

Eine öffentliche Theologie der Vielfalt

Solange Lefebvre

Der neue Atheismus wirft institutionelle religiöse Fragestellungen auf, sofern Gruppen von Atheisten gegen die Präsenz religiöser Ausdrucksweisen im Bereich der Öffentlichkeit kämpfen. Dem widmet sich dieser Beitrag. Er identifiziert einen Aspekt des neuen Atheismus als kämpferisches Engagement im öffentlichen Raum und zeigt die damit aufgeworfenen philosophischen und theologischen Fragen auf. Eine öffentliche Theologie der Vielfalt muss zwangsläufig über die sehr konkreten Beziehungen zwischen Gott und dem Kaiser nachdenken und daraus die Schlussfolgerungen ziehen. In einem ersten Abschnitt werden die Grundlagen der gegenwärtigen Debatte über die Religionsfreiheit gelegt. Darauf folgt die Erörterung offener Perspektiven auf die strikte Trennung zwischen Religion und Politik, die sowohl Garant für die Achtung der Freiheiten als auch einer religiösen Dynamik ist. Ein dritter Abschnitt arbeitet einige Dimensionen einer öffentlichen Theologie der Vielfalt heraus und ergreift Partei für eine vernünftige Zusammenarbeit zwischen dem Staat und den Religionen.

Der neue Atheismus und die Gewissensfreiheit

Der Atheismus ist ein komplexes Phänomen, und das nicht nur auf ideologischer Ebene. In *The Cambridge Companion to Atheism* bietet Phil Zuckerman eine gute statistische Analyse. Die Zahl der Atheisten, Agnostiker und Nichtglaubenden, die in fünfzig Ländern erhoben wurde, weist eine Bandbreite von 2-7 Prozent in Kroatien bis hin zu 46-85 Prozent in Schweden auf. Zusammengenommen umfasst diese statistische Erhebung 505 bis 749 Millionen.¹ Die höchsten Zahlen finden sich im westlichen Abendland. Doch im Jahr 2004 haben Norris und Inglehart festgestellt, dass „die Welt insgesamt zurzeit mehr Menschen als je zuvor aufweist, die sich mit einer traditionellen religiösen Weltanschauung identifizieren - und diese machen einen wachsenden Anteil an der Weltbevölkerung aus“². Was die Zukunft bringen wird, ist schwer vorauszusagen.

Fest steht - und das ist meiner Meinung nach ein Aspekt des neuen Atheismus -, dass sich unter diesen Massen von „Nichtgläubigen“ einzelne entschiedene Atheisten in verschiedenen engagierten Bewegungen zusammenschließen, um den öffentlichen Raum zu besetzen. Man könnte dagegen einwenden, dass dies nichts Neues sei, denn der organisierte Atheismus habe in den kommunistischen

Ländern gewütet und tue dies zuweilen immer noch, und die intellektuellen Atheisten in der Moderne hätten sich gerade durch ihren Kampf gegen den Einfluss des Christentums im öffentlichen Raum ausgezeichnet. Der Charakter des Neuen in diesen Thesen liegt in den gegenwärtigen Bedingungen. Der neue Atheismus ist oft kämpferisch und mit immer mächtigeren Prozessen der Gesetzgebung vertraut, die es ihm ermöglichen, den öffentlichen Einfluss der christlichen Kirchen und religiöser Minderheiten zurückzudrängen. Zu diesem Zweck bedienen sich einzelne Mitglieder atheistischer Gruppen des Instruments der Klage vor den Gerichten und der Lobbyarbeit bei politischen Gremien.

Haben sie damit Recht oder nicht? Müssen sie wie Gegner behandelt werden oder wie „Gerechte“, welche die Beziehungen zwischen der Religion und dem Staat in stärker dem Evangelium entsprechender Weise neu etablieren, indem sie die Religion in die Schranken eines freiwilligen Glaubensbekenntnisses verweisen? Die Antwort darauf ist nicht einfach. Haben Gott und Christus den ihnen gebührenden Platz im öffentlichen Bereich oder darf man sich zu ihnen nur innerhalb der Glaubensgemeinschaften, im Privatleben und in den Bewegungen der Zivilgesellschaft bekennen? Die Eklats vonseiten religiöser Fanatiker im Lauf des letzten Jahrzehnts sorgen dafür, dass diese Debatte noch lebhafter und konfliktreicher geführt wird.

Den Standpunkt der Atheisten zu diesem Thema könnte man nicht besser zusammenfassen als in folgendem Zitat:

„Selbst in Ländern, die die Religionsfreiheit stark unter Schutz stellen, ist es den Regierungen oftmals erlaubt, die kollektive Verbundenheit der Nation mit einer religiösen Überzeugung in einer Art und Weise zu bekennen, die Atheisten auf subtile Weise marginalisiert. Obwohl die meisten europäischen Länder keine Staatskirchen mehr unterhalten, stellen viele dieser Länder weiterhin öffentliche Gelder für religiöse Schulen und andere kirchliche Ausgaben bereit.

Zu einer formalen Anerkennung vor dem Gesetz oder der Förderung eines religiösen Bekenntnisses kommen noch viele kulturelle Faktoren, die ebenfalls dafür sorgen, das Ausmaß zu beschränken, in dem Atheisten ihre politischen Rechte in vollem Sinne ausüben können. Das gilt vor allem für Länder wie die Vereinigten Staaten, in denen ein religiöses Bekenntnis und öffentliche Ehrfurchtsbezeugungen vor ihm eine herausragende Rolle innerhalb der politischen Kultur spielen.“³

Selten findet man eine so deutliche Infragestellung der jahrhundertelangen engen Verbindung zwischen Christentum und Abendland, die die verschiedenen Säkularisierungsprozesse überlebt hat. Etliche Jahrhunderte der Beziehung zwischen christlichen Kirchen und Staat werfen in den verschiedenen Ländern Westeuropas und insbesondere in Nordamerika komplexe Fragen auf. Wenn die Praxis der Religionsausübung auf einmal an Häufigkeit und Intensität abnimmt und zugleich Atheisten den Rückzug religiöser Ausdrucksformen und die Rücknahme von Privilegien fordern sowie Immigranten mit einer anderen Religionszugehörigkeit den Respekt vor ihrer Religionsausübung und ihrem Glauben einklagen, dann

stellt sich die Frage der religiösen Neutralität des Staates und seiner Behörden in aller Klarheit.

Die Aktualität dieser Fragen liegt klar zutage, und überall im Westen bezeugen dies die Debatten in den Medien und in Expertenkreisen. Sind äußere religiöse Bekundungen in öffentlichen Institutionen diskriminierend gegenüber den einzelnen Individuen, die anderen Religionen angehören, oder gegenüber Nichtglaubenden und Atheisten? Was soll der schulische Religionsunterricht in ausgesprochen pluralistischen Milieus? Können die christlichen Kirchen immer noch mit allem Recht auf die öffentlichen Schulsysteme setzen, wenn es um die Vermittlung des Glaubens oder wenigstens einer christlichen Kultur geht? Muss der Staat die Privatschulen finanzieren, und wenn ja, in welchem Maß? Wie gestaltet man angesichts der Immigration von Menschen mit anderer Religionszugehörigkeit das Verhältnis zwischen öffentlichem Raum, dem Praktizieren und der symbolischen Ausdrucksgestalt anderer Religionen? Was soll aus den privilegierten Beziehungen zwischen bestimmten Kirchen und dem Staat werden – ob es sich nun, wie im Fall der Kirche von England, um eine Nationalkirche handelt, oder wie im Falle Deutschlands, Italiens und Spaniens um eine in der Verfassung erwähnte Kirche, die den Status einer privilegierten Partnerschaft genießt? Was soll aus den öffentlichen Bekundungen einer religiösen Überzeugung werden, wie etwa dem „In God we trust“ in den USA (Aufschrift auf Geldscheinen; Anm. d. Ü.) oder der Erwähnung Gottes in der Präambel der kanadischen Verfassung sowie dem Kruzifix an den Wänden öffentlicher Gebäude? Kann man immer noch in öffentlichen Einrichtungen beten? Können religiöse Vereinigungen für ihre sozialen und karitativen Tätigkeiten Subventionen vom Staat bekommen, und können sie diese einfordern?

Angesichts der Bedeutung dieser Fragen haben die Theologen und die Religionswissenschaftler kaum eine andere Wahl: Sie müssen die verschlungenen juristischen Pfade im Zusammenhang religiöser Angelegenheiten im öffentlichen Raum verstehen. Traditionellerweise obliegt es den Juristen, den kirchlichen Beratern und den Beamten, diese komplexen Beziehungen zwischen Religion und Staat zu gestalten. Spontan möchte man sagen, dass es dabei um keine theologischen Fragen im eigentlichen Sinne geht. Sie betreffen dennoch die politische Theologie, von der eine Strömung aus jüngster Zeit auch „öffentliche Theologie“ genannt wird, und die Pastoraltheologie. Auf der Ebene der politischen Theologie durchzieht die Frage nach dem Verhältnis von Gott und dem Kaiser die gesamte Christentumsgeschichte, und sie wird in jeweils neuer Form in jeder Epoche

Solange Lefebvre ist Professorin für Praktische Theologie und Religionswissenschaft an der Universität von Montréal, Kanada, und Inhaberin des Lehrstuhls für Religion, Kultur und Gesellschaft. Veröffentlichungen u.a.: La religion dans la sphère publique (als Herausgeberin, 2005); Cultures et spiritualités des jeunes (2008); Le Patrimoine religieux du Québec (2009). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt: „Kanada: Die christlichen Kirchen im Sturm öffentlicher Debatten“ in Heft 1/2009. Anschrift: Faculté de théologie et de science des religions, Université de Montréal, Case Postale 6128 Succursale centre-ville, Montréal, Québec H3C 3J7, Kanada. E-Mail: solange.lefebvre@umontreal.ca.

gestellt. Was die Pastoraltheologie betrifft, so ist die Praxis der Christen durch die Infragestellung bestimmter Beteiligungen vonseiten des Staates und durch die Frage betroffen, welche Art von Dienst die Kirchen innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft leisten können.

Wenn sich Gläubige und Atheisten miteinander verständigen: Gott ist Gott, und der Kaiser ist der Kaiser

Atheisten und Gläubige können sich hinsichtlich der Notwendigkeit verständigen, zwischen dem öffentlichen Bereich und der Religion sauber zu unterscheiden. Der Philosoph Charles Taylor ist dafür ein gutes Beispiel. Was die Religion betrifft, so hebt sich Taylor von der gegenwärtigen Szene der analytischen Philosophie deutlich ab. Er ergreift Partei für das Christentum als einen Weg der Konfliktbewältigung, als unverzichtbare Quelle der Liebe gemäß einer Einstellung, die sicher von René Girard und dessen Arbeiten zur Überwindung der Opferlogik der Gewalt durch das endgültige Opfer Jesu inspiriert ist. Die christliche Liebe findet dabei ihre höchste Ausdrucksgestalt in der Feindesliebe. Zu dieser Frage nach Gott in der Philosophie möge man den sehr gehaltvollen Beitrag von Jean Grondin in diesem Heft lesen. Dennoch scheint Taylor im Namen des Gleichheitsgrundsatzes für die strikte Neutralität des Staates einzutreten, wenigstens im Kontext des Westens.

Als engagierter Katholik und als Philosoph, der für die Religion eintritt, trifft er in einem Aufsatz aus dem Jahr 1998 zwei Feststellungen: Einerseits konstatiert er einen Kulturkampf zwischen Atheisten und Gläubigen hinsichtlich der Religion im öffentlichen Raum (denken wir daran, dass dies noch vor dem Eklat des fanatischen Islamismus im Jahr 2001 war). Andererseits vertritt er die These, dass „der Säkularismus in der Moderne nicht zur Wahl steht“⁴. Unter Säkularismus versteht Taylor eine klare Trennung zwischen Staat und Religion. Er ruft zwei Strategien der Trennung von Staat und Religion in Erinnerung, wie sie seit Anfang der Moderne entstanden sind. Die eine widersetzt sich der Anerkennung nur einer einzigen Konfession oder religiösen Tradition durch den Staat, wobei überhaupt nicht ausgeschlossen wird, dass der gemeinsame Raum theistisch oder deistisch besetzt ist, denn hier können zahlreiche Glaubensüberzeugungen zusammenfließen (Strategie des gemeinsamen Raumes). Dies ist in Nordamerika der Fall. Die zweite Strategie, die von Hobbes und Grotius entworfen wurde, fordert die Etablierung eines politischen Raumes und einer unabhängigen Ethik, wobei die Religion in die Privatsphäre verwiesen wird, doch ohne dass man mit ihr in Widerspruch gerät. Diese würde in den Vereinigten Staaten gedeihen, selbst wenn die Parole „one people under God“ („ein Volk unter Gott vereint“) dort einflussreich bleibt.

Die religiöse Vielfalt und insbesondere die Atheisten stellen die beiden Modelle in

Frage. Was das unabhängige Modell betrifft, das trotz der Unabhängigkeit mit den Werten in Einklang steht, die aus der Religion heraus entstanden sind, möchten es die Atheisten weiter von sich weisen, da sie jeder Spur religiösen Einflusses gegenüber feindlich gesinnt sind. Die Gläubigen hegen keine Wertschätzung für derlei Versuche, sodass wir uns buchstäblich in einem Kontext des „Kulturkampfes“ um die „fundamentalen Dinge“ unserer Gesellschaft befinden, wie Taylor sagen würde. Er schlägt den „overlapping consensus“ von John Rawls vor, der eine gemeinsame Verständigung über sehr wenige Prinzipien und Dimensionen voraussetzt. Taylor erinnert an die perversen und exklusivistischen Formen des Nationalismus, um daraus auf die Notwendigkeit eines minimalen Raumes des Einverständnisses zu schließen. Gewiss schließt er nicht aus, dass es unterschiedliche Formen der Trennung von Kirche und Staat gibt, die einen Beitrag des Staates, wenn er die Gleichbehandlung der Religionen respektiert (z.B. für die Schulen), durchaus beinhalten kann. Gemäß seinem Entwurf einer Politik der Anerkennung gesteht er zu, dass der gemeinsame Raum manchmal partikularistische Elemente in sich aufnehmen kann wie z.B. die Geschichte, die Sprache, die Kultur und in einigen seltenen Fällen die Religion. Doch gemäß der Sichtweise Rawls' wird ein Minimum an nationaler Identität nicht den Anspruch auf eine allzu große Übereinstimmung der moralischen und religiösen Horizonte erheben.

Innerhalb dieser gesamten Debatte kommt Rawls ein besonderer Einfluss zu. Zwei Schriften, die erst nach dem Tod des Philosophen entdeckt wurden, handeln von seinem persönlichen Verhältnis zur Religion.⁵ Ohne sich selbst auf einen dezidierten Atheismus festzulegen, bekennt er seine große Verehrung für Jean Bodin und setzt sich für einen Nicht-Theismus auf politischer Ebene ein, was sich gemäßigter ausnimmt. Der Atheismus erscheint ihm problematisch. Charles Taylor hat vor Kurzem an einer Beratungskommission zum Thema Religion im öffentlichen Bereich in Québec teilgenommen, und im danach veröffentlichten Bericht entwickelt er zum ersten Mal eine sehr konkrete Vision vom Einvernehmen zwischen Religion und Staat.⁶ Im Großen und Ganzen tritt er für einen offenen Laizismus ein (*opened secularism*). Er unterstützt auch einen kulturellen (nicht konfessionellen) Unterricht über die Religionen, wie er in Québec an öffentlichen und privaten Schulen als Pflichtfach eingeführt wurde, und zwar sowohl für die Kinder wie für die Jugendlichen. In diesem Zusammenhang können lediglich die Privatschulen weiterhin eine konfessionelle Erziehung anbieten, jedoch außerhalb des gemeinsamen und verbindlichen Lehrplanes. Halten wir fest, dass dieser Unterricht darauf abzielt, das Zusammenleben innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft zu fördern. Schließlich verteidigt er unter anderem das individuelle Tragen von religiösen Symbolen und die Rücksichtnahme auf religiöse Feste nach Maßgabe der verschiedenen Kriterien des von der Rechtsprechung als „vernünftig“ Erachteten. Eines der Prinzipien eines offenen Laizismus ist das der Gleichbehandlung der Religionen.

Québec weist ein sehr fortschrittliches Modell der religiösen Neutralität der Institutionen auf. Dennoch kann hier als Anekdote wiedergegeben werden, dass

die Regierung der Provinz nach dem Erscheinen des betreffenden Berichtes einstimmig für die Beibehaltung eines Kruzifixes an der Wand des Gebäudes der Nationalversammlung gestimmt hat, und zwar aus Gründen der Geschichte und Tradition. Der Bericht machte den Vorschlag, das Kruzifix zu entfernen. Die Orte politischer Machtausübung scheinen nicht für die Äußerungen einer besonderen religiösen Tradition geeignet, selbst wenn diese die Mehrheit der Bevölkerung teilt und selbst wenn man dem einen eher traditionellen Wert beimisst. Danach gingen die Debatten übrigens weiter, und man hat Mühe damit, einen gesellschaftlichen Konsens in all diesen Fragen zu finden.

Eine andere besonders einflussreiche These gab der Debatte zum Thema des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat neue Nahrung. Im Jahr 1994 hat José Casanova sein Werk *Public Religions in the Modern World* veröffentlicht. Wir rufen die provozierende These kurz in Erinnerung: Seit mehreren Jahren stellt man eine „Entprivatisierung“ der Religion fest, das heißt ein Erstarren der Religion und ein Interesse für sie im öffentlichen Raum. Die Dauerhaftigkeit und der Einfluss dieser öffentlichen Stimme der Religion hängen jedoch von der Fähigkeit der Kirchen ab, eine gesunde „Unterscheidung“ der Bereiche oder eine Trennung zwischen Staat und religiösen Institutionen zu akzeptieren. Casanova stellt einen Vergleich mehrerer Länder an und stellt fest, dass sich die Dynamik der Religion gerade dort entfaltet, wo die Bereiche sauber getrennt sind. Die Vereinigten Staaten sind für ihn in dieser Hinsicht das Beispiel schlechthin. Der öffentliche Charakter der Religion kann also sichtbar werden, denn er trägt zum Fortschritt der Zivilgesellschaft bei. Er meint, dass die allzu engen Verbindungen zwischen „Thron“ und „Altar“ im Lauf der Geschichte die Glaubwürdigkeit der Kirchen untergraben und die religiöse Dynamik geschwächt haben.

Unter welchen Bedingungen erscheint eine Entprivatisierung der Religion als gerechtfertigt? Casanova arbeitet drei davon heraus: 1. Wenn die Religion einen Beitrag zu öffentlichen Debatten leistet, die die modernen Freiheiten, die Rechte und die Demokratie im Gegensatz zu einem autoritären Staat stärken wollen; 2. wenn sie gegen die Anmaßungen säkularer Bereiche kämpft, sich von externen ethischen Betrachtungen oder Grundsätzen unabhängig zu dünken; und 3. „wenn sich die Religion in den öffentlichen Raum einmischt, um die traditionelle Lebenswelt vor der administrativen oder juristischen Durchdringung vonseiten des Staates zu schützen“. Die erste Art der Religion, in den Bereich der Öffentlichkeit vorzudringen, dient „der Verfassung einer liberalen politischen und Gesellschaftsordnung selbst“. Was die zweite und dritte Art betrifft, so ist es hier die Rolle der Religion, „die ‚Grenzen‘ der liberalen politischen und Gesellschaftsordnung selbst aufzuzeigen, zu hinterfragen und darum zu streiten“⁷.

Doch wie gestaltet man diese Unterscheidung konkret aus, und wie weit reicht sie? Es ist klar, dass die These Casanovas nicht alle Aspekte der Unterscheidung der beiden Sphären berücksichtigt, insbesondere nicht die unterschiedlichen unterstützenden Leistungen vonseiten des Staates.

Elemente einer öffentlichen Theologie der Vielfalt

Solange
Lefebvre

Auf dem Gebiet der öffentlichen Theologie, wie sie sich seit einigen Jahren entwickelt, ist Casanovas These verlockend. Insbesondere der schottische Theologe David Fergusson tritt für eine Ent-Institutionalisierung der etablierten Kirchen ein. Er fordert die Entwicklung einer Theologie der Zivilgesellschaft ein, die dynamisch ist und zugleich den Pluralismus respektiert. Die öffentliche Wirksamkeit und die Achtung der Freiheiten erfordern die Distanzierung der Kirche vom Staat. Innerhalb eines pluralistischen Milieus möchten die Bürger ihre politische, moralische und spirituelle Identität selbst wählen und nicht übergestülpt bekommen.⁸

Im Gegensatz zu diesen Sichtweisen gehen bestimmte Denker davon aus, dass die Säkularisierung im Sinne einer Autonomie des Staates und verschiedener Institutionen eine Marginalisierung des christlichen Glaubens, ja selbst die Entwicklung des Atheismus nach sich ziehe.⁹ So hat zum Beispiel Claude Geffré vor einer Theologie gewarnt, die Glaube und Religion allzu radikal voneinander trenne.¹⁰ Dies werde am Beispiel der Säkularisierungstheologien anschaulich, die sich die Kritik des modernen Atheismus gegen den Einfluss der Religion angeeignet haben. Innerhalb einer solchen Perspektive gehen bestimmte Theologen davon aus, dass das Erwachsenwerden des Glaubens seine Entblößung, seine Reinigung und seinen Mut bedeute, sich in einer Welt ohne Gott und letztlich ohne die institutionellen Stützen des Glaubens zu behaupten (Bonhoeffer, Gogarten und andere Vertreter einer Theologie der Säkularisierung). Ähnliche Kritik wird einem „Kulturchristentum“ gegenüber geäußert, das alle auf Wunsch von den Riten der Lebenswenden dispensieren würde, unabhängig von der Qualität des Lebens als Christ – eine andere Art und Weise, zwischen wahren Glauben und „Religion“ zu unterscheiden.

Was würde jedoch aus dem Christentum ohne seine institutionellen Stützen werden? Kann man seine im eigentlichen Sinne anthropologisch-religiöse Funktion so leicht leugnen? Um auf diese Fragen und auf die Fragen zu antworten, die sich in der Öffentlichkeit stellen, sollten wir eine Strömung der politischen Theologie, die sogenannte öffentliche Theologie, entwickeln, und darin wiederum eine, die sich dem Umgang mit der Vielfalt widmet. Die politische Theologie diskutiert die grundlegenden Beziehungen zwischen Religion und Politik im Gefolge der Denker der Moderne wie Pierre Bodin und Hobbes. Doch die sehr ins Detail führenden Fragen in Bezug auf die konkrete Ausgestaltung, die einen großen Einfluss auf die Religion haben, könnten von einer öffentlichen Theologie der Vielfalt gestellt werden. Diese lässt auch an die „staatliche Theologie“ Varros denken, wie sie von Augustinus spöttisch in seinem „Gottesstaat“ diskutiert wird. Sie ist die, „die in den Städten die Bürger und vorab die Priester wissen und handhaben sollen. Dahin gehört, welche Götter jeder zu verehren gehalten sei und durch welche Dienste und Opfer die Verehrung zu betätigen sei“¹¹. Diese Staats-theologie betrifft die Stadt und ihr Verhalten, das von mythischen Ritualen geprägt ist, während eine öffentliche Theologie der Vielfalt in einem Kontext

entwickelt wird, in dem es eine vollständige oder teilweise Trennung zwischen Staat und Religion gibt. Sie unterstützt bestimmte Formen der Zusammenarbeit und denkt über den Sinn religiöser Äußerungen im öffentlichen Raum nach. Ich werde drei Bereiche von vielen hervorheben, die diese Theologie mit ihrer Reflexion durchdringt.

1. Trennung und Zusammenarbeit zugleich denken

Sicherlich ist es nicht einfach, die Trennung zwischen dem Staat und der Religion zu verfügen. Wenn man das Beispiel der – oftmals als Republik evozierten – Vereinigten Staaten und ihre „Mauer der Trennung“ betrachtet, dann stellt man fest, dass das öffentliche Bekenntnis zu einem religiösen Glauben im Bereich der Politik häufig anzutreffen ist. Anlässlich großer nationaler Ereignisse betet man und versammelt man sich in den Kirchen; der Senat und der Kongress verfügen über eigene Geistliche und beginnen ihre Sitzungen mit Gebeten. Seit Juni 2007 kamen hinduistische Gebete dazu, was für einige Aufregung gesorgt hat.¹² Ein anderes Beispiel dafür, dass die Trennung relativ ist, ist unter anderem, dass das soziale Engagement der wichtigsten Religionen seit 25 Jahren von der US-Administration über das *Faith Based Community Program* finanziert wird.

Selbst der französische Laizismus, der häufig als Beispiel einer unerbittlichen Trennung von Staat und Religion zitiert wird, unterhält seit dem Trennungsgesetz von 1905 Beziehungen zu den wichtigsten Konfessionen im Land zu deren Vorteil. Es stimmt allemal, dass sich das dezidiert laizistische Misstrauen gegenüber der Religion insbesondere in einer feindseligen Politik gegenüber neuen religiösen Bewegungen äußert. Die Heimstatt des französischen Laizismus bilden die öffentlichen Schulen, die nur unter strengen Bedingungen befugt sind, über „religiöse Fakten“ in den Unterrichtsfächern Geschichte oder Literatur zu sprechen. Doch die Privatschulen erfreuen sich einer großzügigen Finanzierung vonseiten des Staates, und Frankreich hat mit der römisch-katholischen Kirche ein Konkordat abgeschlossen. Die beiden Fälle USA und Frankreich, die als beispielhaft für die „Trennung“ gelten, weisen also eine komplexere Dynamik auf, als es zunächst den Anschein hat. Insbesondere das Christentum erfreut sich hier eines großzügigen Schutzes und bedeutender Unterstützung. Man kann also zugleich die notwendige Trennung zwischen Staat und Religion vereinbaren und die Zusammenarbeit ausgestalten.

2. Die Privatisierung kann die Klerikalisierung der Theologie bedeuten

Die Auswirkungen einer sehr strengen Säkularisierung oder Laisierung öffentlicher oder quasi-öffentlicher und staatlicher Einrichtungen sind komplex. Nur wenige Länder haben dies praktisch durchgezogen. Zu Recht oder zu Unrecht gehe ich davon aus, dass die kanadische Provinz Québec in dieser Hinsicht sehr weit geht, und ich kann bereits die Auswirkungen beobachten. Dabei handelt es sich um eine Region, in der die römisch-katholischen Christen und die Christen anderer Konfessionen eine starke Mehrheit bilden (mehr als 90 Prozent). Der

Staat hat dem konfessionellen Engagement in öffentlichen Schulen die Unterstützung entzogen, doch er unterstützt in sehr bescheidenem Ausmaß weiterhin Militär-, Krankenhaus- und Gefängnisseelsorger. Den konfessionellen Organisationen, die in einem größeren Umfang sozial und karitativ tätig sind, wird nun die finanzielle Unterstützung versagt. Diese Maßnahmen brachten einen raschen Schwund der materiellen Ressourcen und eine Konzentration auf die zentralen kirchlichen Tätigkeiten mit sich, wie etwa die Katechese und die Glaubensunterweisung der Kinder. Eine deutlich sichtbare Auswirkung dessen ist, dass weniger Laien (sowohl Männer als auch Frauen) Zugang zu anständig bezahlten pastoralen Berufen und folglich zu einer fundierten universitären theologischen Ausbildung haben. Man wendet dagegen ein, dass es Sache der Gläubigen sei, ihre Glaubensgemeinschaften finanziell zu unterhalten. Doch die Staatsverschuldung sowie die Erhöhung der Kosten und der Anforderungen an das Gesundheits- und Bildungswesen in den meisten Ländern engen die diesbezüglichen Spielräume der Gläubigen erheblich ein.

Die Folgen sind vorhersehbar. Theologie und Pastoral unterliegen einem Klerikalisierungsprozess. Die Ressourcen der Kirche werden in erster Linie auf den finanziellen Unterhalt ihrer Kleriker verwandt, während die Ausbildung der pastoralen Mitarbeiter auf ein Minimum reduziert wird, das gerade noch für eine Glaubensverkündigung einfachster Art und für die Förderung des Gemeindelebens ausreicht. Der kritische theologische Diskurs gerät immer mehr aus dem Blickfeld. Der wechselseitige Prozess zwischen Staat und Kirche verliert an Kraft. Die Kirche als Institution eignet sich wieder die Kontrolle über den öffentlichen Diskurs an. In diesen Zeiten der Konfrontation zwischen dem Heiligen Stuhl und den Staaten, insbesondere über Fragen der Sexualmoral, ist es verblüffend, dass man zu Themen wie etwa der Legalisierung der Abtreibung und einer Gleichbehandlung von Homosexuellen vor den Gesetz nur die Stimme von Bischöfen und Erzbischöfen vernimmt. Die gemäßigten Fachleute, die in der Lage wären, die Debatte in den Medien zu führen, werden weniger, die Kritik steht unter Aufsicht.

Eine seltsame Verbindung zwischen einer Theologie, die ihren Blick wieder auf die römisch-katholische Identität einengt und die der Heilige Stuhl unterstützt, und einer neuerlichen Klerikalisierung der pastoralen Ressourcen hat zur Folge, dass wir des Reichtums theologischer Perspektiven verlustig gehen. Eine Vielfalt theologischer Stimmen ist aber notwendig, um einen dynamischen Dialog mit der Zivilgesellschaft, der Politik und den Medien zu unterhalten. Die Rolle einer Lientheologin, die über einen akademischen theologischen Abschluss verfügt und ein wohldotiertes Amt ausübt, ist selbstverständlich eine andere als die, die ein Diözesanpriester im Pfarrdienst oder ein Bischof, der für eine Diözese verantwortlich ist, spielen kann. Im Hinblick auf die öffentliche Debatte um die Religion hat diese neuerliche Klerikalisierung zur Folge, dass der zuvor erwähnte „Kulturkampf“ verstärkt, das heißt radikalisiert wird, wenn Gruppierungen von Atheisten und Kleriker in wechselseitiger Unnachgiebigkeit aufeinandertreffen.

3. Pluralistische Staaten fördern

Wir gehen von der Hypothese aus, dass die religiösen Gruppierungen entsprechend ihrer Zahl und ihrer Tradition weiterhin in vernünftigem Maß in den Genuss von staatlichen Zuwendungen kommen müssten.

Man muss den religiösen Pluralismus in asymmetrischer Weise ausgestalten, indem man die Mehrheiten respektiert und die Minderheiten mit einbezieht – auch die Atheisten. Für die religiösen Institutionen geht es dabei um deren Dynamik und für die Staaten darum, die soziale und kulturelle Rolle der Religionen auf ihrem Territorium anzuerkennen. Mir scheint, der bloße und schlichte Entzug staatlicher Unterstützung für die Kirchen hat nicht nur zur Folge, dass sich die Theologie klerikalisiert, sondern auch, dass die sozialen, spirituellen und kulturellen Beiträge der Kirche armseliger werden. Diese müssen übrigens klar herausgestellt und unterstützt werden: Motivation zum Altruismus und zum Wohlwollen, Beitrag zum Zusammenleben durch Reflexion, kompetente spirituelle Dienste, anthropologischer Reichtum der Riten zu den Lebenswenden, Bewahrung eines bedeutsamen religiösen Erbes und so weiter.

Doch man muss den Atheisten einen Platz einräumen, wie es bereits bestimmte Länder in vollem Respekt vor der Religionsfreiheit, wie sie die Christen selbst fordern, tun. So sind zum Beispiel die Atheisten in den USA eine benachteiligte Gruppe. Es wird nicht gern gesehen, wenn man sich *nicht* zu einem religiösen Glauben bekennt. Nach dem kürzlich erfolgten Ausscheiden des letzten protestantischen Richters am Obersten Gerichtshof des Landes aus dem Amt gibt es dort sechs katholische und drei jüdische Richter. Die *Los Angeles Times* hat sich im April 2010 dafür ausgesprochen, einen atheistischen Richter in den Obersten Gerichtshof zu berufen, und gab zu bedenken, dass ein solcher Richter „die säkularen Grundsätze der Vernunft und der Freiheit“ gut vertreten würde.¹³ Verfechter der Religionsfreiheit beklagen die Druckausübung vonseiten verschiedener Institutionen, besonders im Gesundheitswesen, sich zu einer Religion oder Spiritualität zu bekennen.

Die Atheisten und Nichtgläubigen stellen gegenwärtig in den Ländern des Westens eine nicht zu vernachlässigende Anzahl von Bürgern, und man kann sie nicht einfach als Feinde behandeln. Dennoch ist es wichtig festzustellen, wo sie in der Rangordnung des Bekenntnisses zu einer Überzeugung tatsächlich stehen. Wenn etliche unter ihnen vorgeblich rationale Argumentationen ausarbeiten, um die Religionen zu disqualifizieren, dann sollte man nicht hinnehmen, dass die Religionen in das Reich des Undenkbaren oder Unwahrscheinlichen verwiesen werden. Der Atheismus ist genauso eine Wette der Vernunft wie der Glaube. Man muss also in das pluralistische Konzert der Überzeugungen eine atheistische Stimme aufnehmen und darf den gemeinsamen Raum nicht auf den kleinsten gemeinsamen Nenner reduzieren.

¹ Phil Zuckerman, *Atheism: Contemporary Numbers and Patterns*, in: Michael Martin (Hg.), *The Cambridge Companion to Atheism*, New York 2008, 47–66, 55.