligiöse Bewegungen auftauchen»⁹.

Ich habe hervorgehoben, daß jenes Verlangen nach Erlösung *auf menschliche Weise religiös* ist, denn alle Religion wurzelt in jenem fundamentalen «Bedürfnis nach Sinnerfüllung..., das in der bloßen Befriedigung materieller Bedürfnisse nicht aufgeht und nach Zielen verlangt, die das individuelle Dasein transzendieren»¹⁰.

Ein ähnlich allgemeines Verständnis von Religion als einem menschlichen Phänomen, das weder auf traditionell theistische noch auf moderne nichttheistische Formen beschränkt ist, spricht klar aus verschiedenen Entscheidungen nordamerikanischer Gerichte¹¹. Nach Auffassung des *Supreme Court*, des höchsten nordamerikanischen Gerichts, ist auch ein weltlicher Humanismus als Religion im eigentlichen Sinn zu betrachten: Man kann also auch dann an Gott glauben, wenn man dieses «Gott» ganz klein schreibt. Der Ninth Circuit Court of Appellation, das neunte mobile, den Verhandlungsort wechselnde Berufungsgericht, betrachtete «man thinking his highest, feeling his deepest and living his best», das Denken eines Menschen an das, was ihm das Höchste ist, sein Fühlen in seinem Innersten und sein Bemühen, so gut wie er kann zu leben, als religiöses Glauben. Auch der Glaube an die «Güte» (*goodness*) und gar an das «Leben» (*livingness*) im Herzen der Dinge wurde von jenem Gericht als religiös anerkannt. In dieser Sicht ist Religion im eigentlichen Sinn des Wortes «ein gegebener Glaube, der aufrichtig und voller Bedeutung ist (und der) einen ähnlichen Platz im Leben des Besitzers dieses Glaubens wie der orthodoxe Glaube an Gott (im Leben des Gottgläubigen) hat» (Seeger).

Diese Betrachtungsweise sucht also «Äquivalente» für das, was die Gottheit in den traditionellen Religionen ist. In der Definition, die ich oben gab, wird das, was die Gottheit in den traditionellen theistischen Religionen war, so erweitert, daß es auch den Begriff der letzten Einsichten und Werte mitumfaßt. A.N. Whitehead sprach diesbezüglich von dem, «was im Wesen der Dinge von Dauer ist»¹². Obwohl nicht alle dasselbe auf die gleiche Weise für das Letzte und das Bleibende halten, halten doch alle wenigstens etwas für das Letzte bzw. Bleibende und leben auch dementsprechend. In diesem Sinn kann also niemand ohne Religion leben, und so kann es keine religiöse Indifferenz geben.

Als Schlußfolgerung aus all dem ist natürlich zu betonen, daß die Frage nach einer möglichen Zunahme der religiösen Indifferenz sich eigentlich nur im Kontext und unter den gegebenen Umständen einer ganz bestimmten, konkreten Religion stellen kann. Wie L. Korinek in bezug auf Nietzsche zeigt, geht es niemals darum, ob Menschen religiös sind, sondern ob sie dieser oder jener Religion angehören und sie dann auch praktizieren¹³.

II. Kriterien der religiösen Praxis

Da also der Mensch wenigstens in einer weiten Bedeutung des Wortes religiös sein muß, kann die Erörterung, ob religiöses Interesse gegeben ist oder religiöse Gleichgültigkeit vorliegt, nur einen Sinn haben, wenn sie sich auf irgendeine konkrete Religion bezieht. Aber auch dann würde sie eine schwere Aufgabe bleiben, denn die Kriterien zur Beurteilung eines solchen Interesses oder einer solchen Gleichgültigkeit leuchten nicht unmittelbar und klar ein. Man könnte die gesamte jüdisch-christliche Tradition als eine Debatte darüber interpretieren, was die Kriterien dafür sind, daß jemand ein wahrer Anbeter Gottes (Joh 4,23), ein wahrer Sohn Abrahams (Mt 3,9), ein wahrer Jude sei (Röm 2,27–29).

Die Schwierigkeit, religiöses Interesse oder religiöse Gleichgültigkeit festzustellen, wird noch dadurch verstärkt, daß die Religion sowohl eine innere Einstellung als ein äußeres Verhalten, das jene Einstellung in zwischenpersönlichen Beziehungen in Raum und Zeit als Dimensionen des menschlichen Lebens zum Ausdruck bringt, umfaßt. Im allgemeinen wird dann, wenn die äußeren guten Werke fehlen, die Existenz eines inneren Glaubens in Frage gestellt (Jak 2,14–23). So wie die Früchte den Baum erkennen lassen (Mt 7,15–20; 12, 33–37), so erzählt das Handeln der Jünger Jesu, was ihre Jüngerschaft wert ist (Mt 7,23–26).

Weil es schwer ist festzustellen, was im Herzen oder im Kopf eines Menschen vor sich geht, sind wir auf sein äußeres Verhalten angewiesen, wenn wir Kriterien für religiöses Interesse bzw. religiöse Indifferenz finden wollen. Deshalb ist hier die kritische Frage, wieviele und welche religiös relevanten äußeren religiösen Werke denn notwendig sind, um das Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein religiösen Interesses bzw. religiöser Indifferenz festzustellen¹⁴.

Das Christentum stand vor einer Krise, als die Zeit der Märtyrer vorbei war. Was sollte jetzt das neue Kriterium religiösen Interesses und Engagements sein? Symbolisch ersetzte der Mönch den Märtyrer, und allmählich wurde in der römisch-katholischen Kirche die vom Leben der Mönche inspirierte Lebensweise von zum Priester geweihten Zölibatären zum Modell und Kriterium religiöser Bindung und Selbstverpflichtung, wobei es hier einige Diskussion zwischen dem Welt- und dem Ordensklerus darüber gab, welche Lebensweise letztendlich vorzuziehen

sei¹⁵. Im allgemeinen haben sich die Untersuchungen des intensiven religiösen Engagements besonders auf diese Gruppen von offiziell religiösen Personen konzentriert, und das von ihnen meistens an den Tag gelegte religiöse Verhalten wurde, wenn auch oft nur implizit, zum allgemeinen Kriterium, um zu beurteilen, wie groß die religiöse Bindung nicht nur der Katholiken, sondern aller Menschen überhaupt sei.

Diese enge Sicht fand auch kein Gegengewicht in der klassischen Triade des Gebets, des Fastens und des Almosengebens. Obwohl alle diese Triade (aus dem Evangelium) kannten, wurden ihre Elemente nur in der Gestalt/den Gestalten zur Beurteilung religiöser Bindung berücksichtigt, die sie in der herrschenden klerikalen Subkultur annahmen. Man konzentrierte sich also nicht nur auf die äußeren Werke als Kriterien der Religiosität, sondern ließ nur einen sehr beschränkten Teil dieser Werke als solche Kriterien gelten. Unglücklicherweise ist das so berücksichtigte Konglomerat äußerer Werke so bestimmt, daß Religiös-Sein *ipso facto* dasselbe ist, wie außerhalb der Welt zu leben. Die natürliche Folge daraus ist, daß die meisten Menschen als nichtreligiös definiert werden. Wie aber Karl Rahner bezüglich der Beziehung zwischen Theismus und Atheismus bemerkte, ist der Kampf gegen eine solche Nichtreligiosität vor allem ein Kampf gegen unser eigenes unzureichendes Verständnis der Religionen¹⁶. So ist das vordringlichste Problem hier wahrscheinlich nicht die Sünde und die Gleichgültigkeit der anderen, sondern die Beschränktheit unseres eigenen Verständnisses.

Bei jeder Überlegung über religiöses Interesse und religiöses Desinteresse täten wir gut daran, uns an die Worte des Jakobus zu erinnern: «Ein reiner und makelloser Dienst vor Gott, dem Vater, besteht darin: Für Waisen und Witwen zu sorgen, wenn sie in Not sind, und sich vor jeder Befleckung durch die Welt zu bewahren» (Jak 1,27). Wir sollten hier sofort sehen, wie allgemein solche Kriterien sind und wie sehr sie also verschiedenen historischen Konkretisierungen gegenüber offen sind. Wertvoll ist hier auch die Erklärung Jesu, daß jemand «rechtschaffen» und «gesegnet» und eines der Schafe sein kann, auch wenn er sich nicht der dazu notwendigen Kriterien auf reflektive Weise bewußt ist (vgl. Mt 25). Eine treffende kirchliche Aussage, die auf ihre eigene Weise die Doppeldeutigkeit religiöser Kriterien und das Verständnis Jesu bezüglich des Verhältnisses zwischen reflektiertem Wissen und

implizitem Tun bestätigt, ist die Lehre des Zweiten Vatikanums, daß sogar ein Atheist den Kriterien des zum Heil Notwendigen genügen kann¹⁷.

Das heißt dann klar, daß auch eine zahlenmäßige Abnahme in der Häufigkeit, mit der jemand äußere Werke, die als die üblichen Kriterien zur Feststellung von Religiosität betrachtet wurden, vollbringt (etwa die Häufigkeit des Gottesdienstbesuches, der Übers.), nicht notwendigerweise auch eine Zunahme der religiösen Gleichgültigkeit bedeutet. Es wäre sogar möglich, daß das, was oberflächlich ein Rückgang und eine Verschlechterung zu sein schien, nur deutlich macht, daß vergangene Zeiten überhaupt nicht so religiös waren¹⁸ und jener «Niedergang» in Wirklichkeit nur eine Reinigung unserer Auffassungen sowohl über die Religion als über die Kriterien der Religion ist.

III. Religion in den USA

Die blühende Verfassung der Religion

Im Gegensatz zu anderen Ländern des Westens scheint auch in unseren Tagen und auch in bezug auf solche üblichen Kriterien wie Kirchenbesuch, expliziten Glauben an Gott und ähnliches die Religion in den USA in blühender Verfassung zu sein¹⁹. Eine neuere Untersuchung besagt, daß 95 Prozent der Nordamerikaner an Gott glauben, 71 Prozent an ein Leben nach dem Tod, 84 an den Himmel, 67 an die Hölle. Bezüglich der zehn Gebote meinen 97 Prozent, daß die Verbote, zu morden und zu stehlen, noch gelten, 83 Prozent meinen dasselbe auch in bezug auf den Ehebruch. Ob sie jetzt den Gottesdienst besuchen oder nicht: 81 Prozent betrachten sich als religiös und 48 Prozent aller Nordamerikaner behaupten, daß Gott in ihrem Leben sehr wichtig ist.

All diese Prozentzahlen sind oft in beträchtlichem Maße höher als die, die man in den westeuropäischen Ländern konstatieren würde. Bemerkenswert ist auch eine andere Untersuchung, die zu dem Ergebnis kommt, daß, auch wenn zwei von fünf Katholiken im Alter zwischen sechzehn und fünfundzwanzig Jahren aufhören, in die Kirche zu gehen, die meisten von ihnen später zur Kirche und zur kirchlichen Praxis zurückfinden²⁰.

Dies führte dazu, daß einige von einem besonderen, für Nordamerika spezifischen Typ der Religion, von der *civil religion*, redeten. Wie wir

aber unten sehen werden, ist diese Bezeichnung nicht besonders hilfreich. Zutreffender ist dann schon die noch immer gültige Feststellung von R. Knox: «Der amerikanische Kontinent war oft die Bühne, auf der sich ein solches Abenteuer (die Errichtung einer Theokratie der Sekten an den äußersten Vorposten des von den Weißen besiedelten Landes bzw. mitten in einem wilden, noch nicht urbar gemachten Land), abspielte. Heute ist er die letzte Zuflucht der Enthusiasten.»²¹ Dieser Enthusiasmus sollte hier allerdings nicht an erster Stelle als Schwärmerei interpretiert werden, sondern als eine Weise, «in Gott zu sein», denn die hier gemeinten Enthusiasten verstehen sich an erster Stelle als Menschen, die von Gott ergriffen sind und ihn bei sich haben. Im nordamerikanischen Bewußtsein gibt es eine solche enthusiastische religiöse Dimension.

Die Trennung von Kirche und Staat: eine positive Beziehung

Was sind die Gründe dafür? Obwohl der religiöse Protest und der Wille, sich von den nationalen (europäischen) Staatskirchen zu emanzipieren, nicht die einzigen Gründe für die Gründung einer neuen Nation waren, waren sie dabei doch von entscheidender Wichtigkeit. Die föderative Verfassung der neuen Nation sollte keine Trennungsmauer zwischen Kirche und Staat errichten, sondern das Wachstum wahrer Religion sichern und die nationale Bundesregierung davor bewahren, der gesamten Nation eine einzige Religion aufzuzwingen, während Einzelstaaten wie Massachusetts der einen oder anderen Kirche offiziellen Status verliehen. Das erste Anliegen der Generation der Unabhängigkeitserklärung war es, «die Schutzherrschaft des Staates über die Religion zur Förderung der öffentlichen Moral»²² sicherzustellen.

Die heutigen Befürworter des Gebetes in den öffentlichen Schulen führen dieses Anliegen fort. Präsident R. Reagan zitiert oft den Satz von George Washington: «Religion und Moral sind unverzichtbare Stützen all jener Vorkehrungen, die zur politischen Wohlfahrt führen.» Am nationalen Gebetstag betonte Reagan: «Wie können wir hoffen, unsere Freiheit über die Generationen hinweg zu bewahren, wenn wir es vernachlässigen, unsere jungen Leute zu lehren, daß unsere Freiheit aus einem unerschütterlichen Glauben an unseren Schöpfer hervorquillt ... Ich habe niemals angenommen, daß dies (die Tren-

nung zwischen Kirche und Staat) uns vor der Religion schützen sollte. Sondern sie sollte die Religion vor einer Regierungstyranei behüten.»²³ Mit dieser Ansicht ist der Präsident der Gründergeneration Amerikas treu geblieben. Über sie schrieb T.O. Hanley: «Sie waren froh darüber, daß sie einer Kirche von England ihre offizielle Position genommen hatten, ohne deshalb dem Christentum seinen Status zu nehmen.»²⁴ Im Gegensatz zur französischen und zur russischen Revolution ist die nordamerikanische von einer positiven Beziehung zwischen der neuen Nation und der alten Religion gekennzeichnet.

Diese positive Beziehung war möglich, weil es in dem heutigen Gebiet der USA niemals eine offizielle nationale Staatskirche gegeben hat. Das Trauma des knechtenden *cuius regio eius religio* ist Nordamerika erspart geblieben: Es waren die amerikanische Revolution und Verfassung, die dauernd offiziell dafür bürgten, daß keine Kirche bzw. Religionsgruppe einen solchen offiziellen Status auf Kosten der anderen haben würde. So erklärt S. Lipset: «Die Vereinigten Staaten sind das einzige protestantische Land. Mit dem Wort «protestantisch» meine ich hier die protestantischen Sekten im Gegensatz zu den Staatskirchen ... Faktisch seit den Anfängen der Republik bis heute war die Mehrheit der Amerikaner ... Mitglied von Kirchen, die vom Staat nicht unterstützt werden und auch selber den Staat nicht unterstützen.»²⁵ Die in den Sekten und von den radikalen Protestanten gemachte Erfahrung von Kirche (Baptisten, Puritaner, Pietisten) lag nicht nur einer neuen Beziehung zwischen der Religion (nicht der Kirche!) und dem Staat zugrunde, sondern entdeckte in Amerika neben der Neuen Welt einen neuen Garten Eden, das neue verheißene Land. In diesem «Sion der Wildnis» (John Winthrop) würde eine wahre Christenheit (im Gegensatz zu dem dekadenten Christentum der etablierten Kirchen Europas) das wahre Reich Gottes entstehen lassen.

Diese Begeisterung des Anfangs gibt es heute als solche nicht mehr, denn diese ursprünglich so radikalen Kirchen können als Teil des heutigen Establishments betrachtet werden²⁶. Dennoch bestehen nicht nur in den Worten der Unabhängigkeitserklärung, sondern auch in den Hoffnungen und Sehnsüchten der nordamerikanischen Bevölkerung der Optimismus und die Energie einer Geisteshaltung weiter, die man durch den Spruch «Leben, Freiheit und Streben

nach Glück» kennzeichnen kann und die von jenen Kirchen inspiriert ist. Die oben zitierte Untersuchung bringt hierfür schlagende Beweise: 80 Prozent der Amerikaner erklären, daß sie sehr stolz sind, Bürger ihres Landes zu sein; 71 Prozent würden für ihr Land kämpfen; 84 Prozent waren sehr stolz auf ihre Arbeit. Antworten auf dieselben Fragen bei Japanern und Westeuropäern ergaben zwischen 21 und 66 Prozent²⁷.

Die amerikanische Liebe zur Freiheit und die Religion

Die wichtigste aller Statistiken dieser Untersuchung bezog sich auf die Freiheit: 72 Prozent zogen die persönliche Freiheit einer Gleichheit aller vor, für die sich nur 20 Prozent entschieden. Gleichheit wurde hier umschrieben als: «Niemand ist unterprivilegiert und die Unterschiede zwischen den sozialen Klassen sind nicht so stark.» In England entschieden sich 69 Prozent für jene Freiheit, während es für ganz Europa 49 Prozent sind. Diese Betonung der Freiheit in den USA wurde von einem Kanadier bestätigt, der in Europa lebt und auf das «wachsende Klima des Antiamerikanismus», das er dort feststellt, reagiert. Er betonte «jene herrliche Verwirrung – ihr könnt auch lesen «Freiheit», wenn ihr das wollt –, die euch zu dem großen Volk macht, das ihr in Wirklichkeit seid». Zudem wies er besonders auf die Spontaneität, Geschicklichkeit und Veränderungsbereitschaft und auch auf die große Verschiedenheit der amerikanischen Bevölkerung hin²⁸. Ähnliche Bemerkungen machen auch zwei deutsche Kommentatoren, von denen der erste im Zusammenhang mit dem amerikanischen Glauben an das Gute im Menschen und mit dem Streben der Amerikaner nach persönlicher Selbstverwirklichung und Befriedigung hervorhebt: «Nichts ist in Amerika eindeutig»²⁹, und der andere den Gegensatz darstellt zwischen Europa, das aus der Triade der französischen Revolution (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) die Gleichheit wählte, und Amerika, das sich für die Freiheit, ihre Bewahrung im eigenen Land und ihre Förderung im Ausland entschied. Er wies auch auf die Stetigkeit hin, mit der diese Freiheit in der gesamten Geschichte der Nation – auch heute, wo man oft meint, Amerikas Politik sei eine Politik der Unterdrückung – einen hohen Stellenwert einnimmt³⁰.

Ich habe diese Einschätzungen nicht deshalb wiedergegeben, um zu behaupten, daß das, was

Amerika tut, immer in reiner Selbstlosigkeit geschah (aber wo war das schon der Fall?) oder immer richtig war, sondern ich wollte nur die nie nachlassende Begeisterung Amerikas für die Freiheit unterstreichen. Vom revolutionären Wort von Patrick Henry «Gib mir Freiheit oder gib mir den Tod» bis zur Devise «Lebe frei oder stirb» auf den Kraftfahrzeugscheinen des amerikanischen Bundesstaates Vermont ist es immer die Freiheit, die an erster Stelle steht.

Ich betone hier die Freiheit so, weil ohne sie das amerikanische Interesse für die Religion nicht verstanden werden kann. Zweierlei ist hier zu beachten: Erstens müssen die Politik und das Handeln der Regierung darauf ausgerichtet sein, den Bürgern ein Maximum an Freiheit, einschließlich der Religionsfreiheit, zu garantieren. Diese Gewährleistung und Förderung der Freiheit berührt auch die gesamte Gesetzgebung, von den wichtigsten Angelegenheiten bis zu den unbedeutendsten: Rassismus, das Fahren im alkoholisierten Zustand, Abtreibung, Personalausweise für die eigenen Bürger und Ausweise für die Gastarbeiter, die Vorschrift für Motorradfahrer, einen Helm zu tragen usw.

Es besteht eine Möglichkeit, daß die Verteidigung dieser Freiheit zum Hindernis bei der Beseitigung ungerechter gesellschaftlicher Verhältnisse wird. Dennoch fühlen sich in der amerikanischen Gesellschaft sowohl Privilegierte als Unterprivilegierte, Konservative als Liberale zur Bewahrung dieser Freiheit aufgerufen, und sie denken dabei oft daran, daß unsere Vorfahren gerade dafür kämpften und starben, diese von der Verfassung garantierte Freiheit zu erlangen und zu erhalten.

Natürlich war diese allgemeine Beschäftigung mit der Freiheit keine Garantie dafür, daß alle auf gleiche Weise von ihr profitierten. Minderheiten wie die Katholiken oder Schwarzen hatten sicher in geringerem Maße an ihr Anteil³¹. Andernteils führt die Tatsache, daß es in der Eigenart der amerikanischen Gesellschaft liegt, sowohl auf ziviler als auf religiöser Ebene dem Nichtoffiziellen und der freien Gestaltung weiten Raum zu lassen, dazu, daß alle die Möglichkeit haben, sowohl sich die eigene Identität zu erarbeiten als die der gesamten Nation mitzubestimmen. Zudem kann sich in einer pluralistischen Gesellschaft ein heilsamer Wettstreit zwischen den Kirchen (Religionen) entwickeln, so daß alle dadurch herausgefordert werden, auf die bestmögliche Weise ihre Aufgabe zu erfüllen und

sich zu entfalten. Man kann behaupten, daß das für die verschiedenen protestantischen Kirchen und für die römisch-katholische Kirche in der Vergangenheit der Fall war und auch heute für eine noch größere Anzahl von Kirchen zutrifft³². Zweifelsohne ist einer der wichtigsten Gründe dafür, daß die Religion in Amerika sich heute in einer blühenden Verfassung befindet, diese von der amerikanischen Verfassung garantierte und sowohl in der zivilen als in der religiösen amerikanischen Geschichte erworbene Freiheit.

Die Religion als Voraussetzung für die Freiheit

Dies führt uns zu einem zweiten Punkt, der aus dem ersten folgt: Die Förderung und Gewährleistung der Freiheit seitens der Regierung läßt nicht nur zu, daß es der Religion wohl ergeht (erster Punkt), sondern fordert dies geradezu. Das ist dann auch der springende Punkt in den oben zitierten Aussprüchen der Präsidenten Washington und Reagan: Ohne die traditionelle von der Religion gegebene moralische Fundierung kann die begehrte Freiheit nicht erhalten werden. Dies ist übrigens das Argument, auf das diejenigen sich berufen, die das freiwillige Gebet in den öffentlichen Schulen einführen wollen, was zur Zeit gegen die Verfassung verstoßen würde.

Hier liegt auch der Grund, weshalb augenblicklich besonders von protestantischer Seite, wo man sich früher darauf hatte verlassen können, daß die öffentlichen Schulen eine christliche Erziehung vermittelten, auch wenn das dort nur inoffiziell geschah, heute so viele private christliche Schulen errichtet werden (die man oft Bibelschulen nennt!). Gewiß ist die Gründung vieler dieser Schulen rassistisch inspiriert, insoweit man darin die Möglichkeit sah, das staatliche Gebot der gemeinsamen Erziehung von Schwarz und Weiß an den öffentlichen Schulen (Rassenintegration) zu umgehen. Sicher ist aber auch, daß der entscheidendere Grund die wertneutrale, profane, humanistische Erziehung in den öffentlichen Schulen war, der man eine religiöse und christliche Erziehung entgegensetzen wollte, die eine solide Grundlage zur Erhaltung der Freiheit legen soll, welche, so fürchtet man, sonst verloren gehen würde³³.

Es ist nicht naiv anzunehmen, daß es diese Sorge um die Erhaltung der Freiheit ist, die zu dem Verlangen führte, daß im öffentlichen Leben und in den öffentlichen Institutionen religiö-

se Elemente ihren Platz haben. Es braucht sich dabei nicht um Rassismus, Antisemitismus, Antikatholizismus, Frauenfeindlichkeit oder Klaskendenken zu handeln, wie einige oberflächliche Kommentatoren behaupten³⁴. Man muß auch nicht unbedingt von einer pharisäerhaften Selbstgerechtigkeit inspiriert sein, wenn man für die Gefängnisstrafe und gar für die Todesstrafe ist. Freie Bürger begreifen spontan, daß ihre Freiheit durch immer restriktivere und immer umfassendere Gesetze und andere Einschränkungen bedroht werden wird, wenn es nicht gelingt, auf andere Weise den Zuwiderhandlungen gegen die Freiheit und die Ordnung Einhalt zu gebieten. Sonst würde bald niemand mehr frei sein. Zur Sicherung dieser Freiheit hat es einerseits in den USA niemals eine offizielle Staatsreligion gegeben und wird dennoch andererseits die Religion öffentlich befürwortet und gefördert.

Die positive gegenseitige Beziehung zwischen Religion und Freiheit, wie sie sowohl in der amerikanischen Verfassung schriftlich festgelegt ist als auch in der amerikanischen Gesellschaft von gestern gelebt wurde und in der von heute gelebt wird, ist das Charakteristikum der Religion in den USA, und sie ist auch der Grund, weshalb es dort keine religiöse Indifferenz gibt.

IV. Einige Bemerkungen

»Civil Religion«

Der durch R. Bellah geprägte, auf Rousseau (Contrat social IV 8) zurückgehende Ausdruck *civil religion* beschreibt das religiöse Phänomen in Amerika nicht auf angemessene Weise³⁵: Es handelt sich um einen mehrdeutigen Ausdruck, für den etwa R. Rickey und D. Jones wenigstens fünf Definitionen bringen³⁶. M.A. Neal hat wahrscheinlich recht, wenn sie schreibt, daß Bellah, auch wenn er sich und sein Werk als soziologisch versteht, «mehr als Priester denn als Soziologe redet»³⁷.

Diese Sicht findet ihre Bestätigung darin, daß Bellah die Rolle der *civil religion* als Richter darüber, ob es der Nation gelingt, sich ethischen Prinzipien unterzuordnen, so sehr hervorhebt. Das mag Bellahs eigenen religiösen Überzeugungen und der religiösen Tradition, aus der er herkommt, entsprechen, aber es beschreibt nicht auf angemessene Weise die Bestrebungen der nichtkonformistischen, radikalen, in der Sekten-tradition stehenden Religionseiferer, die den

USA ihre eigene besondere religiöse Orientierung gaben. Folglich irrt er, wenn er in der *civil religion* einen «nationalen Glauben», einen dritten Weg zwischen Christentum und dem «american way of life», dem typischen amerikanischen Lebensstil, sieht³⁸. Wenn man unbedingt von einem solchen nationalen Glauben sprechen will, dann ist er – wenigstens war er – eine besondere Art, auf freiwillige und nichtkonformistische Weise Christ zu sein, zusammen mit der entsprechenden Anstrengung, dafür zu arbeiten, daß das Christentum das öffentliche Leben beeinflusst, ob man jetzt selber konfessionsgebundener Protestant bzw. Katholik ist oder nicht.

Die Erfahrung des religiösen Pluralismus

Von größter Wichtigkeit auch für das heutige Überleben und für das heutige Gedeihen der Religion ist die Erfahrung des religiösen Pluralismus, die in Amerika schon von Anfang an gemacht wurde. Vor allem die kleineren Minderheitskirchen (oder Minderheitsreligionen), aber auch die größeren hatten sich damit auseinanderzusetzen, daß für ihre Angehörigen auch Möglichkeiten anderer religiöser Bindung bestanden. So hatte die Zugehörigkeit zu einer Kirche auch immer mit einer persönlichen Entscheidung der Betroffenen, jener Kirche anzugehören, zu tun. Dadurch war auch die Möglichkeit gegeben, daß die Entscheidung für eine Kirche nur eine partielle Übereinstimmung, Identifikation und Zugehörigkeit zu dieser Kirche bedeutete, da man zur gleichen Zeit auch Elemente anderer religiöser Optionen explizit oder implizit übernehmen konnte³⁹. Den Pluralismus und die Verschiedenheit der Religionen erlaubten auf diese Weise ein Maß an tatsächlicher Religionsfreiheit, das in anderen Ländern nicht gegeben war.

Da diese vielen Kirchen und Religionen aber nicht immer auf friedliche Weise zusammenlebten, mußten die Kirchen, die dem ethnischen und anderem Fanatismus anderer ausgesetzt waren, ihr Engagement verstärken, damit sie überleben und gedeihen konnten. Daneben beweist die religiöse Erfahrung der Schwarzen in Amerika, daß, wenn die Religion auch für die Unterdrückten eine Droge sein kann, sie ihnen zur gleichen Zeit aber auch Kraft und Befreiung bringen kann. Die sogenannten «Negro Spirituals» sind ein packender Beweis dafür, daß die Religion dazu ermutigen kann, der Unterdrückung zu widerstehen und Befreiung – also wieder Frei-

heit! – zu erreichen. Gegen die immer neu wiederholten Behauptungen der traditionellen Religionskritik⁴⁰ hat wenigstens bisher die amerikanische Erfahrung gezeigt, daß die Religion nicht notwendigerweise Entfremdung aufgrund schlechter gesellschaftlicher Bedingungen bzw. Entfremdung aufgrund sexueller Unterdrückung bedeutet und daß Freiheit und Wohlstand nicht notwendigerweise mit religiöser Indifferenz verbunden sind⁴¹.

V. Zum Schluß

Ein Zitat von J. Maritain hilft uns, den heutigen Gegensatz zwischen der nordamerikanischen und der europäischen religiösen Erfahrung sowohl im allgemeinen als im besonderen besser zu verstehen: «Etwas kennt Europa tatsächlich, kennt es nur zu gut: die tragische Bedeutung des Lebens... Und etwas kennt Amerika gut, und macht es allen, die mit seinem erstaunlichen Abenteuer in Berührung kommen, zu einer großen und kostbaren Lektion: den Wert und die Würde des einfachen Mannes, den Wert und die Würde des Volkes... Amerika weiß, daß der einfache Mann ein Recht auf das «Streben nach Glück» hat; das Streben nach den elementaren Existenzbedingungen und Gütern, welche die Voraussetzungen für ein freies Leben sind (...)»⁴².

Ich möchte diesen Unterschied zwischen der Kenntnis der tragischen Bedeutung des Lebens und dem Streben nach Glück nicht nur auf die unterschiedliche Geographie und Geschichte zurückführen, sondern auch auf die Originalität einer auch heute weiter bestehenden amerikanischen Erfahrung, die von ihrem Wesen her religiöse Indifferenz ausschließt.

¹ Dies gilt sogar für das von E. Fahlbusch herausgegebene Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 3 (Göttingen 1971) 261 (Stichwort: Religion und Religionswissenschaft, C. Colpe).

² P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations* (Northwestern Univ. Press 1974) 441, *deutsch*: *Der Konflikt der Interpretationen*, 2 Bde (München 1973–1974).

³ B. Welte, *Wesen und Unwesen der Religion*: B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen* (Freiburg 1965) 279–296.

⁴ Siehe W. Riess, *Glaube als Konsens* (München 1979) 173–178.

⁵ P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*: P. Tillich, *Gesammelte Werke* Bd. 5 (Stuttgart 1964) 52–53.

⁶ Siehe B. Casper, *Wesen und Grenzen der Religionskritik* (Würzburg 1974).

⁷ R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics* (Paulist, New York 1979) 408.

⁸ L. Dupré, *The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes* (Seabury, New York 1972).

⁹ I. Fetscher, *Staatssozialistische Ideologie als Religion?*: CONCILIUM 13 (1977) 316–319, hier 318; s. auch A. Böhm (Hg.), *Häresien der Zeit* (Freiburg 1961) bes. 215–374.

¹⁰ Fetscher, *Ideologie* 318.

¹¹ Die Urteile sind: *Torcaso v. Watkins*: 397 U.S. 488 (1961) 495, Nr. 11; *United States v. Seeger*: 380 U.S. 193 (1965); *Peter v. United States*: 324 F. 2d 173 (9th Cir. 1963); *Macmurry v. United States*: 330 F. 2d 928 (9th Cir. 1964).

¹² A.N. Whitehead, *Religion in the Making* (World, New York 1960) 16.

¹³ L. Korinek, *Psicologia della negazione di Dio: Psicologia dell'ateismo* (PUG, Rom 1967) 42.74.

¹⁴ Siehe zum Beispiel die Untersuchungen von J. Fichter und J. Thomas in den Vereinigten Staaten und von G. Schmidtchen in Deutschland.

¹⁵ Siehe R. Kress, *The Church. Communion, Sacrament and Communication* (University of America Press, Washington 1982) 4. Kap.

¹⁶ K. Rahner, *Kirche und Atheismus: Stimmen der Zeit* 106 (1981) 12.

¹⁷ *Lumen Gentium* 16; *Gaudium et Spes* 19–22; *Ad Gentes* 7. Siehe K. Rahner, *Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 187–212.

¹⁸ Siehe J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (PUF, Paris 1971).

¹⁹ Diese Daten wurden einer vom Center for Applied Research in the Apostolate (Washington) in Zusammenarbeit mit Gallup durchgeführten Untersuchung, deren Ergebnisse in Buchform erscheinen werden, entnommen, wobei unsere Angaben hier auf *The Catholic Register* (Kanada) vom 4. Juni 1982 (S. 7) beruhen.

²⁰ D.R. Hoge, *Converts, Dropouts and Returnees* (Catholic Evangelization Center, Washington 1982).

²¹ R. Knox, *Enthusiasm* (Clarendon Press, Oxford 1950) 3, aber auch 578 und 585.

²² T.O. Hanley, *Church/State Relations in the American Revolutionary Era*: T. McFadden (Hg.), *America in Theological Perspective* (Seabury, New York 1976) 90.

²³ R. Reagan, *Address to the Knights of Columbus: Origins* 12 (1982) 172. Das zweite Reaganzitat fand ich bei J. Lackey, *Reagan Endorses School Prayer Amendment: The Message* (Evansville, Indiana) vom 14. Mai 1982 (S. 2).

²⁴ Hanley, *Relations* (s. Anm. 22) 91.

²⁵ S. Lipset, *Religion in American Politics*: M. Novak (Hg.), *Capitalism and Socialism* (AEI, Washington 1979) 61.

²⁶ Siehe F.H. Littell, *The Radical Reformation and the American Experience*: McFadden, *America* (S. Anm. 22) 81–85.

²⁷ Siehe Anm. 19.

²⁸ D.J. Hall, *America. Living up to the Image: The Christian Century* 99 (19. Mai 1982) 589.

²⁹ H. von Borch, *Amerika. Dekadenz und Größe* (München 1981).

³⁰ H.C. Schröder, *Die amerikanische Revolution* (München 1982).

³¹ Siehe J. Hennessey, *American Catholics* (Oxford University Press, New York 1981); C. Eric Lincoln (Hg.), *The Black Experience in Religion* (Doubleday, New York 1974).

³² Siehe J. Saliba, *The Christian Church and the New Religious Movements. Towards Theological Understanding: Theological Studies* 43 (1982) 468–485.

³³ Siehe R. Gibbons, *Textbooks in the Hollows: Commonwealth* (6. Dez. 1971) 231–234; J. Elshaint, *Time to Politicize the Schools: The Nation* (25. Sept. 1982) 257.267–271.

³⁴ So z.B. das gänzlich verunglückte Buch von D.C. Maguire, *The New Subversive* (Continuum, New York 1982), dessen unter Zeitdruck stehende Vorbereitung (s. «Acknowledgments») nicht als Entschuldigung gelten kann. Obwohl es dem Buch gelingt, auf einige Schwächen der «religiösen Rechte» hinzuweisen, gelingt es ihm, wenn auch ungewollt, die gleichen Schwächen und dieselbe Intoleranz bei den sogenannten «Liberalen» (im Englischen der Begriff, der im Gegensatz zu «konservativ steht, der Übers.) zu demonstrieren. Maguire und andere liberale Ideologen wie er sind offensichtlich gerade von der «Macht, die sie (die Neuen Rechten) sich ansammeln» beunruhigt (3), denn diese Macht bedeutet, daß das weltliche, linke (liberale) und humanistische Establishment, das in den letzten Zeiten in der amerikanischen Regierung, in der amerikanischen Gesellschaft und im amerikanischen Leben eine immer größere und mächtigere Rolle spielte und dort auch den größten Einfluß gewonnen hatte, neuerdings etwas von seiner Macht verliert. Nur die naiven oder mit der gleichen Engstirnigkeit denkenden Adepten solcher Ideologen würden behaupten, daß die linken Liberalen toleranter als die rechten Konservativen sind. Richtiger wäre es hier zu behaupten, daß beide Gruppen in bezug auf unterschiedliche Angelegenheiten tolerant bzw. intolerant sind.

³⁵ Eine sehr nützliche und kompakte Information über die *civil religion* bieten A. Neal, *Civil Religion, Theology and Politics in America*: McFadden, *America* (s. Anm. 22) 99–122 und M.L. Schneider, *A Catholic Perspective on American Civil Religion*: aaO. 123–139.

³⁶ R. Rickey/D. Jones (Hg.), *American Civil Religion* (Harper & Row, New York 1964).

³⁷ Neal, *Religion*: McFadden, *America* 102.

³⁸ R. Bellah, *Civil Religion in America*: *Daedalus* 96 (1967) 1–21.

³⁹ Über die Bedeutung und die theologische Problematik einer partiellen, einer minimalen und einer maximalen Zustimmung und Zugehörigkeit und Identifikation mit einer Kirche oder Religion siehe Riess, *Glaube* (s. Anm. 4) 81–261.

⁴⁰ Wenn auch die Kritik der Religion die «Voraussetzung aller Kritik» sein mag (K. Marx, *Die Frühschriften* [Stuttgart 1953] 341), ist doch eine ganz andere Kritik zur Beurteilung der amerikanischen Erfahrung von Religion notwendig als die, die man bisher geäußert hat.

⁴¹ Eine der interessantesten Unternehmungen in der heutigen nordamerikanischen religiösen Landschaft ist der Versuch von Michael Novak, theologisch eine positive Entsprechung zwischen dem demokratischen Kapitalismus und der jüdisch-christlichen religiösen Tradition nachzuweisen, s. M. Novak, *Toward a Theology of The Corporation* (AEI, Washington 1981); M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* (Simon and Schuster, New York 1982).

⁴² J. Maritain, *Amerika. Land der Hoffnung* (Mainz 1959) 121.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans