

einer kulturellen Selbstfeier projiziert werden und sodann als Quelle normativen Denkens und Lebens gelten. Vielmehr handelt es sich um eine Offenbarungsquelle, die als Norm besteht. Trotzdem hat diese »top-down«-Realität nach dem Verständnis der Öffentlichen Theologie nicht in erster Linie Implikationen für die politische Ordnung, sondern zunächst für die persönlichen Überzeugungen, die Glaubensgemeinschaften und die Vereinigungen. Diese bilden in Folge eine offene Gesellschaft, welche unvermeidbar plural und spannungsvoll sein wird. Die von ihnen vertretenen Prinzipien und Ziele bleiben jedoch nicht innerhalb der religiösen Gemeinschaften oder privaten Verbindungen. Sie bahnen sich ihren Weg durch die Überzeugungen der Menschen und die Strategien der vielfältigen Institutionen der Zivilgesellschaft, in denen die Menschen leben, arbeiten und spielen. Aus diesen entsteht der wichtigste öffentliche Bereich. In der Tat ist Öffentliche Theologie überzeugt, dass diese vielfältigen »convictional-commitment-incarnate centers« im Leben der Öffentlichkeit gemeinsam den entscheidenden Kern des zivilisierten Lebens ausmachen. Mit angemessener Pflege und Entwicklung werden sie veredelt, denn sie wirken weder von unten (»bottom up«) noch von oben (»top down«), sondern aus der Mitte heraus (»center out«). Sie zeigen sich gelegentlich in der Ausbildung einer begrenzten konstitutionellen politischen Ordnung, die den Menschen dient, ihre Menschenrechte achtet und den vielfältigen Institutionen und Sphären einer pluralistischen Gesellschaft zu blühen erlaubt, zur Ehre Gottes. Durch ihre andauernde prophetische, priesterliche und königliche gegenseitige Korrektur dienen sie dem Wohlbefinden einer unvermeidbar sündigen, aber moralisch und spirituell erbauten Gemeinschaft von Gemeinschaften.

#### *Weiterführende Literatur*

- Max L. Stackhouse, An Ecumenist's Plea for a Public Theology, in: *This World* 8 (1984), 47-79.
- Max L. Stackhouse, Christian Ethics, Practical Theology and Public Theology in a Global Era, in: Michael Welker/ Friedrich Schweitzer (Hrsg.), *Reconsidering the Boundaries Between Theological Disciplines. Zur Neubestimmung der Grenzen zwischen den theologischen Disziplinen* (Theologie, Forschung und Wissenschaft, 8), Münster 2005, 99-111.
- Max L. Stackhouse, *Globalization and Grace. God and Globalization Volume 4*, Harrisburg 2007.
- Max L. Stackhouse, *Shaping Public Theology. Selections from the Writings of Max L. Stackhouse*, herausgegeben von Scott Paethy/ Harold E. Breitenberg/ Hak Joon Lee, Grand Rapids 2014.

# Auf dem Weg zu einer amerikanischen Öffentlichen Theologie

Religion in einer pluralistischen Demokratie

Ronald F. Thiemann

In den Jahren seit der Amtseinführung von George Bush als Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika 1989 haben wir viele Diskussionen über die Wiederkehr amerikanischer Werte erlebt, insbesondere solcher Werte, die mit Familie und ehrenamtlichem Engagement zu tun haben. In der Zwischenzeit haben sich einige politische Kommentatoren skeptisch über die Rhetorik des Präsidenten zum Thema Werte geäußert. Sie weisen darauf hin, dass der Kandidat Bush während des Präsidentschaftswahlkampfes 1988 die Wichtigkeit amerikanischer Werte betont hat, während er gleichzeitig eine Wahlkampfstrategie duldete, die gerade einige der grundlegendsten amerikanischen Laster ansprach. Wird der gleiche Gegensatz von Rhetorik und Realität auch Bushs Präsidentschaft charakterisieren?

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Präsidentschaftswahlkampf von 1988 reich an Bildern und kurzen Zitaten, aber erbärmlich arm an Themen und Inhalten war. In mancherlei Hinsicht war der Mangel an inhaltlicher Diskussion in diesem Wahlkampf überraschend. Denn zu Beginn der Vorwahlkämpfe schien es, als hätten wir es mit Kandidaten zu tun, die manche Themen ans Tageslicht zwingen würden, die in der amerikanischen Politik lange im Hintergrund schlummerten. Insbesondere die Kandidaturen von Pat Robertson und Jesse Jackson ließen erwarten, dass es endlich zu einer ernsthaften, breiten Diskussion über die Rolle der Religion im amerikanischen öffentlichen Leben kommen würde. Viele hofften, dass derartige Überlegungen zu einem substantiellen Austausch über die zentralen Werte für die amerikanische Demokratie führen würden. Diese Hoffnungen und Erwartungen wurden allerdings im eigentlichen Hauptwahlkampf zunichte gemacht. Obwohl sich beide Kandidaten während ihrer ganzen Kampagne auf »Werte« bezogen, zeigte eine genaue Analyse der Bemerkungen in den beiden Kandidatendateien, dass beide Kandidaten durchweg bei der Spezifizierung dieser Werte versagten. Sie zogen es vielmehr vor, das Wort als emotionalen Reiz zu

<sup>1</sup> Der Aufsatz erschien in einem Buch von 1991, Anm. d. Ü.

verwenden, um die »guten Gefühle« der amerikanischen Öffentlichkeit her- vorzurufen.

Diese vergeudete Chance war besonders enttäuschend angesichts der Tat- sache, dass die Präsidentschaftswahl ein Jahr nach der Feier des zweihundert- jährigen Jubiläums der Verfassung der Vereinigten Staaten stattfand. Im Ge- gensatz zum Präsidentschaftswahlkampf hatte das zweihundertjährige Jubiläum eine reifliche Besinnung über die Zukunft der amerikanischen Re- publik hervorgerufen. Konferenzen, Veröffentlichungen und Erklärungen versuchten, den Sinn für die in den Gründungsdokumenten unserer Nation enthaltene Vision zu erneuern – für die Vision von Freiheit im Dienste der Gerechtigkeit und des Allgemeinwohls, für einen Traum von individueller Eigeninitiative, die dem Gemeinwohl verpflichtet ist. Das zweihundertjährige Jubiläum der Verfassung gab uns die Gelegenheit, über das Schicksal des Traums der Gründungsväter für Amerika nachzudenken und herauszufinden, ob dieser Traum beim Blick in das 21. Jahrhundert eine Zukunft hat. Dennoch hatte diese Gelegenheit wenig bis gar keinen Einfluss auf die Politik des Prä- sidenten.

Der Mangel an ernstgemeinter Aufmerksamkeit für die Frage nach den nationalen Werten ist deshalb so besorgniserregend, weil das amerikanische Volk anscheinend gerade eine Vertrauenskrise in das öffentliche Leben erlebt. Insider-Geschäfte an der Wall-Street, die weit verbreitete Korruption in der Geschäftswelt, das beständige Muster von Unehrllichkeit und Verschleierung in der Regierung, die betrügerischen Methoden von Fernsehpredigern, der offensichtliche Mangel an öffentlichem Interesse unter sozial aufsteigenden Fachleuten: Das sind nur einige der Angelegenheiten, die die Zeitschrift *Time* jüngst auf ihrem Titel fragen ließen: »Was bloß ist der Ethik passiert?« Auf einer tieferen Ebene hat das viel diskutierte Buch *Habits of the Heart* das Schreckgespenst eines »krebsartigen« Individualismus beschworen, das »für das Überleben der Freiheit selbst bedrohlich sein könnte.«<sup>2</sup>

Dieses Unwohlsein in unserem öffentlichen Leben erscheint so weit ver- breitet und allgegenwärtig, dass es die grundsätzliche Frage nach der moral- ischen Struktur unserer Gesellschaft aufbringt. Sind wir als Nation und Volk Werten verpflichtet, die einen Sinn für das Gemeinwohl hochhalten? Teilen wir irgendwelche grundlegenden Überzeugungen oder Werte, oder sind wir so unterschiedlich geworden, dass unsere tiefsten Überzeugungen einfach eine Frage persönlicher Präferenz und individuellen Eigennutzes geworden sind?

<sup>2</sup> ROBERT N. BELLAH/ RICHARD MADSEN/ WILLIAM M. SULLIVAN/ ANN SWIDLER/ STEVEN M. TIPTON, *Habits of the Heart*, Berkeley 1985, viii. Das Buch ist in dt. Übersetzung er- schienen unter dem Titel: *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemein- sinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Im Haupttext hier unsere Übersetzung, Anm. d. Ü.

Diese Fragen werden genau zu einer Zeit gestellt, in der Religion sich zu einer wichtigen Kraft in der amerikanischen Politik entwickelt hat.

In den 1980er Jahren haben wir den Aufstieg einer aggressiven neuen Form evangelikaler christlicher Politik miterlebt – eine Entwicklung, die eine ganze Reihe von Fragen zur Rolle der Religion im amerikanischen öffentlichen Leben geweckt hat. Gefährdet das Aufkommen einer selbstbewussten christli- chen Politik die Freiheit der religiösen, ethnischen und kulturellen Minderhei- ten, die seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges wertvolle Bürgerrechte ge- wonnen haben? Stellt die Präsenz religiöser Rhetorik in der öffentlichen Arena eine Bedrohung für die so genannte Mauer der Trennung (»wall of separa- tion«) zwischen Kirche und Staat dar, die der erste Verfassungszusatz einge- führt hat? Ist den Interessen des amerikanischen Volkes am besten mit einer gütigen und neutralen, säkularen Republik gedient oder mit einer Republik, die aktiv das gleiche Wohlergehen aller Religionen fördert?

Diese Fragen über eine öffentliche Religion werden genau in dieser Kri- senzeit unseres öffentlichen Lebens gestellt. In diesem Kapitel will ich die inneren Verbindungen dieser beiden Themen untersuchen: die Beziehung zwischen öffentlicher Religion und öffentlichen Werten.

## 1. Die angemessene öffentliche Rolle der Religion

Die Frage nach der angemessenen Rolle der Religion und religiös fundierter moralischer Überzeugungen im amerikanischen öffentlichen Leben war natür- lich ein heiß debattiertes Thema in den 1980er Jahren. Trotz der wachsenden Anerkennung der unvermeidlichen und bedeutsamen Rolle der Religion für die Ausprägung und Veränderung öffentlicher Werte, argumentieren einige Kommentatoren immer noch, dass der Religion eine öffentliche Rolle in einer pluralistischen Demokratie versagt werden sollte, in der die Trennung von Kirche und Staat von der Verfassung verlangt wird. Andere, die die unver- meidliche Rolle der Religion für öffentliche Angelegenheiten anerkannt haben, versuchten einen passenden, aber begrenzten Platz für Religion oder religiös fundierte moralische Überzeugungen zu identifizieren. Tatsächlich gibt es heute keinen echten Konsens im amerikanischen Volk in Bezug auf die öffent- liche Rolle der Religion.

Die Behauptung, Religion solle keine öffentliche Rolle im amerikanischen Leben spielen, ist eine für das ausgehende 20. Jahrhundert typische Position. Während eines Großteils der amerikanischen Geschichte wäre es kaum kon- trovers diskutiert worden, dass religiöse Überzeugungen zu den wichtigsten Überzeugungen zählen und zählen sollten und die Erarbeitung öffentlicher politischer Grundsätze steuern. Die Rhetorik der amerikanischen Republik war immer religiös: Die Rechtfertigung für die amerikanische Revolution wur-

de aus der Überzeugung entwickelt, dass »alle Menschen gleich geschaffen sind, dass sie von ihrem Schöpfer mit bestimmten unveräußerbaren Rechten ausgestattet sind«; im Treuegelöbnis (»Pledge of Allegiance«), das die meisten Kinder in öffentlichen Schulen immer noch jeden Morgen aufsagen, beschreiben wir uns selbst als »eine Nation unter Gott«. Amerikanische Präsidenten waren unter unseren wichtigsten öffentlichen Theologen – sie haben unsere Geschichte in theologischen Kategorien interpretiert und Gottes Urteil über die Handlungen des amerikanischen Volkes herbeigerufen. Der Meister in der Kunst Öffentlicher Theologie war Abraham Lincoln, wie ein kurzer Auszug seiner zweiten Antrittsrede bezeugen wird.

»If we shall suppose that American slavery is one of those offenses which, in the providence of God, must needs come, but which, having continued through His appointed time, He now wills to remove, and that He gives to both North and South this terrible war as the woe due to those by whom the offense came, shall we discern therein any departure from those divine attributes which the believers in a living God always ascribe to Him? Fondly do we hope, fervently do we pray, that this mighty scourge of war may speedily pass away. Yet, if God wills that it continue until all the wealth piled by the bondman's two hundred and fifty years of unrequited toil shall be sunk, and until every drop of blood drawn with the lash shall be paid by another drawn with the sword, as was said three thousand years ago, so still it must be said ›the judgements of the Lord are true and righteous altogether.«<sup>3</sup>

Diese Sätze sind nicht nur rhetorisch anspruchsvoller als die meisten politischen Reden, die wir heute wohl hören werden, sie bieten auch eine kräftige und aufrichtige theologische Interpretation der Ereignisse des Bürgerkriegs. Es ist schwer, sich eine solche kunstvolle Rede aus dem Mund eines Politikers in der heutigen Zeit vorzustellen. Lincolns theologische Rede würde in einer Kultur kaum funktionieren, in der religiöse und moralische Überzeugungen als bloß privat angesehen und Anrufungen Gottes auf das gütige und klischeehafte »God bless« des früheren Präsidenten Reagan am Ende jeder Rede reduziert sind. Und dennoch ist es weniger als 30 Jahre her, dass John F. Kennedy in seiner Antrittsrede Anklänge an beide, Jefferson und Lincoln, aufbieten konnte.

»For I have sworn before you and Almighty God the same solemn oath our forebears prescribed nearly a century and three quarters ago. The world is very different now. For we hold in our mortal hands the power to abolish all forms of human poverty and to abolish all forms of human life. And yet the same revolutionary be-

<sup>3</sup> Zitiert in: HAROLD C. SYRETT (Hrsg.), *American Historical Documents*, New York 1960, 283.

liefs for which our forebears fought are still at issue around the globe – the belief that the rights of man come not from the generosity of the state but from the hand of God.«<sup>4</sup>

Trotz des erkennbar religiösen Inhaltes dieser Rede konnte ein zeitgenössischer Theologe nur vier Jahre nach Kennedys Amtseinführung dennoch auf Kennedys pragmatischen Politik-Stil als Schlüsselbeispiel für den Ethos der »säkularen Stadt« verweisen.<sup>5</sup> Die Rhetorik mag religiös gewesen sein, aber der Stil und die Ausrichtung der Politik von Amerikas erstem römisch-katholischen Präsidenten waren auf keine ersichtliche Weise von religiösen Überzeugungen motiviert.

## 2. Rhetorische Macht und politische Ohnmacht von Religion

Dieser Gegensatz zwischen religiöser Rhetorik und politischer Realität weist auf eine wichtige Spannung, welche die amerikanische Republik seit ihrer Gründung charakterisiert. Die philosophische Verteidigung des amerikanischen Experiments wurde fast immer in religiösen Kategorien formuliert. Die Unabhängigkeitserklärung ist voll von religiösen Annahmen und Behauptungen; wenn unsere öffentlichen Persönlichkeiten versuchten, die Unterstützung des amerikanischen Volkes zu gewinnen, sei es für die Bewahrung der Union, die Suche nach der »New Frontier«, die Schaffung der »Great Society« oder die Verteidigung der Bürgerrechte, war ihre Rede häufig in religiösem oder gar biblischem Tonfall abgefasst. Wichtig ist natürlich die Erinnerung daran, dass dieselbe biblische Sprache auch benutzt wurde, um den Spanisch-Amerikanischen Krieg, die Annexion der Philippinen und die erbarmungslose West-Expansion zu rechtfertigen, die zur Abschachtung vieler Ureinwohner und zur Vertreibung der Verbleibenden führte.

Aber genau als diese theologische und biblische Rechtfertigung für amerikanische Politik entwickelt wurde, erdachten und verfeinerten wir einen Steuerungsmechanismus, der streng säkular funktionierte. Die Verfassung der Vereinigten Staaten kann kaum mit einem religiösen Dokument verwechselt werden. Tatsächlich ist eine ihrer wichtigsten Verfügungen die strikte Trennung von Staat und Kirche, von Politischem und Religiösem bei der Regierung der amerikanischen Demokratie. Diese verfassungsmäßige Trennung

<sup>4</sup> JOHN F. KENNEDY, *Public Papers of the Presidents of the United States*. Containing the Public Messages, Speeches, and Statements of the President, Washington (D. C.) 1962.

<sup>5</sup> HARVEY COX, *The Secular City*, New York 1965 [hier unsere Übersetzung].

verhindert die Einsetzung einer Religion als amerikanischer Staatskirche und garantiert die freie Ausübung religiöser (und nichtreligiöser) Praxis in all ihrer Vielfalt. Außerdem setzt sie eine Vielfalt von wetteifernden Interessen im amerikanischen Volk voraus. Die Föderalistenartikel haben eine Bevölkerung vor Augen, die von »Begierde, Habgier, persönlicher Abneigung, [und] Partei-Opposition« motiviert wird, und die Autoren drängen auf die Entwicklung einer Regierung, in der solche Interessen gegeneinander ausbalanciert werden, wodurch der »Sturzbad der Wut und die bössartige Leidenschaft« gedrosselt würden, die sonst »entfesselt wären«.<sup>6</sup> Solch eine Regierung muss gegenüber allen Interessen, Prinzipien und Motivationen neutral sein, wenn sie die faire und gerechte Vermittlung dieser wetteifernden Interessen und Leidenschaften als ihr einziges Ziel hat. Das Recht ist in solch einem System genuin blind für alle Prinzipien und Überzeugungen und versucht einfach, allen Individuen gleichen Zugang und gleiche Möglichkeiten zu sichern, damit sie ihre privaten Interessen verfolgen können. Sollte die Regierung irgendwann ein bestimmtes religiöses Interesse oder eine bestimmte religiöse Überzeugung repräsentieren oder versuchen zu bevorzugen, würde diese Regierung per Definition ungerecht. Religion in der amerikanischen Republik ist also manifest als »öffentliche Rhetorik und private Tugend«. Wie Peter Berger geschrieben hat: »Insofar as religion is common it lacks ›reality‹, and insofar as it is ›real‹ its lacks commonality.«<sup>7</sup>

Dieser merkwürdige Zwiespalt zwischen der rhetorischen Macht und der politischen Ohnmacht von Religion ist bezeichnend für vieles in der Geschichte unserer Nation. Dennoch haben die Autoren der Verfassung schon zur Zeit der Gründung der Republik die Notwendigkeit irgendeiner Art von öffentlicher Tugend erkannt. James Madison hat im Föderalistenartikel 45 argumentiert, dass »public good, the real welfare of the great body of the people, is the supreme object to be pursued; and that no form of government whatever has any other value that as it may be fitted for the attainment of this object.«<sup>8</sup> »Is there no virtue among us?« fragte Madison. »If there be not, no form of government can render us secure. To suppose that any form of government will secure liberty or happiness without virtue in the people is a chimerical idea.«<sup>9</sup> Die amerikanische konstitutionelle Demokratie setzt ein tugendhaftes öffent-

<sup>6</sup> JAMES MADISON ET AL., *The Federalist Papers* (Hrsg. v. Clinton Rossiter), New York 1961, 79 [unsere Übersetzung].

<sup>7</sup> PETER BERGER, *The Sacred Canopy*, Garden City 1968, 134.

<sup>8</sup> MADISON, *The Federalist Papers*, 289.

<sup>9</sup> Madison wird mit diesen Worten zitiert, die er während des Zusammenreffens wegen der Virginia-Ratifikation gesagt haben soll. Siehe JONATHAN ELLIOTT, *The Debates in Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, Bd. 3, Philadelphia 1836, 536–537.

liches Leben voraus und liefert dennoch keine positive Ermutigung, eine solche öffentliche Tugend zu entwickeln. Wo sind dann die Quellen solch öffentlicher Tugend zu finden? Und wie können wir inmitten unseres kulturellen, politischen und moralischen Pluralismus eine Einigung über jene Werte erzielen, die unser öffentliches Leben orientieren sollen?

### 3. Kultureller Pluralismus

Die Verfasser der Verfassung schätzten den kulturellen Pluralismus nicht sehr positiv ein. Sie tendierten dazu, kulturelle Unterschiede mit der Entstehung von Splittergruppen zu identifizieren – also mit Gruppen von Bürgern, die durch Eigeninteresse motiviert sind und ihr eigenes Wohl über das Gemeinwohl stellen. Madison schreibt im Föderalistenartikel 10: »The latent causes of faction are [...] sown in the nature of man. [...] [H]uman passions have [...] divided mankind into parties, inflamed them with mutual animosity, and rendered them much more disposed to vex and oppress each other than to cooperate for their common good.«<sup>10</sup>

Trotz dieses anfänglichen Misstrauens gegenüber kulturellem Pluralismus, hat die amerikanische Republik beispielhaft eine größere ethnische und kulturelle Vielfalt gezeigt als irgendeine andere moderne Nation. Nachfolgende Generationen von Immigranten kamen an den Küsten Amerikas an und wurden »Amerikaner«, auch wenn sie ihre ethnischen Identitäten bewahrten. Dieser Prozess der »Amerikanisierung« beinhaltete oft einen gewaltigen Kampf gegen tiefsitzende Vorurteile. Aber eine ethnische Gruppe nach der anderen meisterte den Übergang zur vollen Bürgerschaft in ihrer neuen Heimat. Der amerikanische Traum wurde durch diesen Prozess tiefgreifend verändert, wurde viel inklusiver als die Verfassungsväter es sich vorgestellt hatten.

Eine der großartigsten Leistungen von Dr. Martin Luther King Jr. kann darin gesehen werden, wie er die Rhetorik der Gründungsdokumente nutzte, um den Rassismus in genau diesen Gründungsdokumenten zu überwinden. Die Prämisse der Verfassung erklärte die Intention der Verfassungsväter, »die Segnungen der Freiheit für uns und unsere Nachfahren [zu] sichern«, während der Artikel I Sklaven als drei Fünftel einer freier Person definierte, das Weitergehen des Sklavenhandels bis mindestens 1808 sicherte und die Steuer auf eingeführten Besitz auf zehn Dollar pro Sklave begrenzte. Und dennoch konnte Dr. King 1963 in einer Gefängniszelle in Birmingham sitzend schreiben: »Wir werden das Ziel von Freiheit in Birmingham und in der ge-

samten Nation erreichen, weil das Ziel Amerikas Freiheit ist. [...] Wir werden unsere Freiheit gewinnen, weil das heilige Erbe unserer Nation und der ewige Wille Gottes in unseren wiederholten Forderungen ausgedrückt wird.<sup>11</sup>

Ethnischer und kultureller Pluralismus waren eine Kraft, die zu enormem Wohlstand in der Geschichte der amerikanischen Republik führte. Unsere nationale politische Debatte wurde auf grobartige Weise durch die lebhaften Positionen und Argumente von Frauen, Afroamerikanern, Lateinamerikanern, amerikanischen Ureinwohnern und anderen bereichert, die vorher von politischer Macht und Einflussnahme ausgeschlossen waren. Die Fortschritte auf den Gebieten der bürgerlichen und wirtschaftlichen Rechte wären ohne das angrißlustige Drängen so unterschiedlicher Gruppen unvorstellbar. Das amerikanische Verfassungssystem hat seine Belastbarkeit dadurch gezeigt, dass es diese weitfernden Parteien in den politischen Prozess mitaufnehmen konnte, ohne die zarten Bänder zu zerreißen, die die Nation zusammenhielten. Genauso wichtig ist, dass diese Gruppen geholfen haben, den amerikanischen Traum auszuweiten, indem sie die Entwicklung der zum Dienst am Gemeinwohl bestimmten bürgerlichen Tugenden gefördert haben. Die Gleichsetzung solcher Bürgergruppen mit »eigennütigen Splittergruppen« übersieht den riesigen moralischen Beitrag, den diese unterschiedlichen Menschen zu unserem gemeinsamen öffentlichen Leben gemacht haben.

Und trotzdem ist da eine andere Form von Pluralismus, die tatsächlich einen zersetzenden Effekt auf das öffentliche Leben hat. Madisons Sorge um Splittergruppen im amerikanischen Leben war nicht völlig falsch; denn wenn politische Interessen von bürgerlichen Tugenden getrennt werden, dann werden der »Sturzbad der Wut und die böartige Leidenschaft« tatsächlich »entfesselt«. Wenn eine Interessengruppe ihre politischen Ziele ohne Bezug zum Gemeinwohl verfolgt, dann werden letztlich diejenigen Werte untergraben, die uns als Nation zusammenhalten. Im Laufe des vergangenen Jahrzehnts haben wir eine zunehmend scharfe Debatte über Fragen öffentlicher Ordnung miterlebt. Die Struktur unseres gemeinsamen nationalen Lebens ist unter steigenden Druck geraten und dürfte dem entgegengesetzten Ziehen weitfernder Interessengruppen nicht lange standhalten. Noch beunruhigender ist die Tatsache, dass wir anscheinend unsere Fähigkeit verlieren, uns an einem gemeinsamen Diskurs über wichtige, die Republik betreffende politische und moralische Fragen zu beteiligen. Ist Kernenergie die »hoffnungsvolle Lösung« oder die »bedrohliche Gefahr« für einen Erdball mit zurückgehenden fossilen Treibstoffreserven und einer verdünnten Ozonschicht? Ist das, was eine schwangere Frau trägt, ein »Fötus« oder ein »ungeborenes Kind«? Unsere Un-

<sup>11</sup> MARTIN LUTHER KING JR., Letter from a Birmingham City Jail, in: James M. Washington (Hrsg.), A Testament of Hope. The Essential Writings of Martin Luther King, Jr., San Francisco 1986, 301 [unsere Übersetzung, Anm. d. Ü.]

fähigkeit, in diesen Fragen einen sprachlichen Konsens zu finden, zeigt an, dass ein tiefer moralischer Pluralismus hinter unserer gegenwärtigen öffentlichen Debatte steht.

Da sind diejenigen unter uns, die an der Möglichkeit eines Konsenses im Fragen nach Werten oder öffentlichen Tugenden verzweifeln. Alasdair MacIntyre hat in seinem wichtigen Buch *After Virtue* argumentiert, dass Menschen, die sich an ethischen Auseinandersetzungen über Abtreibung, nuklearer Abrüstung oder Homosexualität beteiligen, keine Einigung erreichen können, weil sie von »konkurrierenden und inkommensurablen moralischen Prämissen« ausgehen.<sup>12</sup> Moralische Uneinigkeit, behauptet er, sei nicht einfach das zufällige Ergebnis eines fehlerhaften Entscheidungsprozesses, sondern Uneinigkeit sei dem Wesen zeitgenössischer moralischer Streitigkeit inhärent. Er sagt, wir seien in ein neues dunkles Zeitalter eingetreten; tatsächlich würden uns schon die Barbaren regieren. Und deshalb müssten wir uns in unsere lokalen Gemeinschaften zurückziehen, lokale Tugenden kultivieren und das Kommen eines neuen Hl. Benedikt erwarten, der der Tugend den Weg zurück auf die öffentliche Bühne bereitet. Aber jetzt müssten wir auf öffentliches, ethisches Engagement verzichten und versuchen, einfach diese wenigen kostbaren Werte zu bewahren, die in Gemeinschaften getrennt von der öffentlichen Welt überleben.

MacIntyres Position ist überzeugend dargelegt und hatte einen starken Einfluss, insbesondere unter zeitgenössischen christlichen Ethikern. Keiner hat in der gegenwärtigen intellektuellen Szene so klar das moralische Dilemma unseres heutigen öffentlichen Lebens benannt. Trotzdem droht uns MacIntyres Lösung meinem Urteil nach mit einer noch größeren Zerstörung. Wenn die für unser gemeinsames menschliches Leben entscheidenden Tugenden und Werte in lokalen Gemeinschaften, auch in Glaubensgemeinschaften, erhalten werden, dann sind wir genau aus diesem Grund dazu verpflichtet, in die öffentliche Debatte einzutreten und unsere moralischen Ressourcen zu nutzen – nicht um zu dominieren, sondern um einen Beitrag zu Gesprächen zu leisten, die die Politik unserer gemeinsamen menschlichen Zukunft bestimmen werden.

#### 4. Die Herausforderung der Debatte

Wenn wir an diesem Gespräch teilnehmen, müssen wir auf eine schwere und herausfordernde Debatte vorbereitet sein. Es gibt tiefgreifende moralische Uneinigkeiten zwischen denjenigen, die zur laufenden Diskussion über die

<sup>12</sup> ALASDAIR MACINTYRE, *After Virtue*. Notre Dame 1981, 6–21.

öffentliche Ordnung beitragen. Lassen Sie mich nur ein Beispiel für die Widerspenstigkeit solcher Uneinigkeiten geben.

Zu Beginn des Jahres 1984 hat das Gesundheitsministerium neue Richtlinien für die Behandlung von schwer behinderten Neugeborenen eingeführt. Die Bundesregierung hatte diese Richtlinien im Anschluss an den berühmten Fall des »Baby Doe« entwickelt, bei dem ein mit Down-Syndrom und blockiertem Verdauungsapparat geborener Säugling in Übereinstimmung mit den Wünschen der Eltern sterben gelassen wurde, ohne chirurgische Abhilfe zu schaffen. Nach diesem Vorfall gab die Regierung umstrittene Anordnungen heraus, welche Krankenhäuser dazu verpflichteten, behinderten Säuglingen dieselbe lebenserhaltende Pflege zu leisten wie nicht-behinderten. Diese Anordnungen warfen wichtige Fragen zum Eingriff der Regierung in private Familienentscheidungen und zu den angemessenen Grenzen für außergewöhnliche oder heroische Pflege auf – Fragen, die in der gegenwärtigen öffentlichen Debatte immer noch unbeantwortet sind.

Ich werde hier nicht meine eigene Einschätzung dieser Fragen vorstellen.<sup>13</sup> Stattdessen will ich einen wichtigen Beitrag zu dieser Diskussion beschreiben, den Peter Singer und Helga Kuhse in einem Artikel in der *New York Times Book Review* im März 1984 geschrieben haben. Denn ihr Argument verdeutlicht, wie tief unsere Gesellschaft in Bezug auf die meisten grundlegenden moralischen Anschauungen gespalten ist. Singer und Kuhse äußern nicht die Standardbedenken gegen Eingriffe der Regierung oder heroische Pflege. Stattdessen lehnen sie das Basisprinzip ab, das ihnen zufolge die Regierungsposition begründet: die Überzeugung, dass »alles menschliche Leben den gleichen Wert habe«. Die Autoren erklären ihr Fazit frei heraus: »Wir können nicht auf schlüssige Weise daran festhalten, dass es in Ordnung ist, einen Fötus eine Woche vor der Geburt zu töten, aber sobald das Baby geboren ist, alles getan werden muss, um es am Leben zu erhalten. Allerdings ist die Lösung nicht, die Pro-Leben-Sicht zu akzeptieren, dass der Fötus ein menschliches Wesen mit dem gleichen moralischen Status wie Ihrem und meinem ist. Die Lösung ist genau das Gegenteil: die Idee aufzugeben, dass alles menschliche Leben den gleichen Wert hat.«<sup>14</sup>

Ich möchte sehr deutlich machen, wie ich dieses Beispiel verstehe: Ich versuche nicht, die Überzeugungskraft der sogenannten Pro-Leben- oder Pro-Wahl-Position zu bewerten. Stattdessen will ich zeigen, wie bestimmte Arten von Argumenten auf der Grundlage einzelner Prämissen Werte infragestellen

<sup>13</sup> Ich werde diese Fragen viel detaillierter in dem in Kürze erscheinenden Buch Religion in »American Public Life: A Dilemma for Democracy« behandeln [Gemeint ist vermutlich: Ronald F. Thiemann, Religion in American Public Life. A Dilemma for Democracy. Washington 1996, Anm. d. Ü.].

<sup>14</sup> Im Original ohne Quellenangabe [unsere Übersetzung], Anm. d. Ü.

können, die häufig als zentral für unsere öffentliche Moralität gesehen werden, welche unsere demokratische Gesellschaft stützt. Das Prinzip »gleiches Ansehen« hat eine unverzichtbare Rolle in der Suche nach Gerechtigkeit in den Vereinigten Staaten gespielt. Es wurde beim Kampf gegen die Sklaverei, im Einsatz für das Frauenwahlrecht, in der Bürgerrechtsbewegung und in Bemühungen für die Ratifikation des Gleichheits-Verfassungszusatzes aufgerufen. Singer und Kuhse lehnen nicht nur eine spezielle Anwendung dieses Prinzips ab; sie stellen sich gegen das Prinzip selbst. Und ihre Begründung ist äußerst wichtig, gerade für die Frage, wie weit religiöse Überzeugungen öffentliche Politikentscheidungen beeinflussen sollten. Die Autoren argumentieren, dass der Glaube an den gleichen Wert alles menschlichen Lebens eine partikuläre christliche Überzeugung sei, die nicht von allen Beteiligten des amerikanischen öffentlichen Lebens geteilt werde. Bundesweite Richtlinien um einen spezifischen religiösen Glauben herum zu organisieren, sei gleichbedeutend damit, »eine spezielle Marke ideologischen oder religiösen Eifers« in die öffentliche Sphäre einzuführen. Das Prinzip »gleiches Ansehen«, so argumentieren Singer und Kuhse, sei keine Überzeugung, die den Konsens der amerikanischen Bürger ausdrücke, sondern eine partikuläre christliche Lehre maskiert als gemeinsam vertretene nationale Weltanschauung.

Der tiefe moralische Pluralismus unserer Kultur stellt eben die Auffassung infrage, dass es eine fundamentale Wertorientierung geben kann, die ein Volk im gemeinsamen Handeln im öffentlichen Raum verbindet. Gleichzeitig bedeutet die Ablehnung der Idee, dass wir gemeinsame menschliche Werte oder Tugenden teilen, einen Schlag mitten ins Herz der Vorstellung politischer Gemeinschaft. Wir müssen einen Weg finden zwischen dem kulturellen und religiösen Imperialismus, der die Interessen und Werte einer Gruppe als gemeinsames Gut definieren würde, und dem moralischen Relativismus, der behaupten würde, dass alle Werte und ethischen Einstellungen nicht mehr als Meinungen oder persönliche Präferenzen ihrer Vertreter sind. Die erste Position ist eine Verleugnung des Pluralismus, die letztere eine Verleugnung dessen, dass wir sehr wohl etwas gemeinsam haben können, selbst wenn wir unsere Unterschiede anerkennen. Die erste Position lässt die tyrannische Unterdrückung von Minderheiten und abweichender Meinung zu; die letzte Position erlaubt der Interessenpolitik, die zerbrechliche aber wichtige Vision einer öffentlich gesinnten Bürgerschaft zu erdrücken. Die große Herausforderung für die amerikanische Demokratie heute ist es, einen Weg zwischen diesen gleichermaßen unglücklichen Alternativen zu finden.



## 5. Was kann die Kirche noch tun?

Im letzten Teil dieses Kapitels will ich die Frage aufwerfen, ob christliche Kirchen wieder einmal eine fördernde Rolle für die »Gewohnheiten des Herzens« (»habits of the heart«) spielen können und somit dazu helfen, nach einer gemeinsamen menschlichen Zukunft zu forschen. Ich will untersuchen, ob christliche Theologie mehr tun kann als ideologische Rhetorik für politische Programme zu liefern – ob christliche Theologie noch einmal eine Rolle in der Gestaltung der Realität spielen kann, aus der amerikanische Staatstätigkeit geformt wird.

Es ist klar, dass die Rückkehr der Religion in die öffentliche Arena voller Gefahren ist. Soweit Religion einen gemeinsamen Fokus für das amerikanische öffentliche Leben in unserer Geschichte bereitgestellt hat, hat sie das vor allem unter dem Banner einer allgemein-christlichen »civil religion« getan. Welche gemeinsame Religion wir in der Vergangenheit auch immer geteilt haben: Es war eine Form protestantischer Christenheit. Diese gemeinsame Religion wurde im Schmelztiegel der frühen puritanischen Kultur gebildet und dominierte das amerikanische Leben das 19. Jahrhundert hindurch. Im frühen 19. Jahrhundert erklärte Joseph Story, Richter am Obersten Gericht, dass »sich wahrscheinlich wenige Personen in diesem oder einem anderen christlichen Land finden werden, die sich willentlich damit zufrieden geben würden, dass es unvernünftig oder ungerecht wäre, die christliche Religion allgemein zu unterstützen und zu stärken, als eine Angelegenheit guter Politik genauso wie offener Wahrheit.«<sup>15</sup> Philipp Schaff, ein angesehener Kirchengeschichtler des späten 19. Jahrhunderts, hat dargelegt, dass »das Christentum der mächtigste Faktor in unserer Gesellschaft und die Säule unserer Institutionen ist. [...] Christentum ist die einzig mögliche Religion für das amerikanische Volk und mit dem Christentum sind all unsere Hoffnungen für die Zukunft verbunden.«<sup>16</sup>

Unabhängig davon, ob solche Beurteilungen selbst im 19. Jahrhundert überhaupt richtig waren, wurden sie doch von einer großen Mehrheit der Amerikaner für wahr gehalten. Obwohl solche Beurteilungen auch heute noch von einigen Amerikanern geäußert werden, werden sie nicht mehr von den meisten Bürgern für wahr gehalten. Es ist sicher, dass – selbst wenn während

<sup>15</sup> JOSEPH STORY, Commentaries on the Constitution of the United States. Bd. 2, Boston 1833, 723. Zitiert von JOHN WILSON, Common Religion in American Society, in: Leroy Rouser (Hrsg.), Civil Religion and Political Theology, Notre Dame 1986, 113-114 [unser Übersetzung].

<sup>16</sup> PHILIP SCHAFF, Church and State in the United States, in: Papers of the American Historical Association. Bd. 2, Nr. 4, New York 1888. Zitiert bei JOHN WILSON, Common Religion in American Society, 114 [unser Übersetzung].

des 19. Jahrhunderts eine Form von gemeinsamer amerikanischer Religion existierte – sie heute ganz gewiss nicht existiert. Die Vereinigten Staaten sind ein religiös plurales Land, dessen Vielfalt nicht nur eine breite Auswahl christlicher Denominationen und verschiedener Formen des Judentums einschließt, sondern auch eine wachsende Zahl von islamischen, buddhistischen und anderen asiatischen Religionsgemeinschaften, genauso wie Millionen von Personen, die sich selbst nicht als traditionell religiös bezeichnen. Jeder Versuch, eine Rolle von Religion in der öffentlichen Sphäre wiederherzustellen, muss den religiösen Pluralismus der amerikanischen Kultur anerkennen.

Wenn unsere gemeinsame amerikanische Religion nicht mehr existiert, wie können amerikanische Religionsgemeinschaften dann einen Beitrag zum Gemeinwohl Amerikas leisten? Natürlich kann ich im Rahmen dieses Kapitels keine definitive Antwort auf diese Frage bieten, aber ich würde gerne auf einige Punkte hinweisen, die den Weg in die Zukunft dieser Diskussion anzeigend könnten.

Erstens: Religiöser Pluralismus kann eine wichtige Quelle für die Suche nach einem neuen Gemeinwohl für Amerika sein. Das Christentum, und besonders das protestantische Christentum, hat einen enormen Einfluss auf unser kulturelles und politisches Leben ausgeübt – zum Guten wie zum Schlechten. Der Einfluss des Christentums war am verheerendsten, wenn sein moralischer und religiöser Eifer mit unkontrollierter politischer Macht verbunden war. Echter religiöser Pluralismus bedeutet, dass Christen sich selbst als eine religiöse Stimme neben anderen in der öffentlichen Debatte verstehen müssen. Sicher wird das Christentum auch im 21. Jahrhundert eine bedeutende religiöse Kraft im amerikanischen Leben bleiben, aber wir müssen den Mythos entlarven, dass wir eine »christliche Nation« sind. Und wir müssen jene Kräfte bändigen, die dem amerikanischen öffentlichen Leben eine Form des Christentums aufzwingen wollen. Christen sollten sich darum bemühen, eine wirklich plurale und vielfältige Konversation in der öffentlichen Sphäre zu erhalten.

Zweitens: Wir müssen den Mythos entlarven, Religion spiele keine Rolle im amerikanischen öffentlichen Leben. Die verfassungsmäßige Trennung von Kirche und Staat verhindert die Etablierung einer Religion als amerikanischer Staatskirche und garantiert den freien Ausdruck religiöser (oder nicht-religiöser) Praxis in all ihrer Vielfalt. Diese Sicherung in der Verfassung impliziert allerdings nicht, dass Überzeugungs-, Wert- und Glaubensfragen aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen seien. Tatsächlich haben diese Fragen nie gefehlt. Das kürzliche Hervortreten der religiösen Rechten in der amerikanischen Politik setzte eine lange Tradition religiösen Diskurses im politischen Bereich fort – eine Tradition, die einige unserer Präsidenten mit großem Geschick betrieben haben. Das Problem mit der politischen Stimme der religiösen Rechten ist nicht, dass sie religiös ist, sondern dass sie zu oft exklusiv

und intolerant gegenüber jenen gewesen ist, die die christlichen Werte nicht teilen.

Drittens: Dem Aufstieg der religiösen Rechten entspricht der allmähliche Niedergang des liberalen Christentums und, bis zu einem gewissen Grad, des liberalen Judentums. Die liberale Strategie, sich der herrschenden Kultur anzupassen sorgt - gerade in einer Zeit, in der diese Kultur sich an Erfolg und Leistung orientiert - für die bleibende öffentliche Ohnmacht der christlichen Tradition. Ich bin überzeugt, dass religiöse Gemeinschaften ihre öffentlichen Stimmen nur zurückgewinnen werden, wenn sie ihre eigenen Wurzeln wiederentdecken; wenn sie sich bemühen, sich ihre eigenen religiösen Traditionen zu eigen zu machen und diese zu reformieren. Rückgewinnung einer authentischen öffentlichen Stimme und Wiederentdeckung des religiösen Erbes müssen Hand in Hand gehen.

Angesichts dieser Frage glaube ich, dass der amerikanische Protestantismus an einem bedeutsamen Scheideweg in seiner Geschichte steht. Die Trennung von den »old line« protestantischen Kirchen als wichtige kulturelle Prägenkraft in den Vereinigten Staaten hat eine neue Situation im amerikanischen öffentlichen Leben geschaffen. Die wichtigsten Beiträge zu den heutigen öffentlichen Angelegenheiten kamen in den letzten Jahrzehnten nicht aus der liberalen protestantischen Tradition, sondern von denjenigen religiösen Gemeinschaften, die relativ zusammenhängende religiöse Identitäten gepflegt haben - den historischen »black churches« und dem nachkonziliaren römischen Katholizismus. Bei allen internen Streitigkeiten in diesen Gemeinschaften leben sie weiterhin aus einer Tradition, die einen stimmigen Kontext für Gespräch und Debatte bereitstellt. Wenn Gemeinschaften den Bezug zu ihren eigenen Traditionen verlieren, untergraben sie auch ihre Fähigkeit, an der öffentlichen Diskussion teilzunehmen und diese zu beeinflussen. Gemeinschaften, die einer andauernden Identitätskrise ausgesetzt sind, stellen keine interessanten Gesprächspartner dar. Die protestantischen Kirchen Amerikas werden ihre öffentlichen Stimmen nicht zurückgewinnen, bis sie sich bemühen, ihre eigenen religiösen Traditionen wiederzuentdecken und zu reformieren.

Viertens: Unsere Epoche ist hochgradig politisiert und viele - innerhalb und außerhalb der Kirche - suchen ihr Heil durch politische Aktivität. Ersatz-Evangelien tauchen oft in der Gestalt politischer Ideologien auf, manche sind neokonservativ, manche liberal, manche marxistisch oder radikal. Jede dieser politischen Ideologien bietet ein Programm für das öffentliche Leben, das eine Untersuchung lohnt, aber keines von ihnen bietet eine gebrauchsfertige Lösung für die christliche Beteiligung an öffentlichen Angelegenheiten. Die Generation der liberal-protestantischen Beteiligung am öffentlichen Leben Amerikas ist seit den 1930er Jahren die zunehmend uninteressanteste. Erziehung und

demokratischen Partei gewesen. Dies war eine wichtige und einflussreiche Allianz (und meine persönlichen politischen Überzeugungen veranlassen mich, viele der von dieser Allianz entwickelten politischen Maßnahmen zu unterstützen). Aber seit der Zeit des Vietnamkriegs befindet sich der politische Liberalismus in einem Zustand der Verwirrung und »mainstream Protestants« halten nach einem neuen Partner Ausschau. Manche sind ins neokonservative Lager abgewandert und haben sich bemüht, einen neuen Bund zwischen Christentum und demokratischem Kapitalismus zu erschaffen. Andere haben in die Richtung von Befreiungsbewegungen geschaut, um Orientierung für die christliche Beteiligung in der Öffentlichkeit bereitzustellen.

Keine schlichte Allianz wird jedoch die Lösung bringen. Es gibt keine eindeutige Lösung für das Problem der Beziehung zwischen Kirche und öffentlichem Leben. Die Kirche kann der unausweichlichen Doppeldeutigkeit der Konkretheit ihres eigenen Lebens und des Lebens ihrer Nation nicht entkommen. Angesichts der Komplexität der heutigen sozialen, politischen und ethischen Fragen kann die Kirche sich nicht länger damit begnügen, ihren öffentlichen Dienst in erster Linie auf die Ausgabe sozialer Stellungnahmen und öffentlicher Bekanntschaften zu richten. Die Verwirrung in unserem öffentlichen Leben ist hinlänglich akut, sodass wir neue Modelle für die Entwicklung öffentlicher Verhaltensweisen entwerfen müssen. Die jahrzehntelange Privatisierung der Religion hat zu einer ungesunden Trennung der Disziplin »politisches Handeln« von den tiefsten Quellen des menschlichen Glaubens, der menschlichen Überzeugung und Hoffnung geführt. Die Einführung quantitativer Forschung in die Sozialwissenschaften (»quantification of social sciences«) hat eine scharfe Unterscheidung zwischen Tatsachenfragen und Wertfragen, zwischen den deskriptiven und normativen Aspekten der Entscheidungsfindung gebracht. Die Entscheidungsträger, die ihren Abschluss an Orten wie der Harvard Business School oder dessen Kennedy School of Government machen, gehören zu den am besten ausgebildeten Ökonomen und strategischen Planern in der Welt. Trotzdem fehlt es ihnen in beklagenswerter Weise an Gewandtheit in moralischen Anwendungsmöglichkeiten und im Umgang mit den Grenzen der Macht, die ihnen ihre Ausbildung gibt. Gleichzeitig fehlt es den Abgängern unserer theologischen Seminare und Fakultäten in beklagenswerter Weise an Erfahrung mit empirischen Studien, die für die Gestaltung gegenwärtiger Politik so entscheidend sind.

Unsere Gesellschaft braucht dringend Menschen, die eine Verpflichtung zur Gerechtigkeit in den öffentlichen Raum bringen; Menschen, die sowohl die Intelligenz als auch die Geduld haben, eine Vision der Rechtfertigung mit der sorgfältigen Analyse öffentlichen Handelns zusammen zu bringen. Wir haben genug Propheten, die ihre moralischen Breitseiten gegen die Übel un-



men. Was uns fehlt, sind diejenigen, die prophetische Vision und sorgfältige Analyse miteinander verbinden; und bis wir solche Personen ausbilden und aufziehen, wird unser öffentliches Leben diffus und geistlos bleiben.

Damit es zu einer solchen Zusammenkunft von Glauben und empirischer Wissenschaft kommt, müssen die Kirchen ihr Augenmerk auf neue Ausbildungsformen richten. Wir müssen uns bemühen, Foren zu bilden, in denen echte Debatte und echter Dialog über entscheidende öffentliche Fragen stattfinden können. Das vergangene Jahrzehnt hat den Aufstieg vieler Institutionen, Zentren und »think tanks« gesehen, die der Fürsprache für eine bestimmte Sache oder für ein bestimmtes Interesse gewidmet sind. Diese Fürsprachezentren funktionieren in erster Linie als Förderer der »Interessenpolitik«, anstatt einer »Politik des Gemeinwohls«. Und weil sie gut finanziert sind, tendieren sie dazu, für die Interessen der Reichen und Mächtigen zu sprechen. Was uns fehlt, ist eine konzentrierte Bildungsbemühung zur Verbindung von theologischer Ausbildung mit empirisch geerdeten Politikwissenschaften. Wenn solch eine Initiative gestartet werden soll, wird sie eine großangelegte Anstrengung von vielen unterschiedlichen Arten von Institutionen erfordern. Ich glaube, dass die Kirchen eine unverwechselbare Rolle in dieser Anstrengung zu spielen haben, weil wir in unserer Mitte zahlreiche Personen haben, die eine Verpflichtung dem Glauben gegenüber mit einer Expertise in Politikfeldern verbinden – unsere Laien nämlich. Aber wir müssen kreativ über Wege nachdenken, diejenige ethische und theologische Ausbildung bereitzustellen, die diese öffentlichen Entscheidungsträger benötigen werden – selbst wenn wir uns um Programme bemühen, die Seminaristen, Pastoren und Kirchenleiter an die politische Dimension ihrer Dienste heranzuführen.

Fünftens: Eine der ermutigendsten Entwicklungen in der öffentlichen Sphäre in den vergangenen Jahren waren die Hirtenbriefe der amerikanischen Bischöfe zu Frieden und wirtschaftlicher Gerechtigkeit. Diese Stellungnahmen sind gelobt und kritisiert worden, aber sie haben den wichtigen Beitrag geleistet, offenkundig theologische Rede und Analyse in die öffentliche Debatte einzubringen. Ihre Positionen haben breites Medieninteresse gefunden und nachdenkliche Antworten von Gelehrten und Entscheidungsträgern außerhalb der religiösen Gemeinschaft hervorgerufen. Die Frage bleibt, ob ihre Stellungnahmen einen wirklichen oder bleibenden Einfluss auf die Struktur der politischen Entscheidungen haben werden – ob sie über die Rhetorik hinaus unsere gemeinsame öffentliche Realität beeinflussen.

Es hat viel Diskussion in der akademischen Theologie über »public theology« gegeben. Ein Großteil dieser Debatte hat sich auf die Frage konzentriert, ob theologische Argumente öffentlicher Überprüfung zugänglich und ob theologische Behauptungen über die Grenzen einer bestimmten religiösen Gemeinschaft hinaus verständlich seien. Obwohl solche Fragen in dem eher kleinen Zirkel akademischer Theologen intellektuell interessant und wichtig

sind, bilden sie nur einen Anfang dabei, uns bei der Beantwortung der Fragen zu helfen, die ich für viel wichtiger halte: Werden religiöse Überzeugungen und theologische Analysen irgendeinen tatsächlichen Einfluss darauf haben, wie unser öffentliches Leben strukturiert ist? Kann eine wahrhaft Öffentliche Theologie einen heilsamen Einfluss auf die Entwicklung von der Politik in einer pluralistischen, demokratischen Nation haben? Die eigentliche Herausforderung für eine nord-amerikanische Öffentliche Theologie ist es, – in dem sozialen, kulturellen und religiösen Pluralismus nord-amerikanischer Politik – einen Weg zu finden, die Entwicklung von politischen Maßnahmen zu beeinflussen, ohne den Aufbau einer neuen Christenheit (»christendom«) anzustreben oder einem gütigen moralischen Relativismus zu verfallen.

Der steile Aufstieg des Individualismus in unserer Kultur droht ein radikales Ungleichgewicht zwischen Eigennutz und Gemeinnutz zu schaffen, zwischen privatem Gewinn und öffentlichem Gut. Eine Gesellschaft, in der individuelles Gelingen und Erfolg über alles andere geschätzt werden, ist eine Gesellschaft, in der die Kluft zwischen den Erfolgreichen und den Erfolglosen, zwischen denen, die etwas erreichen, und denen, die das nicht tun, zwischen den Reichen und den Armen, sich nur weiten kann. Für uns ist wichtig zu fragen, wo die ausgleichenden Werte Gemeinsinn, Fürsorge für die Armen und Verlassenen, Interesse an den menschlichen Werten, die wir unabhängig von unserem Stand oder dem Maß unseres Erfolges gemeinsam haben – wo solche Werte gepflegt werden können. Sicher: Solche Tugenden sind in unserem öffentlichen Leben noch immer gegenwärtig, aber meine Sorge ist, dass diejenigen Institutionen, die diese Tugenden traditionell gepflegt haben zu nehmend der Kultur des Individualismus und Egoismus verpflichtet sind. Kirchen und Synagogen haben in der Vergangenheit geholfen, solche »Gewohnheiten des Herzens« (»habits of the heart«) zu fördern, die die Entwicklung einer bürgerlich gesinnten, öffentlich-orientierten Bürgerschaft ermöglichen. Das können wir wieder tun, wenn wir eine neue Vision dafür entwickeln, wie Exzellenz und Mitgefühl, Eigennutz und Tugend, privater Gewinn und öffentliches Gut noch einmal zusammen gebracht werden können. Wenn Kirchen noch einmal »Schulen öffentlicher Tugend« werden können – Gemeinschaften, die die für öffentliches Leben nötige Art von Charakter zu bilden suchen – dann können sie eine wesentliche Rolle dabei spielen, bei der Formung einer mitfühlenderen, aber nicht weniger exzellenten Vision des Amerikanischen Traums zu helfen.