

## Politik und Religion in den USA: Noch immer ein harmonisches Nebeneinander?

*Christian A. Widmann*

Als Alexis de Tocqueville und Gustave de Beaumont im Jahr 1831 zu ihrem einjährigen Aufenthalt in die noch jungen Vereinigten Staaten von Amerika aufbrachen, ließen sie ein von Revolution und Restauration gezeichnetes Frankreich zurück. Das Ziel ihres Aufenthaltes bestand darin, die politisch-gesellschaftliche Struktur der amerikanischen Großflächendemokratie zu analysieren, um den eigenen Landsleuten aus vergleichender Perspektive heraus zu demonstrieren, unter welchen Bedingungen auch in dem krisengeschüttelten Frankreich eine stabile demokratische Gesellschaftsordnung hergestellt werden kann. In seiner Schrift „Über die Demokratie in Amerika“ hebt Tocqueville u. a. den Stellenwert eines harmonischen Verhältnisses von Politik und Religion hervor – eine solche Eintracht meint er anhand der dortigen Staat-Kirchen-Beziehungen verwirklicht gesehen zu haben: Gerade die Trennung von staatlicher und religiöser Sphäre habe sich, so Tocqueville, als ein gesellschaftliche Konflikte minderndes und somit den demokratischen Grundkonsens stützendes Element erwiesen. Tocqueville fasst die Trennung als ein den christlichen Kirchen gegenüber wohl gesonnenes, ihren moralischen Einfluss auf die Bürger verstärkendes Arrangement auf, das es dem christlichen Glauben ermöglicht habe, seiner Funktion als moralisches Fundament der amerikanischen Demokratie gerecht zu werden<sup>1</sup>. Indem er betont, dass die demokratische

---

<sup>1</sup> Während der Reise schreibt Tocqueville seinem Freund Kergorlay: „Die religiösen Verhältnisse dieses Volkes sind vielleicht das interessanteste, das es hier zu untersuchen gibt“; *Oeuvres complètes* XIII, 1. Zitiert nach: *Herb*, Karlfriedrich: Staat und Religion. Die politische Vernunft in den Grenzen des Glaubens. In: Ders. / Hidalgo, Oliver (Hg.): *Alter Staat – Neue Politik. Tocquevilles Entdeckungen der Modernen Demokratie*. Baden-Baden 2004, 83–96, 84.

Ordnung der Vereinigten Staaten nur mittels der Sitten, einer aktiven Anwendung des christlichen Glaubens, aufrecht zu erhalten sei, vertritt er ein christlich fundiertes Demokratieverständnis. Tocquevilles Ausführungen über das spezifisch amerikanische Verhältnis von Politik und Religion sind – entsprechend seiner posthumen Charakterisierung als „Prophet des Massenzeitalters“<sup>2</sup> – in zweierlei Hinsicht noch heute von aktuellem Belang: Zum einen steht das nach wie vor in den USA geltende Prinzip der Trennung von Staat und Kirche im Mittelpunkt einer seit den 1970er Jahren geführten Kontroverse zwischen den liberalen Anhängern und den konservativ-protestantischen Gegnern dieses Prinzips. Zum anderen verweist Tocqueville auf das Verhältnis von Demokratie und Religion. Neben der Frage nach der jeweiligen Demokratieverträglichkeit der einzelnen vier Weltreligionen beschäftigt sich der französische Aristokrat insbesondere mit dem funktionalen Charakter des Religiösen innerhalb einer demokratisch verfassten Gesellschaft. Sowohl der transzendente Glaube des einzelnen Individuums als auch die religiösen Assoziationsstrukturen in den Gemeinden (townships) liefern, so Tocqueville, einen wesentlichen Beitrag zur Bindung der Bürger an die Nation und deren demokratische Grundordnung.

Im ersten Teil des vorliegenden Beitrages wird das in den 1830er Jahren in den Vereinigten Staaten vorherrschende Verhältnis von Politik und Religion aus der Perspektive des Analytikers Tocqueville nachgezeichnet (Kapitel 1). Vor dem Hintergrund seines funktionalistischen Religionsverständnisses weist Tocqueville auf Gefahren hin, die den Bestand der Religion und damit auch die amerikanische Demokratie selbst bedrohen (Kapitel 2). Daran anschließend widmet sich der zweite Teil dem heutigen Verhältnis von Politik und Religion in den USA: Welches Staat-Kirchen-Arrangement liegt derzeit vor (Kapitel 3)? Inwieweit wird die Religiosität der amerikanischen Bevölkerung dadurch beeinflusst (Kapitel 4)? Wie steht es um den sozialen Beitrag der Religionsgemeinschaften (Kapitel 5)? In diesem Zusammenhang erscheint es angebracht, die Funktion

---

2 *Mayer, Jacob P.: Prophet of the Mass Age. A Study of Alexis de Tocqueville. London 1939.*

und Wesensart der amerikanischen Zivilreligion zu erläutern (Kapitel 6).

### 1. Ein harmonisches Nebeneinander

Die Ankunft in der Neuen Welt wurde von dem jungen Tocqueville als eine Art Zeitreise aufgefasst: Er verlässt das rückständige, zwischen Königsherrschaft und Volksdespotismus lavierende Frankreich<sup>3</sup> und betritt ein progressives „demokratische[s] Zeitalter“<sup>4</sup>. Mit Freude vernimmt er, dass jenes von Rousseau geprägte Diktum von der Unmöglichkeit einer christlichen Republik am Beispiel der USA offensichtlich widerlegt wurde<sup>5</sup>. Er erkennt, dass die amerikanische Erhebung des Jahres 1776 sich derart von der französischen Revolution unterscheidet, als dass sie mit und nicht gegen die Religion geführt wurde<sup>6</sup>. Für Tocqueville stellt die Demokratie per se ein weltgeschichtlich determiniertes Werk der Vorsehung dar<sup>7</sup>: „Die Demokratie aufhalten zu wollen, erschiene dann als ein Kampf gegen Gott selbst, und die Nationen könnten sich nur mit der Gesellschaftsordnung abfinden, die ihnen die Vorsehung zuweist“<sup>8</sup>. Der Aristokrat wünscht seinem Heimatland eine spezifisch ausgestaltete demokratische Gesellschaftsordnung, die – verstanden als Korrektiv zu der aus seiner Sicht unglücklich verlaufenen Demokratieentwicklung seit 1789 – mit dem Christentum in Einklang steht

3 Rückblickend konstatiert Tocqueville: „Ich kam am Ende einer langen Revolution zur Welt, die den alten Staat zerstört und nichts dauerhaftes begründet hatte. Als ich anfing zu leben, war die Aristokratie schon gestorben und die Demokratie noch nicht geboren.“ *De Tocqueville*, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. München 1976 [dtv-Ausgabe], 875.

4 *Ders.*: Über die Demokratie in Amerika. Stuttgart 2003 [Reclam-Ausgabe], 236. Der Begriff taucht im zweiten Teil der Amerika-Schrift regelmäßig auf.

5 *Kleger*, Heinz: Zivilreligion als Bürgerreligion. In: Schieder, Rolf (Hg.): Religionspolitik und Zivilreligion. Baden-Baden 2001, 56–81, 62.

6 Vgl. Ebd., 59.

7 Tocqueville deutet den Begriff „Demokratie“ in erster Linie als eine Art epochal wandelbaren „Gesellschaftszustand“ und nicht als historisch determinierte Ausprägung einer konkreten Staatsform. *Vollrath*, Ernst, zitiert nach *Breier*, Karl-Heinz: Liberale und despotische Demokratie. In: Herb / Hidalgo (Hg.), Staat (wie Anm. 1), 83–96, 87.

8 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 20.

und das Freiheitsprinzip gegenüber dem bis dato dominanten Egalitätsprinzip aufwertet. „Nicht um den Wiederaufbau einer aristokratischen Gesellschaft handelt es sich also, sondern darum, aus dem Schoß der demokratischen Gesellschaft, in der Gott uns leben heißt, die Freiheit hervorgehen zu lassen.“<sup>9</sup> Die „demokratische Revolution“ kann nach Tocqueville nur eine christliche sein: „[...] nous apercevons la même révolution qui se continue dans tout l'univers chrétien.“<sup>10</sup> Im Falle der USA kommt Tocqueville zu folgendem Schluss: „C'est la religion qui a donné naissance aux sociétés anglo-américaines. [...] aux Etat-Unis, la religion se confond donc avec toutes les habitudes nationales et tous les sentiments que le patrie fait naître.“<sup>11</sup> Hierzu gehören nach Tocqueville auch die Werte Freiheit und Gleichheit. Deren Eigenschaft als demokratische Grundprinzipien sieht er im Christentum verwurzelt: „La liberté voit dans la religion la compagne de ses lutttes et de ses triomphes, le berceau de son enfance, la source divine de ses droits.“<sup>12</sup> „Die stufenweise Entwicklung der Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen ist also ein von der Vorsehung gewolltes Ereignis, denn sie hat dessen wesentliche Merkmale: sie ist allgemein, sie ist beständig, und die entzieht sich immer neu der menschlichen Einwirkung.“<sup>13</sup>

Aufgrund ihrer christlichen Herkunft könne das Herrschen der Freiheit, deren Existenz nach Tocqueville ein Hindernis gegen demokratische Fehlentwicklungen<sup>14</sup> darstellt, nur mittels einer aktiven Anwendung des Christentums, den Sitten (*moeurs*), garantiert werden. In diesem Zusammenhang betont Tocqueville, dass „man die Herrschaft der Freiheit nicht ohne die der Sitten, und die Sitten

9 *Ders.*, Demokratie (wie Anm. 3), 888.

10 *Oeuvres complètes* I, 1. Zitiert nach: *Uhde*, Ute: Politik und Religion. Zum Verhältnis von Demokratie und Christentum bei Alexis de Tocqueville. Berlin 1976, 32.

11 *Oeuvres complètes* I, 2. Zitiert nach: *Uhde*, Politik (wie Anm. 10), 88.

12 *Oeuvres complètes* I, 1. Zitiert nach: *Uhde*, Politik (wie Anm. 10), 61.

13 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 19.

14 So warnt er vor dem „verderbten Gleichheitstrieb“, den er im menschlichen Naturell veranlagt sieht. Hieraus erklärt sich, so Tocqueville, die permanente Gefährdung einer freiheitlich-demokratischen Ordnung. Der Verfall in eine egalitäre Mehrheitsdespotie ist stets möglich. *Ebd.*, 44.

nicht ohne den Glauben begründen kann<sup>15</sup>. Das Christentum bildet für ihn jenes große „Schatzhaus der modernen Moral“<sup>16</sup> (*fonds de la morale moderne*), das die Sitten, den „sittlichen und geistlichen Zustand“ des amerikanischen Volkes, prägt<sup>17</sup>.

Wenn Tocqueville im Übrigen von der „unbehinderten Herrschaft des Christentums“<sup>18</sup> in den USA spricht, so liegt zunächst der Schluss nahe, das Christentum, repräsentiert durch die Kirchen, übe auch auf politischer Ebene einen entscheidenden Einfluss aus. Noch in der vorrevolutionären Phase bildete die Religion ein zentrales Element des öffentlichen Lebens. Unter Duldung der immer zahlreicher werdenden religiösen Vereinigungen, besaßen die meisten Kolonien eine eigene Staatskirche. Mit dem Inkrafttreten der amerikanischen Bundesverfassung im Jahr 1787 verwandelten die USA sich dann in einen weltlichen Staat: Der Artikel 6 der Verfassung legt fest, dass kein Träger eines öffentlichen Amtes dazu verpflichtet ist, ein religiöses Bekenntnis abzulegen<sup>19</sup>. Der Erste Verfassungszusatz des Jahres 1791 (First Amendment) verbot schließlich die zentralstaatliche Förderung der Religion und schloss jegliche Art der Bevorzugung einer Konfession aus.<sup>20</sup> Den Bundesstaaten blieb es dagegen vorbehalten, ihre religiösen Angelegenheiten nach eigenem Ermessen zu regeln. Dort gab es weiterhin staatlich getragene Kirchen, und vor allem auf Gemeindeebene blieb der öffentliche moralische Einfluss einer örtlichen Mehrheitskirche zunächst ungebrochen.

---

15 Ebd., 28.

16 *Oeuvres complètes* IX. Zitiert nach: *Uhde*, Politik (wie Anm. 10), 81.

17 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 183.

18 *De Tocqueville*, Alexis: Über die Demokratie in Amerika. Zürich 1987 [Manesse-Ausgabe], 440. Tocqueville spricht von der „großen christlichen Einheit“. Ebd., 439.

19 *Pierard*, Richard: „Church and state“. In: Wersich, Rüdiger B. (Hg.): USA-Lexikon. Schlüsselbegriffe zu Politik, Wissenschaft, Gesellschaft, Kultur, Geschichte und zu den deutsch-amerikanischen Beziehungen. Berlin 1995, 154–155, 154.

20 Zugleich durfte der Kongress kein Gesetz erlassen, das die freie Religionsausübung verbietet. Hierzu bemerkte US-Präsident Jefferson im Jahr 1802, die Klausel habe eine „wall of separation“ errichtet habe, welche Kirche und Staat strikt voneinander trennt.

In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts kam es dann zu einem Prozess der „Segmentierung“ und „Privatisierung“ der religiösen Sphäre<sup>21</sup>. Angesichts der fortschreitenden religiösen Pluralisierung des Landes konnte die Religionszugehörigkeit nicht mehr alle Gemeindemitglieder einigen. Der Kirchgang glich nun weniger dem Besuch einer Gemeindeversammlung als vielmehr einem privaten, rein religiös motivierten Glaubensbekenntnis. Diese Entwicklung blieb Tocqueville keineswegs verborgen. Ihm fällt auf, dass die „Christen Amerikas in eine Menge von Sekten zersplittert sind“.<sup>22</sup> Die staatliche Privilegierung einer Religionsgruppe lehnt er aus zwei Gründen ab: Neben der exklusiven, die Religionsfreiheit der übrigen Glaubensgemeinschaften bedrohenden Gefahr einer Diskriminierung<sup>23</sup>, sieht er des Weiteren auch die Existenz einer staatlich bevorzugten Kirche bedroht, denn die Politisierung einer Religionsgemeinschaft impliziere den Verlust ihrer eigenen religiösen Bindungskraft: „Wenn sie [die Kirchen] nämlich ihre Herrschaft über die religiösen Dinge hinaus auszudehnen trachten, so laufen sie Gefahr, in keiner Sache Glauben zu finden.“<sup>24</sup> „Die Religion kann sich [...] an der weltlichen Macht der Regierenden nicht beteiligen, ohne etwas vom Hass auf sich zu ziehen, den sie erregen.“<sup>25</sup> Daher sieht er den Islam und dessen Zukunft – aufgrund des ihm zugrunde liegenden Selbstverständnisses als religiöse und weltliche Macht – äußerst pessimistisch: „Mohammed hat nicht nur religiöse Lehren vom

21 Bellah, Robert N. / Madsen, Richard / Sullivan, William M. / Swidler, Ann / Tipton, Steven M. (Hg.): *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln 1987, 259.

22 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 234. Er ordnet sie in zwei Kategorien ein: die katholische Kirche einerseits und die undifferenzierte Gruppe der „protestants“ andererseits. *Oeuvres complètes*, I, 2. Zitiert nach: *Uhde*, Politik (wie Anm. 10), 89.

23 Tocqueville geht es darum, wie die Religionsgemeinschaften „ihre Herrschaft am besten bewahren können“. *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 228.

24 Ebd., 229.

25 *Ders.*, Demokratie (wie Anm. 18), 449. Dementsprechend äußert sich Tocqueville zum Sturz des *Ancien régime*: „Um dahin zu gelangen, die Einrichtungen des Staates anzugreifen“, sei es notwendig gewesen, „die Einrichtungen der Kirchen zu zerstören, die jenen als Grundlage und Modell dienten.“ *Ders.*: *Der alte Staat und die Revolution*. Zitiert nach: *Herb / Hidalgo*, Staat (wie Anm. 1), 89.

Himmel herabgeholt und im Koran festgehalten, sondern auch politische Leitsätze, bürgerliche und strafrechtliche Gesetze, wissenschaftliche Theorien [...]. Das allein genügt [...], um zu zeigen, dass [der Koran] in Zeiten der Aufklärung und der Demokratie nicht lange herrschen kann.<sup>26</sup> In den USA dagegen halten sich die christlichen Kirchen – die katholischen Kirche eingeschlossen – „von den politischen Geschäften fern und mischen sich nicht in die Machenschaften der Parteien ein“<sup>27</sup>. Politik und Religion sind voneinander getrennt. In Berufung auf jene Gespräche, die Tocqueville mit „Gläubigen aller Bekenntnisse“ während seiner Reise geführt hat, stellt er fest, dass „alle [...] der völligen Trennung von Staat und Kirche“ den Verdienst zuschreiben, „dass die Religion friedlich in ihrem Lande herrscht“.<sup>28</sup>

Die „Herrschaft“ der Religion bestehe darin, mittels der ihr eingeräumten positiven Freiheit eine zentrale gesellschaftliche Aufgabe zu erfüllen. Nach Tocqueville predigen alle Religionsgemeinschaften die gleiche „Sittenlehre des Christentums“.<sup>29</sup> Diese lehrt die Amerikaner „am besten die Kunst, frei zu sein“.<sup>30</sup> In dem selbstorganisierten, von staatlichen Eingriffen geschützten Eigenleben der Kirchengemeinden knüpfen die Bürger soziale Kontakte und engagieren sich: „Lokale Freiheiten also, die das ständige Bestreben der Bürger wecken, die Liebe ihrer Nachbarn und Nächsten zu erwerben, führen die Menschen zur Gemeinschaft und zwingen sie ständig, trotz der Neigungen, die sie trennen, sich gegenseitig zu helfen.“<sup>31</sup> In Form einer Bewusstseinsänderung bekomme der Einzelne den generellen Sinn und Wert einer gemeinschaftlich geleisteten Hingabe vermittelt. Die von ihm nach aristotelischer Lesart erwor-

---

26 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 229.

27 *Ders.*, Demokratie (wie Anm. 18), 439.

28 Ebd., 446.

29 Ebd., 439. Daher kommt es ihm im wesentlichen darauf an, dass die Bürger „sich überhaupt zu einer Religion bekennen“. Ebd., 438.

30 Ebd., 438.

31 *Ders.*, Demokratie (wie Anm. 4), 245. Tocqueville bezieht sich hierbei auf das Assoziationswesen im Allgemeinen.

bene „praktische Klugheit“<sup>32</sup> trägt – im Sinne eines „spill-over-Effekts“ – dazu bei, dass der Bürger sich über die eigene Gemeinde hinweg auch mit der amerikanischen Republik und der sie konstituierenden Ordnung identifiziert. Diese externe Wirkung gehe sowohl von den religiösen wie auch von den säkularen Zusammenschlüssen aus. Aus diesem Grund befasst sich das folgende Kapitel ausschließlich mit den genuin religiösen „Spill-over-Effekten“. Diese laufen nach Tocqueville jedoch Gefahr, rar zu werden.

## 2. Schwindende Religiosität als despotische Gefahr

In seiner Eigenschaft als „Schatzhaus der modernen Moral“<sup>33</sup> übernimmt das Christentum nach Tocqueville die sittliche Aufgabe, „die Grenzen menschlichen Handelns im Bewusstsein der Bürger deutlich zu machen“ und ihnen eine „spirituelle Selbstbescheidung“ zu lehren<sup>34</sup>. Die Religion wirke auf den menschlichen Verstand wie ein „heilsames Joch“<sup>35</sup> und bekämpfe den mit dem Voranschreiten der „Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen“ einhergehenden „Geist der persönlichen Unabhängigkeit“, den Individualismus – dieser stellt nach Tocqueville die größte Gefahr für die „demokratischen Instinkte“ des Menschen dar<sup>36</sup>: „Der Individualismus ist eine überlegendes und friedfertiges Gefühl, das jeden Bürger drängt, sich von der Masse der Mitmenschen fernzuhalten und sich mit seiner Familie und seinen Freunden abzusondern; nachdem er sich eine kleine Gemeinschaft für seinen Bedarf geschaffen hat, überlässt er die große Gesellschaft gern sich selbst.“<sup>37</sup>

Der von Tocqueville beobachtete Trend eines individuellen Rückzuges in die Privatheit ist seiner Auffassung nach die Folgewirkung einer sich herausbildenden kapitalistischen Konkurrenzgesellschaft, in welcher sich die Bürger – ihrer weltlichen „Liebe zum Wohl-

32 *Hereth*, Michael: Dezentralisierung und politische Sitten bei Alexis de Tocqueville. In: *Herb / Hidalgo* (Hg.), *Staat* (wie Anm. 1), 49–62, 55.

33 Vgl. oben (Anm. 16).

34 *Hereth*, Michael: *Tocqueville zur Einführung*. Hamburg 2001, 72.

35 *De Tocqueville*, *Demokratie* (wie Anm. 4), 227.

36 Ebd., 235.

37 *Ders.*, *Demokratie* (wie Anm. 3), 585.

stand<sup>38</sup> entsprechend – rastlos darum bemühen, ihre materielle Vermehrungssucht zu befriedigen. Tocqueville sieht darin eine irreversible Entwicklung und betont, die Religion solle die Menschen „doch dazu bewegen, sich nur auf eine ehrenhafte Weise zu bereichern“<sup>39</sup>. Der christliche Glaube an die jenseitige Belohnung bzw. Bestrafung menschlichen Handelns weckt im Menschen, so Tocqueville, ein „wohlverstandene[s] Eigeninteresse“, das den Bürger in Form eines gemeinsinnigen Individualismus dazu bewegt, sein „Wohlergehen teilweise der allgemeinen Wohlfahrt [...] [zu] opfern“<sup>40</sup>. Die Religiosität wahre somit den Gemeinsinn des Bürgers und bewege ihn ferner, durch politische Partizipation am öffentlichen Leben teilzuhaben. Der Glaube gibt ihm das Gefühl, „dass im sittlichen Bereich alles gesichert und festgesetzt ist, obwohl das politische Leben dem Meinungsstreit und den menschlichen Versuchen überlassen scheint“<sup>41</sup>.

Tocqueville deutet den von ihm beobachteten Individualisierungstrend als Indiz für das Herannahen eines „Zeitalters des Unglaubens“<sup>42</sup>. Die Religiosität werde nur noch nach außen hin zur Schau gestellt, denn sie sei weniger Ausdruck eines transzendenten Glaubens als ein aus leeren Worthülsen zusammengesetzter Huldigungsakt gegenüber der öffentlichen Ordnung: „Man darf vermuten, dass eine gewisse Anzahl Amerikaner in ihrem Gottesdienst mehr ihrer Gewohnheit als ihrer Überzeugung folgen. In den Vereinigten Staaten ist ja der Souverän religiös, und deshalb wird die Heuchelei verbreitet sein.“<sup>43</sup> „Da die Ungläubigen ihren Glauben verbergen und die Gläubigen ihren Glauben bekennen, bildet sich eine öffentliche Meinung zugunsten der Religion.“<sup>44</sup> Die kalkulierende Verhaltensform sei Ausdruck einer „individualistischen Men-

---

38 *Ders.*, *Demokratie* (wie Anm. 4), 233.

39 *Ebd.*, 233.

40 *Ebd.*, 258. Zur „Lehre vom wohlverstandenen Eigeninteresse“: Vgl. *ebd.*, 254–258.

41 *Ders.*, *Demokratie* (wie Anm. 18), 440.

42 *Ders.*, *Demokratie* (wie Anm. 3), 629.

43 *Ders.*, *Demokratie* (wie Anm. 18), 439.

44 *Ebd.*, 453.

talität<sup>45</sup>, die dem Bürger eine vermeintliche Unabhängigkeit von der Gesellschaft suggeriert. Sein öffentliches Handeln beschränke sich – wie im Falle des zur Schau gestellten Glaubens – auf einen unreflektierten Konformismus. Tocqueville sieht die Gefahr, dass die Bürger sich gegenüber einer zentralistischen „Vormundschafsgewalt“ selbst entmündigen und „die Religion in die Hände der Regierung zu fallen droht“<sup>46</sup>.

### 3. Noch immer getrennt in Harmonie?

Tocqueville „hat für die Zukunft geschrieben, die jetzt unsere Gegenwart ist“<sup>47</sup>. Analog zu seiner Auffassung von Demokratie als „Gesellschaftszustand“<sup>48</sup> ging der „Prophet des Massenzeitalters“ von der Veränderlichkeit der amerikanischen Staat-Kirchen-Beziehungen aus. Ein fundamentaler Wandel blieb bis dato aber aus. Noch heute dominiert in den USA jener Rechtstyp, der die Trennung von Staat und Kirche vorschreibt<sup>49</sup>. Gleichwohl stellten religiöse Gruppierungen zunehmend die strikte verfassungsrechtliche Auslegung des Trennungsprinzips in Frage. Aus deren Sicht verbirgt sich hinter dem weltanschaulich-neutralen Staat eine Art „Säkularreligion“, die gegen das ihnen zugestandene Recht auf negative Religionsfreiheit verstößt. Die Hinter- bzw. Infragestellung des Trennungsarrangements ist Teil einer seit Mitte des 20. Jahrhunderts in den USA geführten Debatte, die man – unter Verwendung eines zeitgenössischen Terminus – auch als „Religionspolitik“<sup>50</sup> beschreiben kann. Dabei geht es unter anderem

45 *Rau*, Hans Arnold: Demokratie und Republik. Tocquevilles Theorie des politischen Handelns. Würzburg 1981, 46.

46 *De Tocqueville*, Demokratie (wie Anm. 4), 343 und 327.

47 *Mayer*, Jacob B.: Tocqueville und sein Werk. In: *De Tocqueville, Demokratie* (wie Anm. 4), 7–13, 13.

48 Vgl. oben (Anm. 7).

49 *Chaves*, Mark / *Cann*, David E.: Regulation; Pluralism, and the Religious Market Structure. Explaining Religion's Vitality. In: *Rationality and Society* 4, 1992, H. 3, 272–290, 284. Auf einer Neun-Punkte-Skala [0 = Trennung; 9 = Verflechtung] bekommen die USA als einzige von 19 untersuchten westlichen Demokratien den Wert 0 zugewiesen.

50 Nach einer Definition von Willems zählen hierzu „alle jene politischen Prozesse und Entscheidungen in denen die religiöse Praxis von Individuen einschließlich ihrer kollektiven Ausdrucksformen sowie der öffentliche Status, die Stellung

um folgende normative Grundsatzfragen: „Was ist ‚religiös‘ und was ist ‚säkular‘?“<sup>51</sup> und „Wo liegt die Grenze zwischen ‚öffentlich‘ und ‚privat‘?“<sup>52</sup>

Der Rechtfertigungsdruck, dem sich das institutionelle Arrangement der Staat-Kirchen-Beziehungen seit den 1940er Jahren ausgesetzt sah, erklärt sich zum einen durch die verstärkte Einwanderung von Nichtprotestanten, welche zur zunehmenden Heterogenisierung der religiösen Landkarte beitrug und Zweifel an dem von den Gründervätern tradierten Selbstverständnis der USA als christlich-protestantische Nation aufkommen ließ. Zum anderen befürchteten viele Religionsgemeinschaften, der in Zeiten des „New Deal“ weiter expandierende Gestaltungs- und Regulierungsanspruch der Bundesregierung führe zu einer massiven Beeinträchtigung ihrer Autonomie. Während die Staat-Kirchen-Konflikte im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch weitgehend auf einzelstaatlicher Ebene ausgefochten wurden, rückten sie im Jahre 1940 erstmalig in den breiten Fokus des nationalen Interesses<sup>53</sup>. Ausschlaggebend war die Neuauslegung des ersten Verfassungszusatzes durch das Oberste Bundesgericht, das fortan auch die Einzelstaaten dazu anhielt, die Bestimmungen des „First Amendment“ einzuhalten.

---

und die Funktionen von religiösen Symbolen, religiösen Praktiken und Religionsgemeinschaften in politischen Gemeinwesen geregelt werden.“ *Willems, Ulrich*: Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1999. Die politische Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften. In: Ders. (Hg.): Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949–1999. Opladen 2001, 137–162, 137.

51 In den 1950er Jahren sah der Soziologe Will Herberg folgendes Paradoxon für gegeben an: Der religiöse Alltag in den USA kombiniere „pervasive secularism with mounting religiosity“. Zitiert nach: *Moore, Laurence R.*: „religion“. In: *Fox, Richard W. / Kloppenborg, James T.*: A Companion to American Thought. Cambridge 1995, 579–581, 581.

52 Zum heutigen Stand der Debatte: *McConnell Michael W. / Garvey, John H. / Berg, Thomas C.*: Religion and the Constitution. New York 2006 sowie *Willems, Ulrich*: Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion. In: *Minkenber, Michael / Willems, Ulrich* (Hg.): Politik und Religion. PVS-Sonderheft 33, 2002, 88–112.

53 *Wald, Kenneth*: Religion and Politics in the United States. New York 1987, 116.

Das ihnen auferlegte Verbot der öffentlichen Förderung von Kirchen und deren Einrichtungen hatte weit reichende Konsequenzen, denn es tangierte die von christlich-protestantischen Moralvorstellungen durchdrungenen Rechtsordnungen zahlreicher Einzelstaaten. Rein faktisch zeitigte die Neuauslegung des ersten Verfassungszusatzes eine geringfügige Wirkung: Zum einen blieben die einzelstaatlichen Rechtsordnungen in den 1940er bzw. 1950er Jahren von einem grundlegenden Wandel in Form einer rechtlichen Säkularisierung noch verschont<sup>54</sup>. Zum anderen blieb das ebenfalls durch die Neuauslegung des „First Amendment“ auf die einzelstaatliche Ebene übertragene Verbot der öffentlichen Verwendung religiös-konfessioneller Symbole durch öffentliche Institutionen und deren Repräsentanten nahezu unbeachtet<sup>55</sup>. Gleichwohl pochten religiöse Minderheiten zunehmend auf ihr Recht, den eigenen Glauben frei, d. h. geschützt vor dem Einfluss der Mehrheitskirchen (z. B. durch Befreiung von dem Morgengebet im Schulunterricht) sowie ohne staatliche Beeinträchtigung (z. B. mit der Erlaubnis, religiöse Symbole während des Militärdienstes zu tragen) praktizieren zu können und wandten sich fortan an die Adresse des Supreme Court<sup>56</sup>. Dessen Rechtssprechung hinsichtlich der Ausgestaltung der Staat-Kirche-Beziehungen in der Periode zwischen 1945 und 1975 lässt

---

54 Der Supreme Court intervenierte erstmalig im Jahr 1948 und erklärte – in Berufung auf den ersten Verfassungszusatz – einen schulbehördlichen Erlass des Staates Illinois für verfassungswidrig. Ansonsten machte das Gericht von dem ihm zugestandenem Recht des „judicial review“, das ihm ein auf Eigeninitiative beruhendes Prüfungsrecht aller einzelstaatlichen Gesetze auf Verfassungskonformität ermöglicht, keinen Gebrauch. Ebd., 117.

55 Der Bibellektüre an öffentlichen Schulen lag weiterhin die protestantische King-James-Bibel zugrunde. Kreuze und Krippen wurden auf öffentlichen Plätzen mit Steuergeldern errichtet, und in den Gerichtssälen blieb der Aushang der „Zehn Gebote“ unangetastet. Brocker, Manfred: Das Verhältnis von Politik und Religion im zeitgenössischen amerikanischen Liberalismus. Kommentar zu Clemens Kauffmann. In: Walther, Manfred (Hg.): Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes. Baden-Baden 2004, 294.

56 Vgl. die Studie von Way, Frank / Burt, Barbara J.: Religious Marginality and the Free Exercise Clause. In: American Political Social Science Review 77, 1983, 652–665. Deren Analyse kommt zu dem Befund, dass der Supreme Court mehrheitlich zugunsten der religiösen Minderheiten und zuungunsten des Staates entschied.

sich nach Kenneth Wald als „widening [the] wall of separation“, als striktere Trennung von religiöser und öffentlicher Sphäre, charakterisieren<sup>57</sup>.

In den 1960er und 1970er Jahren entsprach das Gericht als „Motor der gesellschaftlichen Veränderung“<sup>58</sup> den Klagen liberaler Bürgerbewegungen, die in der von religiösen Moralvorstellungen durchdrungenen Rechtsordnung eine Beeinträchtigung ihrer positiven Freiheit zur individuellen Lebensführung sahen und sich für ein individualistisches Freiheitsverständnis einsetzten. Als Reaktion auf die mit der soziokulturellen Liberalisierung einhergehenden Detraditionalisierungs-, Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse zogen konservative Protestanten es vor, den Rückzug aus der, so ihre Sicht, säkular-anarchischen Gesellschaft<sup>59</sup> anzutreten und sich auf ein religiös geordnetes, Stabilität und Rückhalt garantierendes Leben innerhalb ihrer nach außen hin abgegrenzten Kirchengemeinde zu beschränken. Doch auch das kirchliche Innenleben konnte sich der Normenflut des durch die wohlfahrtsstaatlichen „Great-Society“-Programme weiter gestärkten Leviathan nicht entziehen<sup>60</sup>. Im Zuge der Präsidentschaftskandidatur des Demokraten James Earl Carter, einem „wiedergeborenen Christen“, erfolgte die Politisierung des konservativen Protestantismus in Gestalt der „Christian Right“<sup>61</sup>, die

57 Wald, Religion (wie Anm. 53), 116.

58 Brocker, Manfred: „Ein Kampf der Kulturen“? – Protestantischer Fundamentalismus und politischer Liberalismus in den USA. In: Waas, Lothar R.: Politik, Moral und Religion. Gegensätze und Ergänzungen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf Ballestrem. Berlin 2004, 129–151, 134.

59 „Vietnam“ und „Watergate“ wurden als Indikator eines durch die Reform- und Protestbewegungen ausgelösten moralischen Verfalls gedeutet und verstärkten die Abkehr vom politischen Establishment.

60 Von den gesetzlichen Verordnungen demokratischer Regierungen waren kirchliche Einrichtungen wie Radiosender, Privatschulen und Colleges betroffen. Vgl. Brocker, Manfred: Die christliche Rechte in den USA. In: Minkenberg / Willems (Hg.): Politik (wie Anm. 52), 256–278, 262.

61 Die „Christian Right“ lässt sich als „Bewegung“ verstehen, „die die moderne gesellschaftliche Entwicklung der USA negiert und eine Rückkehr zur Ur-Demokratie, zu individueller Unabhängigkeit von staatlichen Ordnungsvorstellungen, zu traditionellen Gemeinschaftsformen, sowie zu religiös geprägten amerikanischen Werten postuliert. Sterr, Martin: Lobbyisten Gottes. Die Christian Right in den USA von 1980 bis 1996. Zwischen Aktion, Reaktion und Wandel. Berlin 1999, 21.

sich das Ziel setzte, die protestantische „Leitkultur“ der USA wieder herzustellen. Da Carter die säkular-liberale Politik seiner Vorgänger fortsetzte, entschlossen sich die „Christian-Right“-Organisationen, ihr wählerstimmenmobilisierendes Netz so genannter „Grass-roots“-Gemeinschaften fortan in den Dienst der Republikaner zu stellen<sup>62</sup>. Die Reagan-Administration hielt sich ihrerseits aber zurück, die missionarisch und zu vage formulierten Forderungen der Bewegung in ihre „konservative Revolutions-Agenda“<sup>63</sup> zu integrieren. In Kombination mit einer Reihe anderer Faktoren leitete die stiefmütterliche Behandlung von Seiten der „Grand Old Party“ das vorläufige Ende des politischen Engagements der „Christlichen Rechten“ gegen Ende der 1980er Jahre ein<sup>64</sup>.

Der „(Neuen) Christlichen Rechten“ war weitaus mehr Erfolg beschieden. Sie flankierte ihre Hauptforderung nach einer „Re-Christianisierung“ der USA durch das Aufgreifen familien- und sozialpolitischer Themen und erkannte, dass es in dem „fragmentierten“ politischen System der USA unerlässlich ist, breite Koalitionen auf allen staatlichen Ebenen zu schmieden<sup>65</sup>. Die Selbstbeschränkung auf gemäßigte Forderungen erhöhte die Akzeptanz in der Öffentlichkeit, verbesserte die Zusammenarbeit mit anderen konservativen Gruppen und ermöglichte es der Bewegung darüber hinaus, ihren Status als unverzichtbares Wählerreservoir der Republikaner zu zementieren und in deren Politikformulierung mit einbezogen zu werden<sup>66</sup>. Dabei muss betont werden, dass weder die „alte“ noch die „neue“ Organisationsgeneration der „Christliche

62 Ebd., 185. Die G. O. P gewann neben den ursprünglich für die Demokraten optierenden Evangelikalen auch die Gunst anderer religiös motivierter Wählerschichten. Als Folge dieser Allianz dominierten die Republikaner fortan die Südstaaten, was ihnen die Mehrheit im Kongress einbrachte.

63 Zu dem weit ausgefächerten Spektrum der „konservativen Revolution“ und ihren Protagonisten: *Leggewie*, Claus: *America First? Der Fall einer konservativen Revolution*. Frankfurt a. M. 1997.

64 Zu den Gründen des Scheiterns: *Brocker*, Manfred: *Protest-Anpassung-Etablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA*. Frankfurt a. M / New York 2004, 110–116.

65 *Brocker*, Rechte (wie Anm. 60), 268.

66 Vgl. *Shields*, Jon A.: *Between Passion and Deliberation. The Christian Right and Democratic Ideals*. In: *Political Science Quarterly* 122, 2007, 91–113.

Rechten“ das Ziel verfolgte, eine Theokratie zu errichten<sup>67</sup>. Die politischen Spielregeln achtend, setzten sie vielmehr auf gezieltes „Lobbying“ und forderten die Dezentralisierung und Rückübertragung von Entscheidungskompetenzen auf die Einzelstaaten. Durch ihre „Mobilisierungs- und Registrierungstätigkeit“ auf lokaler Ebene ist die in jüngster Zeit immer selbstbewusster auftretende „(Neue) Christliche Rechte“ nicht nur zu einem Partner, sondern vielmehr auch zum politischen Gegner der Republikaner avanciert<sup>68</sup>. Von einer Reihe lokaler Erfolge einmal abgesehen, scheiterte sie dennoch an dem Versuch, ihre zentralen religionspolitischen Forderungen mittels der von ihr im Präsidentschaftswahlkampf 2004 unterstützten „Grand Old Party“ auf nationaler Ebene durchzusetzen: Das Gebet an öffentlichen Schulen bleibt verboten und Abtreibungen sind weiterhin legal<sup>69</sup>.

#### 4. Trennung und Religiosität

Welchen Einfluss übt das Trennungsarrangement auf die Religiosität der amerikanischen Bevölkerung aus? Im Falle der USA kann man von einer insgesamt sehr religiösen Bevölkerung sprechen: 48% sind repräsentativen Umfragen zufolge der Ansicht, es sei für sie „very important“, Christ zu sein; weitere 15% gaben an, dies für „fairly important“ zu betrachten<sup>70</sup>. Friedrich Wilhelm Graf verweist ferner auf den angeblich „signifikanten Trend“, „dass [die] Religion in den USA seit über dreißig Jahren kontinuierlich wächst“<sup>71</sup>. Dieser Auf-

67 Brocker, Protest (wie Anm. 64), 321.

68 Vgl. *Djupe*, Paul A. / *Neiheisel*, Jacob R.: Christian Right Horticulture: Grassroots Support in a Republican Primary Campaign. In: *Politics and Religion* 1, 2008, 55–84, 60f. Zu den kulturellen, theologischen wie auch institutionellen Faktoren, welche einen solchen Politwechsel erschweren bzw. verhindern vgl. *Jelen*, Ted G.: Religion and Politics in the United States. Persistence, Limitations, and the Prophetic Voice. In: *Social Compass* 53, 2006, H. 3, 334–338.

69 Vgl. *Green*, John C. / *Rozell*, Mark J. / *Wilcox*, Clyde: In the Values Campaign? The Christian Right and the 2004 Elections. Washington D. C. 2006.

70 Daten des *General Social Survey 2004*, [http://www.thearda.com/quickstats/qs\\_48.asp](http://www.thearda.com/quickstats/qs_48.asp) [letzter Abruf: 18.12.2008].

71 *Graf*, Friedrich Wilhelm: Die Vervielfältigung Gottes. In: *NZZ*, 3.12.2004, <http://www.nzz.ch/2004/12/03/fe/page-article9ZU7Z.html> [letzter Abruf: 14.1.2009].

fassung entsprechend entwickelte eine Gruppe amerikanischer Sozialwissenschaftler in den 1990er Jahren ein angebotsorientiertes Religionsmodell: Unter den Bedingungen einer staatlichen Deregulierung von Religion, so ihre Grundannahme, konkurrieren gleichrangige Kirchen als religiöse „Dienstleister“ um die Gunst ihrer „Kunden“. Der religiöse Wettbewerb stimuliere das Interesse der Menschen an den sich anbietenden Kirchen und stärke somit die religiöse Vitalität der Bevölkerung<sup>72</sup>. Daraus wird die These abgeleitet, dass erst die postindustrielle Moderne mit der ihr eigenen Ausgestaltung der Religionsfreiheit und der erweiterten „wall of separation“<sup>73</sup> eine Revitalisierung der Religion möglich machte. Die Anhänger dieser These verweisen dabei auf einen verstärkten Trend zur religiösen Individualisierung<sup>74</sup>. Seit den 1960er Jahren haben die großen protestantischen „Mainline“-Kirchen zunehmend Mitglieder an sektiererische Kleinkirchen verloren<sup>75</sup>. Weiteren Zulauf erhielt der „mystische“ Kirchentyp, der sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts zu einer „Hauptform“ der Religiosität in den USA herausgebildet hat und dadurch gekennzeichnet ist, dass er dem Einzelnen – stärker als bei den Sekten und ihrer Neigung zur kollektiven Disziplinierung ihrer Mitglieder – eine absolute Priorität gegenüber seiner Religionsgemeinschaft zugesteht<sup>76</sup>.

---

72 *Iannaccone*, Laurence: The Consequences of Religious Market Structure. *Adam Smith and the Economics of Religion*. In: *Rationality and Society* 3, 1991, 156–177. Als Modifikation der Arbeit von *Iannaccone* vgl. *Chaves / Cann*, Regulation (wie Anm. 49).

73 Vgl. oben (Anm. 57).

74 Es gilt zu berücksichtigen, dass der religiöse Individualismus ein uramerikanisches Phänomen darstellt. So z. B. Thomas Jeffersons Ausspruch: „Ich bin selbst eine Sekte“. Zitiert nach *Bellah u. a.*, *Gewohnheiten* (wie Anm. 21), 269.

75 *Putnam*, Robert D.: *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York 2000, 76. Zur Entwicklung des religiösen Pluralismus in den USA: *Eck*, Diana: *A New Religious America. How a „Christian Country“ has become the world’s most religiously diverse nation*. San Francisco 2001.

76 *Bellah u. a.*, *Gewohnheiten* (wie Anm. 21), 280. Nach Ernst Troeltsch gibt es drei religionsgemeinschaftliche Idealtypen: 1. „Kirche“, 2. „Sekte“ und 3. „Mystizismus“ oder „religiöser Individualismus“. *Troeltsch*, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (= GS I). Tübingen 1912.

Unbestritten ist, dass die „Individualisierung“ der religiösen Einstellungen einerseits sowie die einwanderungsbedingte ethnisch-kulturelle Pluralisierung andererseits zu einer Umverteilung der religiösen Marktanteile geführt haben. Daraus aber auf eine – verglichen zur Mitte des 20. Jahrhunderts – verstärkte Religiosität der US-Amerikaner zu schließen, einer Vergrößerung des religiösen Marktes, ist ein Fehlschluss – im Gegenteil: Das Meinungsforschungsinstitut *Gallup* hat auf Basis eigener Repräsentativumfragen im Jahre 2002 festgestellt, dass der Anteil derjenigen Befragten, die angaben, dass der Faktor „Religion“ in ihrem Leben „sehr wichtig“ sei, von 75% im Jahr 1952 auf ungefähr 60% im Jahre 1999 abgesunken ist<sup>77</sup>. In dieses Bild reihen sich die Wahlanalysen zur Präsidentschaftswahl 2004 ein, in deren Vorfeld – gerade in Europa – die Meinung kursierte, die Amerikaner seien ein noch religiöseres Volk geworden und würden daher Amtsinhaber Bush, dem „wiedergeborenen“ Christen, eine zweite Amtszeit bescheren. Diese „Mär von der Moral“ ist jedoch eindeutig widerlegt worden<sup>78</sup>.

##### 5. Religion und Gemeinsinn

Die Vereinigten Staaten pflegen eine staatskritische Tradition, die vom Obersten Gerichtshof in jüngerer Vergangenheit erneut bekräftigt wurde. Das Wesen der Verfassung bestehe nämlich darin, so das Gericht, „to protect the people from the State, not to ensure that the State protect[s] them from each other“<sup>79</sup>. Aus diesem Grund gibt es in den USA auch keinen „Welfare State“ nach kontinental- oder nordeuropäischem Muster. Karitative und kulturelle Dienstleistungen sind privatisiert und werden mitunter von religiösen Wohl-

<sup>77</sup> *Gallup-poll*, [www.gallup.com/poll/indicators/indreligion.asp](http://www.gallup.com/poll/indicators/indreligion.asp) [letzter Abruf: 10.11.2002].

<sup>78</sup> *Kornelius*, Bernard: Die Mär von der Moral. In: SZ, 15.12.2004, <http://www.sueddeutsche.de/politik/682/354512/text/> [letzter Abruf: 16.1.2009]. Vgl. weiter: *The Pew Research Center*: Religion and the Presidential Vote. Bush's Gains Broad-Based. Vote, <http://people-press.org/commentary/display.php3?AnalysisID=103> [letzter Abruf: 14.1.2009].

<sup>79</sup> *San Antonio Independent School District vs. Rodriguez*, 411 U.S. 1, 59 (1973). Zitiert nach *Offé*, Claus: Selbstbetrachtungen aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten. Frankfurt a. M. 2004, 51 f.

fahrtsorganisationen getätigt. Von dieser assoziativen Praktik war auch Max Weber begeistert, als er die USA im Jahr 1904 bereiste. Wie Tocqueville vor ihm, warnte auch Weber vor dem staatlich-bürokratischen Eingriff in die gesellschaftliche Selbstorganisation<sup>80</sup>. Trotz „New Deal“ und „Great Society“ hat sich das von Tocqueville und Weber prognostizierte Ende der sozialen Selbstorganisation nicht bewahrt, denn noch heute dominiert das bürgerliche Misstrauen gegenüber einer bundesstaatlichen Sozialpolitik<sup>81</sup>. In seiner Amerika-Studie untersuchte der Soziologe Robert Putnam u. a. den „Sozialkapital“<sup>82</sup> bildenden Beitrag der Religionsgemeinschaften und ihre Rolle als zivilgesellschaftliche Institutionen<sup>83</sup>. Dabei unterscheidet er zwischen „bridging“ und „bonding social capital“: Während das überbrückende Kapital allen Gesellschaftsmitgliedern als Kollektivgut zur Verfügung gestellt wird, bleibt die „Bonding“-Variante als selektives Gut auf den inneren Kreis der Gemeindemitglieder beschränkt. Besorgt weist er darauf hin, dass die Kollektivgüter generierenden „Mainline“-Kirchen zunehmend Mitglieder verlieren, während die sektiererischen Kleinkirchen mit ihrer binnenorientierten Organisationsstruktur verstärkt Mitglieder an sich binden. Diese „Closed-shop“-Gemeinschaften schotten sich von ihrem gesellschaftlichen Umfeld ab, gewähren wenig „überbrückendes Kapital“ und praktizieren damit jenen gesellschaftlich destabilisierenden „Individualismus“, vor dem Tocqueville seiner

---

80 Zum Amerika-Besuch Max Webers: *Kallscheuer*, Otto: Askese und Freiheit, FASZ, 31.10.2004, 13.

81 Noch in seiner ersten Amtszeit scheiterte Präsident Clinton in seinem groß angekündigten Bestreben, eine umfassende staatliche Sozialreform durchzusetzen.

82 Unter „social capital“ versteht Putnam ein reziprokes, auf Vertrauen und Solidarität basierendes zwischenmenschliches Beziehungsgeflecht, das eine „Gesinnung des Miteinanders“ (Rousseau) schafft: Der einzelne erhält materielle und immaterielle Hilfe und zahlt das in ihn investierte „Kapital“ an die „community“ wieder zurück und trägt somit dazu bei, dass der „Kapitalfluss“ neben der eigenen auch die kollektive „Produktivität“ steigert. *Putnam*, Bowling (wie Anm. 75), 18–22.

83 In den kommunitaristischen Demokratiekonzeptionen wird der Faktor „Religion“ als gemeinschaftliches Mobilisierungselement gewürdigt. Vgl. *Haus*, Michael: Ort und Funktion der Religion in der zeitgenössischen Demokratietheorie. In: Minkenberg / Willems (Hg.), Politik (wie Anm. 52), 45–67, 45.

Zeit warnte und für dessen Bekämpfung er die Religionsgemeinschaften vorsah<sup>84</sup>. Putnams Diagnose von einem grundsätzlichen Niedergang sozial engagierter Religiosität und einer dadurch entstandenen Lücke bei der Bewältigung sozialer Probleme erweist sich jedoch als nicht haltbar. Im Bereich der sozialen Wohltätigkeit ist eine verringerte Unterstützungsbereitschaft der US-Amerikaner sowohl bei der aktiven Mitarbeit als auch bei der Spendenbereitschaft nicht festzustellen<sup>85</sup>. Die Amerikaner sind also weiterhin zivilgesellschaftlich aktiv und interessieren sich für ihr soziales Umfeld. Der gesellschaftliche Zusammenhalt ist stark ausgeprägt und wird von Seiten einer konfessionslosen „Religion“ weiter gefördert.

#### 6. Zivilreligion als „heilsames Joch“<sup>86</sup>

Ungeachtet des geltenden Trennungsprinzips verfügen die USA über eine „Civil Religion“, eine öffentlich-religiöse Dimension, die sich auf eine Reihe von Überzeugungen, Symbolen und Ritualen gründet<sup>87</sup> und dem politischen Gemeinwesen einen religiös legitimierte „Sinneshorizont“ verleiht<sup>88</sup>. Angesichts der heutigen Viel-

84 Vgl. *Putnam*, Bowling (wie Anm. 75), 24. Zu den günstigen Voraussetzungen, die es in den USA möglich machen, eine religiöse Subkultur zu errichten: *Bruce*, Steve: *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford 1999, 130–158.

85 *Murswieck*, Axel: „Gesellschaft“. In: Lösche, Peter / von Loeffelholz, Hans-Dietrich (Hg.): *Länderbericht USA. Geschichte. Politik. Wirtschaft. Gesellschaft. Kultur* (BPB-Lizenzausgabe). Bonn 2004, 680–686. Seit 2001 wird das soziale Engagement der Religionsgemeinschaften von Seiten der Bush-Administration offiziell gefördert: Mit den „faith-based and community initiatives“ sollen insbesondere religiöse Einrichtungen im Wohlfahrtsbereich unterstützt werden. Vgl. *Black*, Douglas A. / *Koopman*, Douglas L. / *Ryden*, David K.: *Of Little Faith, The Politics of George W. Bush's Faith-Based Initiatives*. Washington D. C. 2004.

86 Vgl. oben (Anm. 35).

87 Der Begriff „Zivilreligion“ findet seinen Ursprung in dem „contrat social“ von Jean-Jaques Rousseau. Robert N. Bellah hat den Begriff in den 1960er Jahren aufgegriffen und auf die USA übertragen: *Bellah*, Robert N.: *Civil Religion in America*. In: *Daedalus* 96, 1967, 1–21. Die folgenden Entlehnungen beziehen sich auf die neun Seiten umfassende Wiederauflage seines Essays, [http://www.robertbellah.com/articles\\_5.htm](http://www.robertbellah.com/articles_5.htm) [letzter Abruf: 14.1.2009].

88 *Schieder*, Rolf: *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Gütersloh 1987, 21.

zahl von weit über einhundertdreißig in den USA gezählten Religionsgemeinschaften stellt sich zunächst die Frage nach der Vereinbarkeit von Zivilreligion und Religionsfreiheit<sup>89</sup>: Im Unterschied zu Rousseaus „religion civile“ handelt es sich bei der amerikanischen Zivilreligion um einen „nichtbekenntnispflichtigen“ (Hermann Lübke)<sup>90</sup> „Ordnungsglauben“, der parallel zu dem übrigen konfessionellen „Heilsglauben“ existiert<sup>91</sup>. Die Zivilreligion ist weder eine quasi-religiöse „politische Religion“<sup>92</sup> noch kann man sie als eine „Schwundstufenreligion“<sup>93</sup>, verstanden als eine bloße Sakralisierung von Verfassungswerten, bezeichnen. Sie bietet den Amerikanern vielmehr die Möglichkeit, ein kollektives Identitätsgefühl zu pflegen und sich als eine auserwählte („city upon a hill“) und unter göttlicher Anweisung handelnde Nation zu verstehen<sup>94</sup>. Die Kritiker eines solchen, im nationalen Treueid („pledge of allegiance“) seit 1954 explizit genannten Gottesbezugs („nation under god“), sehen darin aber einen Verstoß gegen den ersten Verfassungszusatz und nehmen den im öffentlichen Alltag allgegenwärtigen Eid zum Anlass, auf die Exklusion stiftenden Nebenwirkungen dieses zivilreligiösen Rituals gegenüber Atheisten wie auch religiösen Minderheiten, z. B. Zeugen Jehovas, hinzuweisen<sup>95</sup>.

89 *Vögele*, Wolfgang: Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft. In: Schieder (Hg.): Religionspolitik (wie Anm. 5), 184–188, 186.

90 Bei Rousseau hat sich jeder Bürger der „civile religion“ zu unterwerfen. Vgl. *Schieder*: Religion (wie Anm. 88), 52.

91 *Brocker*, Manfred: Zivilreligion – missionarisches Sendungsbewusstsein – christlicher Fundamentalismus? Religiöse Motivlagen in der (Außen-)Politik George W. Bushs. In: *Zeitschrift für Politik* 50, 2003, H. 2, 119–143, 122.

92 Zur „Politischen Religion“: *Maier*, Hans: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. In: Jesse, Eckhard (Hg.): Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung (BPB-Lizenzausgabe). Bonn <sup>2</sup>1999, 118–134.

93 *Lübke*, Hermann: Zivilreligion. Definitionen und Interessen. In: Schieder (Hg.): Religionspolitik (wie Anm. 5), 23–35, 31.

94 *Pierard*, Richard: „civil religion“. In: *Wersich* (Hg.): USA-Lexikon (wie Anm. 19), 158–159.

95 *Kao*, Grace Y. / *Copulsky*, Jerome E.: The Pledge of Allegiance and the Meanings and Limits of Civil Religion. In: *Journal of the American Academy of Religion* 75, 2007, H. 1, 121–149.

Heinz Kleger zufolge verbindet die Zivilreligion vier Ebenen des amerikanischen Gemeinwesens<sup>96</sup>: 1. die Ebene des individuellen Alltagsverhaltens der Bürger; 2. die Ebene des eigenen Geschichtsbewusstseins; 3. die Ebene der (christlichen) Religion sowie 4. die Ebene des politischen Systems.

Ad 1. Die Zivilreligion repräsentiert jene religiöse Vitalität und Vielfalt, die in der amerikanischen Gesellschaft tatsächlich gelebt wird<sup>97</sup>.

Ad 2. Sie rekurriert auf zentrale historische Ereignisse und stellt diese als „gottgewollt“ dar – die Entstehungsgeschichte der USA wird z. B. anhand der puritanischen Idee des „American Israel“ sakralisiert: „The revolution [...] was seen as the final act of the Exodus from the old lands from across the waters. The Declaration of Independence and the Constitution were the sacred scriptures and Washington the divinely appointed Moses who led his people out of tyranny.“<sup>98</sup>

Ad 3. Die zivilreligiöse Rhetorik wurde von den ersten Präsidenten des Landes geprägt und weist daher eine Reihe biblischer Termini auf. Noch heute gehören christliche Begriffe und Redewendungen zum zivilreligiösen Vokabular<sup>99</sup>.

Ad 4. Die Zivilreligion ist im politischen System fest verankert und findet in dem Präsidenten ihr medienwirksames Sprachrohr. In seiner „inaugural adress“<sup>100</sup> greift der Präsident als „Chief Preacher“ und „Hirte der Nation“ auf zivilreligiöse Traditionsbestände und Riten zurück und bringt die in den USA gelebte Religiosität öffentlich zum Ausdruck. Er erinnert die Amerikaner an gemeinsame Wert- und Idealvorstellungen (Freiheit, Chancengleichheit, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie) und legt dabei den „moralischen

---

96 Kleger, *Zivilreligion* (wie Anm. 5), 62.

97 Lübke, *Zivilreligion* (wie Anm. 93), 31.

98 Bellah, *Civil Religion* (wie Anm. 87), 4.

99 *Ebd.*, 9. Aus Rücksicht auf die religiöse Vielfalt gilt ansonsten das Gebot, bekenntnisspezifische Termini aus der zivilreligiösen Sprache auszuklammern.

100 Vergleicht man die Einführungsreden, so fällt auf, dass sie alle – von Washington bis Bush jr. – eine bemerkenswerte Ähnlichkeit und „Ritensicherheit“ vorweisen. Lübke: *Zivilreligion* (wie Anm. 93), 31.

Maßstab“ fest, an dem die Bürger das politische Handeln der Administration messen sollen<sup>101</sup>. Das politische Potential der Zivilreligion manifestiert sich gerade in ihrer Fähigkeit zur Mobilisierung<sup>102</sup>. In Zeiten schwerer Herausforderungen stärkt sie den nationalen Zusammenhalt und dient zur Rechtfertigung außenpolitischer Unternehmungen<sup>103</sup>. Für die Amerikaner scheint die Zivilreligion unverzichtbar zu sein<sup>104</sup>. Dies dürfte wiederum die Tatsache erklären, weshalb auch der letztlich unterlegene demokratische Präsidentschaftskandidat, Senator John F. Kerry, im Wahlkampf des Jahres 2004 sich eines moralischen „framings“ bediente, das sich nicht wesentlich von der zivilreligiösen Rhetorik seines republikanischen Kontrahenten unterschied<sup>105</sup>. Zwei Jahre später sollten die Republikaner andererseits die Erfahrung machen, dass ein Wiederaufgreifen dieser Wahlkampfstrategie nicht ohne weiteres zum Erfolg führt<sup>106</sup>.

---

101 *Brocker*, Zivilreligion (wie Anm. 91), 143.

102 Vgl. *Lübbe*, Hermann: Der neue Groß-Terror und die Gebete des amerikanischen Präsidenten. In: Walter, Manfred (Hg.): Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes. Baden-Baden 2004, 361–368, 363.

103 Als jüngere Beispiele dienen die anlässlich der Terroranschläge vom 11. September 2001 abgehaltenen multi-konfessionellen Trauerfeiern, auf denen Präsident Bush in zivilreligiöser Sprache an die nationale Einheit appellierte. Vgl. *Silk*, Mark: The Civil Religion Goes to War. In: Religion in the News 4, 2001, H. 3, [http://caribou.cc.trincoll.edu/depts\\_csrp/RINVol4No3/civil%20religion.htm](http://caribou.cc.trincoll.edu/depts_csrp/RINVol4No3/civil%20religion.htm) [letzter Abruf: 14.1.2009]. Zum anderen berief sich derselbe Präsident auf das amerikanische Sendungsbewusstsein, um seine Irak-Politik „zivilreligiös“ zu rechtfertigen und um weitere Unterstützung im eigenen Land zu werben. Vgl. *Brocker*, Zivilreligion (wie Anm. 91), 140.

104 Die Kosten für die zweite Amtseinführungsfeier von Präsident Bush betragen rund vierzig Millionen US-Dollar. Laura Bush, die Gattin des Präsidenten, rechtfertigte diesen hohen Aufwand mit folgenden Worten: „Diese Zeremonien sind ein wichtiger Bestandteil unserer Geschichte“. Zitiert nach: *Müller*, Peter: Spektakel für 40 Millionen Dollar, in: *WamS*, 16.12.2005.

105 *Spielvogel*, Christian: „You know where I stand“: Moral Framing of the War on Terrorism and the Iraq. War in the 2004 Presidential Campaign. In: *Rhetoric & Public Affairs* 8, 2005, H. 4, 549–570.

106 *Jacobson*, Gary C.: Referendum. The 2006 Midterm Congressional Election. In: *Political Science Quarterly* 122, 2007, H. 1, 14f.

### 7. Schlussbetrachtung.

Im Rahmen dieses Beitrags wurde versucht, die historischen Entwicklungslinien der Staat-Kirchen-Beziehungen in den USA nachzuzeichnen. Rückblickend bleibt festzuhalten, dass die von Alexis de Tocqueville in den 1830er Jahren beobachtete Abgrenzung von kirchlichen und weltlichen Angelegenheiten einen entscheidenden Anteil an der Festigung der amerikanischen Nation hatte und dieser ein „französisches“ Schicksal ersparte. Flankiert durch das Recht der freien Religionsausübung blieben interkonfessionelle Machtkämpfe auch in der Folgezeit, in der sich die religiöse Landkarte der USA stark heterogenisierte, weitgehend aus. Erst gegen Mitte des 20. Jahrhunderts wurde die „Trennungswand“ von Seiten des Obersten Gerichtshof an die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse angepasst und erweitert. Von den zentralstaatlichen Eingriffen in das selbstorganisierte Kirchenleben genötigt, betrat der aus öffentlichen Bereichen verdrängte konservative Protestantismus in Gestalt der „Christian Right“ das politische Parkett und versuchte mehr oder weniger vergeblich, die von ihm geprägte traditionelle Leitkultur der USA wiederherzustellen. Seine Einverleibung in das politische System verhinderte eine Art „Kulturkampf“ und machte die Bewegung zum Wasserträger der Republikanischen Partei. Auf lokaler Ebene ist der christlich-protestantische Einfluss nach wie vor groß, denn das von Tocqueville heraufbeschworene Herannahen eines „Zeitalter des Unglaubens“ hat sich in den USA nicht bewahrheitet. Die heutigen Verhältnisse geben allerdings auch keinen Anlass, von einem „Zeitalter des Glaubens“ zu sprechen. Tocquevilles Prognose von einer mit dem Fortschreiten des Individualismus einhergehenden Schwächung des selbstorganisierten Assoziationswesens hat sich nur zum Teil bewahrheitet, denn „Big Government“ ist wieder – zumindest bis zum Offenkundigwerden des Ausmaßes der von den USA ausgehenden Weltfinanzkrise im Sommer 2008 – in Misskredit geraten. Was die Amerikaner eint, ist weniger das Vertrauen an vermeintliche Wohltaten aus „Washington“, als vielmehr der Glaube an ihre gemeinsam zelebrierte Zivilreligion – frei nach dem Motto: „In God We Trust“.