



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

Der Glaube im Weißen Haus

**Das Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel der US-Präsidenten von
Franklin D. Roosevelt bis George W. Bush**

Verfasser

M.A. Roman Deininger

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 092 300

Dissertationsgebiet lt.
Studienblatt:

Politikwissenschaft

Betreuerin / Betreuer:

O. Univ. Prof. Peter Gerlich

INHALT

I. Einleitung: George W. Bush und die Nation mit der Seele einer Kirche S. 7

- I.1 Skizze des Forschungsstandes: Autoren mit Agenda S. 12
- I.2 Arbeitsziele und Forschungsfragen S. 17
- I.3 Vorbemerkungen zu Quellen, Methodik und Theorie S. 19
- I.4 Gliederung der Arbeit S. 23

II. Politik, Religion und das amerikanische Selbstverständnis S. 25

- II.1 Das „American Creed“ und die Konstitution nationaler Identität S. 26
- II.2 Eine kurze Geschichte des Religiösen in der amerikanischen Demokratie S. 29
 - 2.1 Die puritanischen Ideen der Erwähltheit und des Bundes S. 29
 - 2.2 Der Weg zu Religionsfreiheit und demokratischem Glauben S. 32
 - 2.3 Die Geburt des Sendungsbewusstseins aus dem Millenialismus S. 39

III. Amerika und die Grenzen der Säkularisierungsthese S. 44

- III.1 Ein transatlantischer Vergleich – ein transatlantischer Graben S. 47
- III.2 Die Säkularisierung und die Ausnahme Amerika S. 50
- III.3 In den Regalen des göttlichen Supermarkts S. 61
- III.4 Schrittmacher der Desäkularisierung: Der Aufstieg der Christlichen Rechten S. 68

IV. Die Zivilreligion und ihr Hohepriester S. 77

- IV.1 Zivilreligion: Karriere eines Begriffs S. 87
 - 1.1 Robert Bellahs Modell der „Civil Religion in America“ S. 80
 - 1.2 Anmerkungen zur Debatte über die Zivilreligion S. 84
- IV.2 Die Funktion des Präsidenten in der Zivilreligion S. 89
- IV.3 Kategorienbildung: Zwei mal zwei Typen der Zivilreligion S. 93
- IV.4 Ein Panorama der Religion im Weißen Haus, 1789-1933 S. 97

V. Quantitative Analyse der Inaugurationsreden von 1933 bis 2005 S. 108

- V.1 Die „rhetorical presidency“ und der Typus der Inaugurationsrede S. 109
- V.2 Untersuchungsraster und Ergebnisse der quantitativen Analyse S. 112
- V.3 Deutung der Ergebnisse S. 122

VI. Die Religion der Präsidenten von Franklin D. Roosevelt bis

Richard Nixon S. 126

VI.1 Franklin D. Roosevelt S. 126

- 1.1 Persönlicher Glaube: *A Very Simple Christian* S. 127
- 1.2 Religion in der Politik: Die religiöse Dimension des „New Deal“ S. 130
- 1.3 Religion in der Rhetorik S. 133
 - Erste Inaugurationsrede 1933: *The Moneychangers of the Temple*
 - Zweite Inaugurationsrede 1937: *Shall We Call This the Promised Land?*
 - Dritte Inaugurationsrede 1941: *The Faith of America*
 - Vierte Inaugurationsrede 1945: *We Shall Not Fail*
 - Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil
- 1.4 Einordnung S. 142

VI.2 Harry S. Truman S. 144

- 2.1 Persönlicher Glaube: Der stille Baptist S. 145
- 2.2 Religion in der Politik: Ein religiöses Bündnis im Kalten Krieg S. 148
- 2.3 Religion in der Rhetorik S. 150
 - Inaugurationsrede 1949: *All Men Are Created In the Image of God*
 - Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil
- 2.4 Einordnung S. 153

VI.3 Dwight D. Eisenhower S. 156

- 3.1 Persönlicher Glaube: Die Taufe des Präsidenten S. 156
- 3.2 Religion in der Politik: *Faith in God and Country* S. 158
- 3.3 Religion in der Rhetorik S. 161
 - Erste Inaugurationsrede 1953: *Man's Long Pilgrimage*
 - Zweite Inaugurationsrede 1957: *Until At Last the Darkness Is No More*
 - Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil
- 3.4 Einordnung S. 165

VI.4 John F. Kennedy S. 167

4.1 Persönlicher Glaube: Ein leidlich guter Katholik S. 167

4.2 Religion in der Politik: *A President Who Happens to Be Catholic* S. 169

4.3 Religion in der Rhetorik S. 173

Inaugurationsrede von 1961: *God's Work Must Truly Be Our Own*

Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil

4.4 Einordnung S. 177

VI.5 Lyndon B. Johnson S. 179

5.1 Persönlicher Glaube: *Naturally Ecumenical* S. 180

5.2 Religion in der Politik: *Evangel of Democracy* S. 183

5.3 Religion in der Rhetorik S. 185

Inaugurationsrede von 1965: *A Covenant With This Land*

Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil

5.4 Einordnung S. 189

VI.6 Richard M. Nixon S. 190

6.1 Persönlicher Glaube: Ein besonderer Quäker S. 191

6.2 Religion in der Politik: Eine Kirche im East Room S. 193

6.3 Religion in der Rhetorik S. 196

Inaugurationsrede von 1969: *With Healing In Its Wings*

Inaugurationsrede von 1973: *Let Us Be Proud*

Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil

6.4 Einordnung S. 202

VII. Schlusswort: Ein Resümee und ein erster Blick auf die Zivilreligion des Barack Obama S. 204

Quellen S. 211

Abstract der Arbeit in Deutsch und Englisch S. 242

Ehrenerklärung zur Anfertigung der Arbeit S. 243

Lebenslauf des Autors S. 244

Dank S. 245

I. Einleitung: George W. Bush und die Nation mit der Seele einer Kirche

Der Amtsantritt des neuen amerikanischen Präsidenten Barack Obama im Januar 2009 wurde in weiten Teilen der Vereinigten Staaten und im überwältigenden Großteil der Welt als Aufbruch in eine neue Ära erlebt. Die sturmumtoste Präsidentschaft von Obamas Vorgänger George W. Bush wird inzwischen, ein halbes Jahr nach der Inauguration des ersten schwarzen Präsidenten, von den meisten Beobachtern nur noch als negatives Gegenbild erinnert. Doch was wird bei nüchterner Analyse bleiben von den acht Jahren, in denen Bush, der Jüngere, im Weißen Haus regierte? Für den Betrachter der amerikanischen politischen Kultur ragt ein Phänomen besonders heraus, das sogar allgemein als kennzeichnend für die Bush-Präsidentschaft gelten kann: die besondere Prominenz der Religion in der Politik. Die auffällig große Rolle des Glaubens wird häufig mit Bushs Biografie erklärt. Der Prediger Billy Graham, so geht die Legende, pflanzte einst, in dessen Lebensmitte, ein Senfkorn des Glaubens in die Seele des George W. Bush. Die Saat hat nach dieser Lesart große Frucht getragen. Aus einem trinkenden Taugenichts wurde ein wiedergeborener Christ und der 43. Präsident der Vereinigten Staaten.

Die private Erlösungsgeschichte Bushs scheint indes eine immense politische Dimension zu haben. Zu Beginn des Jahres 2003 zeigte Bush den unbedingten Willen, das Regime Saddam Husseins im Irak durch eine militärische Intervention zu stürzen. Was war, fragte sich die Welt, der Ursprung dieser fast unheimlichen Entschlossenheit, mit der Bush dem Völkerrecht, den Forderungen internationaler Organisationen und dem Widerstand selbst treuester Verbündeter trotzte. Die Antworten rückten neben sicherheitspolitischen Argumenten ein Motiv in den Vordergrund, das in weiten Teilen der Welt als unerhörte Begründung außenpolitischer Entscheidungen wahrgenommen wurde: die Idee einer religiösen Mission. Bush hatte den Krieg gegen den internationalen Terrorismus, den seine Regierung nach den Anschlägen des 11. September 2001 führte, in die Sprache des Glaubens gekleidet. Unverhüllt beschwor er wieder und wieder die amerikanische Sendung, der Welt Freiheit und Demokratie zu bringen. Am 28. Januar 2003, wenige Wochen vor dem Angriff auf den Irak, den er fast genau ein Jahr zuvor auf der „Achse des Bösen“ verortet hatte¹, sagte Bush in seiner Rede zur Lage der Nation:

¹ George W. Bush: Address Before a Joint Session of Congress On the State of the Union, 29.01.2002 (PPPUS). Die Public Papers of the Presidents of the United States der National Archives sind im Internet zugänglich über das American Presidency Project: <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/>.

*And we go forward with confidence, because this call of history has come to the right country. (...) Americans are a free people who know that freedom is the right of every person and the future of every nation. The liberty we prize is not America's gift to the world, it's God's gift to humanity. We Americans have faith in ourselves, but not in ourselves alone. We do not know - we do not claim to know all the ways of Providence, yet we can trust in them, placing our confidence in the loving God behind all of life, and all of history. May He guide us now.*²

Bushs demonstratives Vertrauen in göttliche Führung und Fügung bildete die Grundlage für ein Urteil, das in Europa und in den liberalen Kreisen der Vereinigten Staaten rasch breiter Konsens wurde. Das deutsche Nachrichtenmagazin *Stern* nannte Bush auf seinem Titel einen „Glaubenskrieger“. Der *Spiegel* überschrieb eine Ausgabe mit der Schlagzeile „Der Kreuzzug des George W. Bush“³ – einen „Kreuzzug“ hatte der Präsident das Vorgehen gegen die Terroristen bei einer Pressekonferenz am 16. September 2001 selbst genannt.⁴ Nahezu alle großen Zeitungen und Zeitschriften auf beiden Seiten des Atlantiks widmeten sich in umfangreichen Artikeln dem Phänomen, das *Newsweek* schlicht „Bush and God“ taufte.⁵ Dutzende populäre Sachbücher beschäftigten sich mit allen Facetten der Religion in Bushs Leben und Politik: dem paulinischen Bekehrungserlebnis im Alter von 40 Jahren; der Nähe des Texaners zur Christlichen Rechten; oder dem verfassungsrechtlich umstrittenen Programm des Präsidenten, Regierungsmittel glaubensgestützten Sozialdiensten zuzuleiten.⁶ Das religiöse Element in der Präsidentschaft Bushs trat auch eine Welle wissenschaftlicher Beiträge los, die aus gegebenem Anlass das komplexe Verhältnis von Politik und Religion in den USA zu erhellen suchten.⁷ Zahlreiche Autoren betonten die Bedeutung der Unterschiede in

² Bush, George W.: Address Before a Joint Session of Congress On the State of the Union, 28.01.2003 (PPPUS).

³ *Stern*, 30.01.2003; *Spiegel*, 17.02.2003.

⁴ Bush, George W.: Remarks on Arrival at the White House, Washington, 16.09.2001 (PPPUS). Bush benutzte das Wort „crusade“ im Rahmen einer kurzen Fragesession mit Journalisten. Die Presseabteilung des Weißen Hauses war in den Tagen darauf wegen der Verärgerung in der muslimischen Welt um Schadensbegrenzung bemüht. Pressesprecher Ari Fleischer sagte unter anderem: „I think to the degree that that word has any connotations that would upset any of our partners, or anybody else in the world, the President would regret if anything like that was conveyed.“ Press Briefing by Ari Fleischer, Washington, 18.09.2001 (PPPUS).

⁵ Fineman, Howard: Bush and God, in: *Newsweek*, 10.03.2003, S. 7. Eine Durchsicht der Archive von Qualitätszeitungen aus den USA, Deutschland, Österreich, Frankreich und Spanien (*New York Times*, *Washington Post*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Süddeutsche Zeitung*, *Der Standard*, *Die Presse*, *Le Monde* und *El Pais*) zeigt, dass das Thema in allen Blättern ausführlich und wiederholt behandelt wurde.

⁶ Beispiele für religiös geprägte Biografien Bushs: Mansfield, Stephen: *The Faith of George W. Bush*, Lake Mary/FL 2004; Kengor, Paul: *God and George W. Bush*, New York 2004. Einen weiteren Fokus hat etwa: Kaplan, Ester: *With God on Their Side: How Christian Fundamentalists Trampled Science, Policy, and Democracy in George W. Bush's White House*, New York 2004. Oder in deutscher Sprache: Müller-Fahrenholz, Geiko: *In göttlicher Mission. Politik im Namen des Herrn*, München 2003. Die wohl ausgewogenste politische Einordnung bietet aber: Rozell, Mark J./Gleaves Whitney (Hrsg.): *Religion and the Bush Presidency*, New York 2007.

⁷ In deutscher Sprache erklärte etwa Detlef Junker das amerikanische Sendungsbewusstsein und seinen Niederschlag in der Außenpolitik. Rainer Prätorius beschrieb die anhaltende Vitalität der Religionen in den Vereinigten Staaten vor dem Hintergrund der Trennung von Staat und Kirche. Manfred Brocker gab in einem Aufsatzband einen Überblick über viele relevante Aspekte des Themas. Junker, Detlef: *Power and Mission. Was Amerika antreibt*, Freiburg i. Br. 2003; Prätorius, Rainer: *In God We Trust. Religion und Politik in den USA*,

der politischen Kultur für die bisweilen dramatisch anmutende Verschlechterung des transatlantischen Verhältnisses. Die Entfremdung zwischen Amerika und Europa, hieß es, habe ihren Ursprung auch in der religiösen Kluft zwischen den beiden Kontinenten.⁸ Politisch Handelnde teilten diese Auffassung: Javier Solana, der außenpolitische Koordinator der Europäischen Union, ließ wissen, dass man es im säkularen Europa nicht gewohnt sei, die Welt in den Schwarzweiß-Kategorien des religiösen Amerika zu betrachten.⁹ Selten zuvor hatte es die Religion eines amerikanischen Präsidenten zu solcher Öffentlichkeitswirksamkeit gebracht. Und wohl nie zuvor hatte sie einen vergleichbaren Widerspruch ausgelöst.

Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Manfred Kock, und der katholische Theologe Hans Küng bezeichneten Bush übereinstimmend als „Fundamentalisten“ und fürchteten ein religiös motiviertes Hegemoniestreben Amerikas.¹⁰ Der Literaturwissenschaftler Walter Jens und der bekannte deutsche CDU-Politiker Heiner Geißler hießen Bush einen „christlichen Ayatollah“.¹¹ Norman Mailer, der alte Rebell der amerikanischen Literatur, warf Bush Blasphemie und die Vergötzung der Nation vor: *Das Land wird zur Religion*.¹² Der Politikwissenschaftler Kevin Phillips, ehemals Mitarbeiter republikanischer Administrationen, verstand den Präsidenten als Spiegel der Nation und wählte die Vereinigten Staaten des George W. Bush auf dem Weg in die „Theokratie“.¹³ Der Befund des mittlerweile verstorbenen Historikers Arthur Schlesinger Jr. fasste die geläufigsten Meinungen zusammen: *George W. Bush's presidency is the first faith-based administration in American history*.¹⁴

Die Rolle der Religion in der Präsidentschaft Bushs wurde also weithin als außergewöhnlich, meist sogar als singulär wahrgenommen. Einige Autoren haben sich indes bemüht, diese bisweilen panisch vorgetragene Einschätzung zu relativieren: Weder die ausgeprägte private Gläubigkeit eines Präsidenten noch die politische Verwurzelung eines republikanischen Amtsinhabers im christlich rechten Flügel seiner Partei seien ohne Präzedenz. Erinnert wurde hier vor allem an den

München 2003; Brocker, Manfred (Hrsg.): *God bless America. Politik und Religion in den USA*, Darmstadt 2005.

⁸ Zum Beispiel mehrere Beiträge in: Zacharasiewicz, Waldemar (Hrsg.): *Transatlantische Differenzen/Transatlantic Differences*, Wien 2004.

⁹ Zitiert nach: Brocker: *God bless America*, Vorwort, S. 7.

¹⁰ Kock, Manfred: Bush, ein Fundamentalist, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 03.02.2003, S. 6. Interview mit Hans Küng, in: *Spiegel*, 17.03.2003, S. 67.

¹¹ Interview mit Walter Jens, in: *Chrismon*, 3/2003, S. 44. Geißler siehe Kock: Bush, ein Fundamentalist.

¹² Mailer, Norman: *Heiliger Krieg: Amerikas Kreuzzug*, Reinbek 2003, S. 103.

¹³ Phillips, Kevin: *American Theocracy, The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, New York 2006. Zusammenfassend siehe: S. viii/ix.

¹⁴ Schlesinger, Arthur: *A Faith-based Presidency*, in: *National Political Quarterly*, Winter 2005, S. 21.

wiedergeborenen Christen Jimmy Carter beziehungsweise an Ronald Reagan, dem 1980 und 1984 nicht zuletzt die Stimmen des frommen Wählerblocks den Platz im Oval Office sicherten. Gary Scott Smith, der 2006 eine der aktuell umfassendsten Untersuchungen der Religion der Präsidenten vorlegte, kam zu dem Ergebnis, Bushs Glaube sei *not qualitatively different from that of many of his predecessors*.¹⁵

Manfred Bocker schloss seine Analyse von Bushs Rhetorik mit der These, dass sich dessen religiöse Metaphorik im etablierten Rahmen der amerikanischen Zivilreligion bewege, jener unverwechselbar amerikanischen Mischung aus christlichem Republikanismus und demokratischem Glauben, der der Soziologe Robert Bellah 1967 ihren Namen gegeben hat.¹⁶ Die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* reihte Bush ebenfalls nahtlos ein in die Tradition missionarischer Präsidenten-Sprache: *Es ist - oft bis zur Wortwahl - der gleiche „Sermon“, den demokratische wie republikanische Präsidenten durch die Jahrhunderte bei Amtseinführungen oder in wichtigen Reden in Krisenzeiten vortragen*.¹⁷ Tatsächlich führten die Präsidenten seit Gründung der Vereinigten Staaten in allen Inaugurationsreden den Namen Gottes im Mund, zumeist explizit. Mindestens beriefen sie sich zur Affirmation nationaler Größe oder Verpflichtung auf eine höhere, übernatürliche Macht. Die einzige Ausnahme ist George Washingtons zweite, sehr kurze und rein formale Amtseinführungsrede von 1793, in der sich weder ein direkter noch indirekter Bezug auf Gott oder seine Vorsehung findet.¹⁸ Washington hatte jedoch bereits in seiner ersten Inaugurationsrede 1789 den Gedanken einer Nation unter Gott formuliert und damit eine Linie vorgegeben, an der sich seine Nachfolger orientierten:

*It would be peculiarly improper to omit in this first official act my fervent supplications to that Almighty Being who rules over the universe (...) No people can be bound to acknowledge and adore the invisible hand which conducts the affairs of men more than the people of the United States. Every step by which they have advanced to the character of an independent nation seems to have been distinguished by some token of providential agency.*¹⁹

Politik und Religion waren in der Neuen Welt schon ineinander verschlungen, als die Vereinigten Staaten noch gar nicht existierten. Die Pilgerväter entflohen im 17. Jahrhundert der religiösen Unterdrückung in Europa und brachten den

¹⁵ Smith, Gary Scott: *Faith and the Presidency. From George Washington to George W. Bush*, Oxford/New York 2006.

¹⁶ Bocker, Manfred: Zivilreligion – missionarisches Sendungsbewusstsein – christlicher Fundamentalismus? Religiöse Motivlagen in der (Außen-)Politik George W. Bushs, in: *Zeitschrift für Politik* 50/2, 2003, S. 142.

¹⁷ Rüb, Matthias: Der „Messias-Komplex“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.01.2005, S. 10.

¹⁸ Im Internet bietet neben den Public Papers der Präsidenten (PPPUS) das Avalon Project der Yale Law School komfortablen Zugang zu allen Inaugurationsreden der amerikanischen Präsidenten. Selbst die Library of Congress verlinkt zu dieser Online-Resource: www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/.

¹⁹ Washington, George: First Inaugural Address, 30.04.1789, www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/wash1.htm.

puritanischen Gedanken eines von Gott erwählten Volkes nach Amerika; die Gründergeneration verschmolz ihn mit demokratischer Bürgertugend zu einem nationalen Glauben. Die strenge Trennung von Staat und Kirche in der Verfassung steht dazu nur auf den ersten Blick im Widerspruch. Genau sie war das Fundament für eine überkonfessionelle Zivilreligion und gewährte jene fast uneingeschränkte Religionsfreiheit, in der bis heute die im internationalen Vergleich hervorstechende Lebendigkeit amerikanischer Religionen begründet liegt. Zu Anfang des vergangenen Jahrhunderts prägte der britische Schriftsteller G. K. Chesterton das berühmt gewordene Wort von der „Nation mit der Seele einer Kirche“.²⁰

Die Annahme, dass die obersten Repräsentanten einer so auffallend religiösen Nation selbst in großer Mehrheit gottesfürchtige Männer waren, liegt nicht fern. Ein grober Überblick bestätigt: 33 der 44 Präsidenten von Washington bis Barack Obama waren Mitglieder einer Kirche; vor allem aber haben ausnahmslos alle Präsidenten zumindest gelegentlich Gottesdienste besucht und sich in irgendeinem Sinn zum Christentum bekannt.²¹ Jeder Präsident schwor seinen Amtseid auf die Bibel. Der Nachsatz „So help me God“, der traditionell dem Schwur folgt, ist nicht in der Verfassung vorgeschrieben, aber alle Präsidenten haben ihn gesprochen. Auch hier hatte Washington mit seiner *invocatio dei* den Maßstab gesetzt.²² Auf den ersten Blick spricht also vieles für die Richtigkeit der amerikanischen Volksweisheit, nach der es an genau zwei Orten keine Atheisten gibt: in einem Fuchsbau und im Weißen Haus. Vielleicht zwingt die Last des Amtes den kleinen Menschen in den Hallen der Macht ja wirklich dazu, höheren Beistand zu suchen. *The Presidency has many lonely moments*, schrieb Lyndon B. Johnson, *and I often think that it is the grace of God that enables us to persevere and to prevail*.²³

²⁰ Chesterton, G. K.: What I Saw in America, in: The Collected Works of G. K. Chesterton, Volume 21, San Francisco 1990, S. 41.

²¹ Dieses Urteil basiert auf mehreren Gesamtdarstellungen der Religion der Präsidenten, vor allem auf: Pierard, Richard V./Linder, Robert D.: Civil Religion and the Presidency, Grand Rapids/MI 1988, S. 17. Und: Fuller, Edmund/Green, David E.: God in the White House. The Faiths of American Presidents, New York 1968, S. 4/5.

²² Müller, Marion G.: Eid und Ehre: Politische Eidesleistungen zwischen christlicher Tradition und zivilreligiösem Bekenntnis, in: Hildebrandt, Mathias/Manfred Brocker/Hartmut Behr (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001, S. 206/207.

²³ LBJ Library, Papers of Lyndon Baines Johnson, President, 1963-69, RM, Box 1, Folder Religious Matters 9/24/66-: LBJ letter to Reverend Ray Akin, First Christian Church, Johnson City, Texas, 24.05.1967.

I.1 Skizze des Forschungsstandes: Autoren mit Agenda

Literatur über die amerikanische Präsidentschaft gibt es im Überfluss. Dabei dominiert in der Politikwissenschaft der institutionelle Ansatz, der die Stellung des Präsidenten im politischen System der USA auf Grundlage der Verfassungsbestimmungen analysiert. Die Funktionen, die dem Präsidenten aus diesem juristisch-historischen Blickwinkel zugeordnet werden, wurden von verschiedenen Autoren in Schlagworte gefasst, die lediglich in Nuancen variieren. In der Überzahl der Darstellungen des Präsidentenamtes werden die Funktionen des „Chief Executive“, des „Commander-in-Chief“ und des „Chief Diplomat“ hervorgehoben. Häufig wird die Liste mit den indirekten Funktionen des „Chief Legislator“ und des „Party Leader“ ergänzt.²⁴ Seltener findet sich jene Funktion des Präsidenten, die weder im konkreten Verfassungsbuchstaben noch in der engeren Verfassungswirklichkeit, sondern in der abstrakten Weite der politischen Kultur wurzelt: die moralische Führerschaft des Volkes, die mit den Schlagworten „Leader of the People“ und – im Hinblick auf die Zivilreligion – „Chief Preacher“ umrissen werden kann. Die dieser Funktion unterliegende symbolische Dimension der Präsidentschaft wurde von mehreren Autoren, zuvorderst Michael Novak in seinem Standardwerk „Choosing Our King“²⁵, schlüssig herausgearbeitet. Trotzdem wird sie gerne ignoriert oder unter Wert behandelt.

Mit der symbolischen Dimension der Präsidentschaft wurde auch das religiöse Element lange gering geschätzt. Wissenschaft und Medien haben den Faktor Religion nur ernst genommen, wenn er in Wahlkämpfen besonders plakativ zu Tage trat. Gegenstand waren dann zumeist Kontroversen konfessioneller Natur: zum Beispiel 1928, als der Demokrat Al Smith der erste Katholik im höchsten Staatsamt werden wollte; 1960, als John F. Kennedy gelang, was Smith verwehrt geblieben war; oder 1976, als der Baptist Carter in bis dahin ungekannter Offenheit über seine Beziehung zu Gott plauderte. Selbst in den vergangenen dreißig Jahren, in denen die Religion in der amerikanischen Politik durch den Aufstieg der Christlichen Rechten rapide an Sichtbarkeit und die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen an Intensität gewann, blieb die Präsidentschaft als Untersuchungsobjekt weitgehend außen vor.²⁶ Die meisten Autoren – nicht nur aus

²⁴ Hübner, Emil: Das politische System der USA. Eine Einführung, München 1993, S. 125.

²⁵ Novak, Michael: Choosing Our King. Powerful Symbols in Presidential Politics, New York 1974. Die symbolische Dimension der Präsidentschaft wird in Kapitel IV dieser Arbeit noch eingehend diskutiert.

²⁶ Vgl. Smith: Faith and the Presidency, S. 5/6.

der Politikwissenschaft – konzentrierten sich auf rechtliche Fragen zur Trennung von Staat und Kirche, die theoretische Diskussion der Zivilreligion oder eben den wachsenden Einfluss konservativ-klerikaler Gruppen. Letztere wurden klar als Mehrheitsbeschaffer für Reagan und die beiden Bushs bei insgesamt fünf Präsidentschaftswahlen identifiziert.²⁷

Hintangesetzt wurde lange auch die Rolle der Religion im Leben der Präsidenten, und das obwohl der amerikanische Hunger nach Information über die Männer im Weißen Haus schier unersättlich, die biografischen Darstellungen der Amtsinhaber vielgestaltig und die Zahl der Werke unüberschaubar sind. Zwar würdigt der Großteil der Biografen – wenn auch eher knapp – die Gläubigkeit vieler Präsidenten. Dem möglichen Einfluss dieser Gläubigkeit auf die Politik wird aber wenig Beachtung geschenkt.²⁸ Dies mag freilich damit zusammenhängen, dass die Intimsphäre des Präsidenten vor der Herausbildung der heutigen Mediengesellschaft stärker vor öffentlicher Inspektion geschützt war. Zweifellos spricht aus der lediglich pflichtgemäßen Behandlung der Religion durch die Biografen jedoch auch die Überzeugung, dass diese in der rauen Sphäre der Politik keine Prägungskraft haben kann. Zu den Präsidenten, deren Religion weithin als bemerkenswert erachtet und eigens zwischen Buchdeckeln erörtert wurde, gehörten vor George W. Bush im Besonderen Abraham Lincoln, Woodrow Wilson, Carter und Reagan.²⁹ Nach Bush wurde nun auch Barack Obamas Glaube eigens hervorgehoben.³⁰ Die Beispiele Lincoln und Reagan illustrieren indes, dass Einigkeit im Urteil rar ist: Während die eminente religiöse Note in der Rhetorik beider Präsidenten als evident anerkannt wird, ist ihr persönlicher Glaube umstritten. Kritiker verweisen darauf, dass Lincoln

²⁷ Zu Reagans Wahlsiegen 1980 und 1984 siehe: Brudney, Jeffrey R./Copeland, Gary W.: Evangelicals as a Political Force: Reagan and the 1980 Religious Vote, in: *Social Science Quarterly* 65/4, 1984, S. 1072-1079; und: Johnson, Stephen D./Tamney Joseph B.: The Christian Right and the 1984 Presidential Election, in: *Review of Religious Research* 27/2, 1985, S. 124-133. Zum Wahlkampf 1988 und der im Vergleich zu Reagan leidenschaftlosen Unterstützung der christlichen Rechten für George Bush siehe: Green, John C.: Pat Robertson and the Latest Crusade: Religious Resources and the 1988 Presidential Campaign, in: *Social Science Quarterly* 74/1, 1993, S. 157-168. Zu George W. Bushs erfolgreichem Werben um die christliche Rechte bei den Wahlen 2000 und 2004 etwa: Kornelius, Stefan: Die Revolution der konservativen Mehrheit, in: *Süddeutsche Zeitung*, 05.11.2004.

²⁸ Basis für dieses Ermessen ist die repräsentative Auswahl an Biografien, die für die Diskussion der Präsidenten von Franklin D. Roosevelt bis Richard Nixon in Kapitel VI dieser Arbeit herangezogen wurde.

²⁹ Beispiele für Lincoln und Wilson: Wolf, William J.: *Lincoln's Religion*, Philadelphia 1970; Link, Arthur: *The Higher Realism of Woodrow Wilson and Other Essays*, Nashville 1971. Beispiele für Carter und Reagan: Smith, Gaddis: *Carter's Political Rhetoric*, in: Thompson, Kenneth W. (Hrsg.): *The Carter Presidency. Fourteen Intimate Perspectives of Jimmy Carter*, Richmond/VA 1990, S. 199-214. Kengor, Paul: *God and Ronald Reagan. A Spiritual Life*, New York 2004.

³⁰ Noch während der Präsidentschaftskampagne erschien: Mansfield, Stephen: *The Faith of Barack Obama*, Nashville 2008.

zeitlebens Distanz zur Institution Kirche hielt und ihre Doktrin offen ablehnte.³¹ Auch Reagan sei nicht als regelmäßiger Kirchgänger bekannt gewesen und bisweilen sogar durch abergläubische Gewohnheiten aufgefallen.³²

Die Debatte über Glauben oder Unglauben nicht nur dieser beiden Präsidenten dominiert die einschlägige Literatur. Die meisten Autoren, die die Religion eines, mehrerer oder aller Präsidenten porträtierten, hatten eine kaum verhohlene Agenda und neigten zu Extremen. Entweder ging es christlichen Autoren darum, die Religiosität der Präsidenten zu beweisen und ein allgemeines Bild der Frömmigkeit im Weißen Haus zu zeichnen, oder ihre theologisch liberalen bis atheistischen Gegenparts versuchten, eben jenes Bild in Zweifel zu ziehen.³³ Die wissenschaftliche Qualität der jeweiligen Arbeiten hat das nicht gefördert. Den Eindruck einer ergebnisoffen geführten Untersuchung vermitteln weder die Mythenschöpfer noch die Mythenzertrümmerer. Oft bewegen sich besonders die christlich-patriotischen Traktate an der Grenze zur Lächerlichkeit.³⁴ Die Christliche Rechte unternahm in den vergangenen Jahren sogar konzertierte Anstrengungen, die amerikanische Geschichte entlang der Leitlinie *History is God's working in man* neu zu schreiben.³⁵ Weniger organisiert, aber im Grunde nicht viel besser ist die Propaganda in umgekehrter Richtung, die beispielsweise von Franklin Steiner 1936 in „Religious Beliefs of Our Presidents“ betrieben wurde. Steiner mühte sich mittels durchschaubar einseitiger Quellenwahl, möglichst vielen Präsidenten die Religiosität abzusprechen oder sie zumindest zu relativieren.³⁶ Die Frage nach dem Glauben der Präsidenten ist eine Glaubensfrage.

³¹ Miller, William Lee: *Lincoln's Virtues. An Ethical Biography*, New York 2002, S. 354. Kapitel IV.4 dieser Arbeit charakterisiert Lincolns Verhältnis zur Religion genauer.

³² Zweifel an der Authentizität von Reagans Glauben hegt etwa: Edel, Wilbur: *Defenders of the Faith. Religion and Politics from the Pilgrim Fathers to Ronald Reagan*, New York 1987, S. 140f.. Näheres über die natürlichen Grenzen eines Urteils über den persönlichen Glauben eines Menschen in Punkt I.3 dieser Arbeit.

³³ Siehe die Einleitung zur umfassendsten, inzwischen aber etwas überholten Bibliografie zum Thema: Menendez, Albert J.: *Religion and the U.S. Presidency: A Bibliography*, New York 1986, S. 3-6.

³⁴ Ron DiCianni schreibt in „The Faith of the Presidents“ in Anspielung auf Bill Clinton: *This book only seeks to show that even those presidents whose conduct was questionable still found it essential to appear in the presence of the Almighty on bended knee and ask direction for the nation*. DiCianni, Ron: *The Faith of the Presidents. Our National Leaders at Prayer*, Lake Mary/FL 2004, S. 10. Ein weiteres Beispiel für ein mythenschöpfendes Werk: McCollister, John C.: *God and the Oval Office. The Religious Faith of Our 43 Presidents*, Nashville 2005.

³⁵ Zitiert nach: Sharlet, Jeff: *Through a Glass, Darkly. How the Christian Right is reimagining U.S. history*, in: *Harper's Magazine*, December 2006, S. 33-43. Bemerkenswert auch, dass einer der namhaftesten Autoren, der die Religion zur notwendigen Qualifikation für einen guten Präsidenten erhebt (*When shepherds take the wrong path, sheep follow*), Marvin Olasky ist, jener texanische Universitätsprofessor, der für George W. Bush das Konzept des „compassionate conservatism“ ersann. Olasky, Marvin: *The American Leadership Tradition. The Inevitable Impact of a Leader's Faith on a Nation's Destiny*, Wheaton/IL 1999, S. 272.

³⁶ Steiner, Franklin: *The Religious Beliefs of Our Presidents*, Girard/KS 1936. Ein weiteres Beispiel für den – hier etwas zaghafteren – Versuch der Mythenzerstörung: Bonnell, John Sutherland: *Presidential Profiles. Religion in the Life of American Presidents*, Philadelphia 1971.

Lässt man die aus den genannten Gründen unseriösen Beiträge außer Acht, blieb lange nur eine Handvoll ernstzunehmender Gesamtdarstellungen.³⁷ Mit Einschränkung interessant sind noch heute Vernon B. Hamptons bereits 1932 erschienenes Werk „The Religious Background of the White House“ sowie Edmund Fullers und David E. Greens „God in the White House“ von 1968. Beide Bücher zeichnen sich durch Detailreichtum aus, ein triftiges wissenschaftliches Konzept fehlt aber.³⁸ Ein solches, das neben dem persönlichen Glauben der Präsidenten und seinem Einfluss auf die Politik auch das Phänomen Zivilreligion – welchen Namen es im jeweiligen Fall auch trägt – berücksichtigt, weisen folgende vier grundsätzlich relevanten Werke auf: Robert Alleys „So Help Me God: Religion and the Presidency, Wilson to Nixon“ von 1972, Richard G. Hutcheson Jr.'s „God in the White House. How Religion Changed the Modern Presidency“ von 1988, Richard V. Pierards und Robert D. Linders „Civil Religion and the Presidency“ aus dem gleichen Jahr, sowie Gary Scott Smiths „Faith and the Presidency. From George Washington to George W. Bush“ von 2006.³⁹ Alle diese Autoren wählen einen distinktiv christlichen Zugang zum Thema: Alley, der im August 2006 verstarb, war ein bekannter Aktivist für die strenge Trennung von Staat und Kirche. Hutcheson war ein Militärkaplan, Pierard und Smith lehren an christlichen Colleges. Der persönliche Hintergrund der Autoren sollte bei kritischer Lektüre vergegenwärtigt werden. Es ist jedenfalls bemerkenswert, dass auch die meisten seriösen Autoren, die die Religion der Präsidenten aufgreifen, selbst ausnehmend religiöse Menschen sind. Von einem eher säkularen Standpunkt aus nähern sich dem Thema Mark J. Rozell und Gleaves Whitney mit der 2007 erschienenen Essaykollektion „Religion and the American Presidency“ und zwei neue, empfehlenswerte Werke, die im Frühjahr 2009 auf den Markt kamen: der von Gastón Espinosa editierte und mit reichlich Quellenmaterial bestückte Sammelband „Religion and the American Presidency“ sowie Randall Balmers „God in the White House“.⁴⁰

³⁷ Dabei fallen auch Werke durchs Raster, die zwar nicht lächerlich, aber doch eindeutig pro-religiös voreingenommen sind: Isely, Bliss: *Presidents, Men of Faith*, Boston 1953; oder: Hampton, William Judson: *The Religion of the Presidents*, Somerville/NJ 1925.

³⁸ Hampton, Vernon B.: *The Religious Background of the White House*, Boston 1932. Fuller, Edmund/Green, David E.: *God in the White House. The Faiths of American Presidents*, New York 1968.

³⁹ Alley, Robert S.: *So Help Me God: Religion and the Presidency. Wilson to Nixon*, Richmond/VA 1972. Hutcheson Jr., Richard G.: *God in the White House. How Religion Has Changed the Modern Presidency*, New York 1988. Pierard/Linder: *Civil Religion and the Presidency*, aaO. Smith: *Faith and the Presidency*, aaO. Auf brauchbare Monographien zu einzelnen Präsidenten wird in dieser Arbeit natürlich zurückgegriffen.

⁴⁰ Rozell, Mark J./Gleaves Whitney: *Religion and the American Presidency*, New York 2007. Espinosa, Gastón (Hrsg.): *Religion and the American Presidency. George Washington to George W. Bush with Commentary and Primary Sources*, New York 2009. Balmer, Randall: *God in the White House. A History: How Faith Shaped the Presidency from John F. Kennedy to George W. Bush*, New York 2009.

Ergänzt wird das Literaturangebot durch eine etwas größere, aber ebenso begrenzte Zahl nützlicher Aufsätze, die sich in erster Linie Teilaspekten des Themas oder einzelnen Präsidenten widmen.⁴¹ Aufs Ganze gesehen wurde die Literaturlage zur Religion der Präsidenten durch die jüngsten Neuerscheinungen wesentlich verbessert – ohne Zweifel ist dies als Reaktion der Wissenschaft auf das Gewicht des Phänomens in den Bush-Jahren zu werten. Die bis dahin klaffenden, erheblichen Lücken wurden so ein kleines Stück weiter geschlossen. Dennoch fällt auf, dass praktisch kein Werk Anspruch auf Vollständigkeit erhebt; keines behandelt alle Präsidenten und kaum eines alle Präsidenten einer bestimmten Phase. Im Mittelpunkt stehen vielmehr meistens jene Präsidenten, deren Religion bereits gemeinhin als außergewöhnlich wahrgenommen wird: die üblichen Verdächtigen Lincoln, Wilson, Kennedy, Carter, Reagan und George W. Bush sowie häufig Washington, Thomas Jefferson, William McKinley, Theodore Roosevelt, Franklin D. Roosevelt und Dwight D. Eisenhower. Zugunsten dieser markanten Fälle wird auf die Überprüfung der Religion anderer Präsidenten verzichtet, obwohl diese bei genauerer Betrachtung durchaus untersuchenswert zu sein scheint. Auch der Nachweis der Abwesenheit religiöser Einflüsse hätte Aussagekraft. Die Auslassungen werden durch die übrige Literatur, etwa durch Aufsätze, nur an wenigen Punkten wettgemacht. Es mangelt deshalb an einem glaubwürdigen Gesamtbild, das aufgrund einheitlicher Bewertungskriterien (die bei Essaysammlungen mit verschiedenen Autoren nicht immer zu erkennen sind) zeigen könnte, inwiefern die gerne hervorgehobenen Präsidenten tatsächlich exemplarisch sind. Festzuhalten ist auch: Die Auseinandersetzung mit der Religion der Präsidenten war bisher eine fast rein amerikanische Angelegenheit. Nimmt man die erwähnten Beiträge zu George W. Bush aus, liegt in deutscher Sprache weder ein Buch noch ein Aufsatz zu diesem Sujet vor, nicht einmal in Übersetzung aus dem Englischen.⁴²

⁴¹ Allgemein zum Thema vor allem: Fairbanks, James David: The Priestly Function of the Presidency: A Discussion of the Literature on Civil Religion and Its Implications for the Study of Presidential Leadership, in: *Presidential Studies Quarterly* 11, 1981, S. 214-232; und: Boller, Paul: Religion and the U.S. Presidency, in: *Journal of Church and State* 21, 1979, S. 5-21. Weitere gute Aufsätze zu Teilaspekten werden in dieser Arbeit an der entsprechenden Stelle erwähnt.

⁴² Freilich streifen einige Autoren das Thema, vor allem im Kontext der Zivilreligion und der entsprechenden Rhetorik. Zum Beispiel: Opitz, Götz-Dietrich: *Manifest Destiny im Kalten Krieg. Die Inaugurationsreden US-amerikanischer Präsidenten im Spiegel des rhetorischen Millennialismus*, Frankfurt a. M. 1993.

I.2 Arbeitsziele und Forschungsfragen

Es würde den Rahmen einer Dissertation sprengen, alle Defizite der aktuell verfügbaren Literatur zur Religion der amerikanischen Präsidenten beheben zu wollen. Gleichwohl will diese Arbeit versuchen, was ihr möglich ist: Sie will die symbolische Dimension und das religiöse Element der Präsidentschaft ernst nehmen; sie will den Glauben der Präsidenten vorurteilsfrei und nüchtern auf einheitlicher Grundlage bewerten; sie will einen knappen, aber fundierten Überblick über die Religion aller Amtsinhaber von Franklin D. Roosevelt bis Richard Nixon bieten (und in der Analyse der Inaugurationsreden bis George W. Bush); sie will dabei auch jene Präsidenten untersuchen, die noch nicht ausreichend untersucht wurden; und sie will in ihrer Gesamtheit eine erste Annäherung an das Thema in deutscher Sprache bewerkstelligen.

Die auffällige Rolle der Religion in der Präsidentschaft George W. Bushs stellt den Ausgangspunkt dieser Arbeit dar. Es soll hier aber nicht das Phänomen Bush ergründet werden, dies ist an anderer Stelle eingehend geschehen. Es soll vielmehr überprüft werden, ob das Phänomen Bush immer noch außergewöhnlich oder gar singulär scheint, wenn man sich die Bedeutung der Religion für die sechs Präsidenten seit 1933 ansieht: Franklin D. Roosevelt, Harry S. Truman, Dwight D. Eisenhower, John F. Kennedy, Lyndon B. Johnson und Richard M. Nixon. Dieser zeitliche Rahmen scheint auch deshalb für das Forschungsvorhaben geeignet, weil sich in jenem Zeitraum eine nachhaltige Bedeutungssteigerung der Religion in der amerikanischen Politik vollzog. Während der Nixon-Jahre formierte sich langsam, was später die Christliche Rechte wurde; mit den Evangelikalen Gerald R. Ford und dann vor allem Jimmy Carter kam das Thema Religion in der Politik unwiderruflich aufs öffentliche Tableau. Diese Untersuchung konzentriert sich auf die Präsidenten vor dieser Zäsur, also auf eine Phase, als die Frage nach der Religion noch nicht selbstverständlich war. Als Ausgangspunkt dieser Arbeit drängt sich Franklin D. Roosevelts epochale Präsidentschaft auf, die eine immense Machtwanderung vom Kongress ins Weiße Haus bewirkte und somit eine neue Zeitrechnung im inneren Gefüge des politischen Systems der USA einläutete.⁴³ Zu den Präsidenten, die bei der Beschäftigung mit der Religion im Weißen Haus zumeist übergangen werden gehören etwa Truman und Johnson. Abgesehen von wenigen journalistischen

⁴³ Greenstein, Fred I.: The Presidential Difference. Leadership Style from FDR to George W. Bush, Princeton/Oxford 2004, S. 12.

Beiträgen existieren keine eigenständigen Untersuchungen ihrer Religion.⁴⁴ Diesen beiden Präsidenten soll hier gleiche Aufmerksamkeit zukommen wie Eisenhower oder Kennedy. Ihre Religion soll erstmals systematisch und auf breiter Quellenbasis beurteilt werden.

Die grundsätzliche Forschungsfrage dieser Arbeit also lautet: Welche Bedeutung hatte die Religion für die Präsidentschaft und die einzelnen Präsidenten vom durch Roosevelt markierten Auftakt der amerikanischen politischen Moderne bis zum bei Nixon verorteten Erwachen der Christlichen Rechten? Im Zuge der Beantwortung dieser Frage soll das komplexe Verhältnis von Politik und Religion in den Vereinigten Staaten im Allgemeinen erhellt und dessen Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg nachzeichnet werden. Im Besonderen soll dabei die amerikanische Zivilreligion in den Blick rücken. Die Arbeit wird drei Untersuchungskategorien schaffen und auf die sechs Präsidenten anwenden. Die Kategorien reflektieren die verschiedenen Gründe, aus denen die Religion eines Präsidenten im öffentlichen Bewusstsein als bemerkenswert gewahrt werden kann. Analysiert und auf besondere Stärke geprüft werden sollen:

- (1) der persönliche Glaube;
- (2) der Einfluss der Religion auf die Realpolitik, etwa die Position zur Trennung von Staat und Kirche, die Beziehungen zu religiösen Gruppen oder das Werben um gläubige Wähler;
- (3) das religiöse Element in der Rhetorik, im Wesentlichen also die individuelle Interpretation der Zivilreligion.

Ein vierter Grund, aus dem die Religion eines Präsidenten Aufsehen erregen kann, trifft nur auf Kennedy zu und soll in den ersten beiden Kategorien aufgehen: die Angehörigkeit zu einer nicht-protestantischen Kirche.⁴⁵ Diese Arbeit geht davon aus, dass sich eine Untersuchung der Religion der Präsidenten nicht sinnvoll auf eine einzelne der drei Kategorien, etwa die Rhetorik, beschränken kann. Die Kategorien sind miteinander verzahnt, eine ist nur vor dem Hintergrund der anderen verständlich.

⁴⁴ In einschlägigen Untersuchungen werden die genannten Präsidenten nur gestreift.

⁴⁵ Der einzige nicht-protestantische Präsident war Kennedy. Im Jahr 2000 bewarb sich der Jude Joe Lieberman an der Seite Al Gores um die Vizepräsidentschaft; mit John Kerry kandidierte 2004 ein weiterer Katholik um das höchste Staatsamt. Zu Kerrys Kandidatur siehe: Gray, Mark M./Perl, Paul M./Bendyna, Mary E.: Camelot Only Comes but Once? John F. Kerry and the Catholic Vote, in: Presidential Studies Quarterly 36, Juni 2006, S. 203-222.

Um die sich herauschälenden Unterschiede besser greifbar zu machen, soll eine Klassifizierung der Präsidenten unternommen werden, die im Kern auf der jeweiligen Ausprägung der Zivilreligion basiert. Zivilreligion ist immer lyrische Amerikaschwärmerei, beschwört immer die göttliche Mission, Freiheit und Demokratie zu verbreiten. Dennoch geht diese Arbeit von der Prämisse aus, dass es verschiedene Typen der Zivilreligion gibt und vor allem zwei wichtige Unterscheidungen. Die erste Differenzierung trennt einen selbstkritischen, die Nation mahnenden Strang der Zivilreligion von einem unkritischen, die Nation verherrlichenden.⁴⁶ Die zweite Differenzierung versucht, einen in der Formulierung christlich geprägten Typ der Zivilreligion und einen säkular geprägten Typ auseinander zu halten. Bisweilen mögen beide Unterscheidungen mühsam sein, weil keine klaren Trennlinien existieren, doch Tendenzurteile sollten möglich und aufschlussreich sein.

I.3 Vorbemerkungen zu Quellen, Methodik, und Theorie

Jede Untersuchung der Religion der Präsidenten begegnet grundsätzlichen und schwerwiegenden Problemen. Offensichtlich ist zunächst: Persönliche Gläubigkeit ist nicht messbar. Niemand kann in das Herz eines Menschen sehen, und eine wissenschaftliche Auseinandersetzung muss sich mehr noch als journalistische vor Spekulationen hüten. Messbar ist aber die Bereitschaft, persönliche Religion öffentlich zu machen. Insofern muss bei der Beurteilung der Gläubigkeit der Präsidenten auch dieser Richtstab angelegt werden. Wie willig haben Präsidenten über ihren Glauben gesprochen? Diese Arbeit will aus Selbstzeugnissen der Präsidenten, etwa ihren Autobiografien, aus Beobachtungen ihrer Zeitgenossen, Presseberichten und wesentlichen biografischen Werken ein Bild der Religion der Männer im Weißen Haus rekonstruieren. Hier tritt eine zweite offensichtliche Widrigkeit in den Weg der Untersuchung: der grundsätzlich fragwürdige Wahrheitsgehalt der Aussagen, die Präsidenten über den eigenen Glauben machen. Es kann nicht letztgültig geklärt werden, ob es sich dabei um den Ausdruck echter Überzeugung handelt oder eher um den Versuch, öffentliche Erwartungen zu erfüllen. Die Amerikaner sind ein frommes Volk und wünschen fromme Präsidenten. In gleicher Weise dürfen auch die Einlassungen anderer über die Präsidenten nicht

⁴⁶ Das Konzept gegensätzlicher Varianten der Zivilreligion, an das sich die Arbeit hier anlehnt, geht auf Martin E. Marty zurück und wird in Kapitel IV noch behandelt: Marty, Martin E.: Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion, in: Richey, Russel E./Donald G. Jones (Hrsg.): American Civil Religion, New York 1974, S. 139-157.

für bare Münze genommen werden. Im einen wie im anderen Fall muss darauf geachtet werden, dass das Fehlen von Religionsreferenzen ebenso Aussagekraft besitzt wie deren Vorhandensein.⁴⁷ Es kann dieser Arbeit also in der ersten Untersuchungskategorie nur darum gehen, die verschiedenen Zeugnisse und die Ergebnisse anderer Analysen⁴⁸ kritisch zu werten und dann in gebotener Kürze zusammenzufassen. Ähnliches gilt für die zweite Kategorie, den Einfluss der Religion auf die Realpolitik, der auch hauptsächlich auf Grundlage vertrauenswürdiger Sekundärquellen dargestellt werden soll. Nach Möglichkeit sollen beispielhafte Aspekte hervorgehoben werden: Ereignisse oder Themen, anhand derer sich die Positionen eines Präsidenten illustrieren lassen. Auf diese Weise sollen Vignetten der Rolle der Religion in den einzelnen Präsidentschaften entstehen, die keinen absoluten Anspruch auf Vollständigkeit erheben, aber den Stand der Forschung widerspiegeln.

Bei Präsident Johnson, dessen Religion von der Wissenschaft bisher weitgehend ignoriert wurde, bilden Primärquellen den Corpus der Untersuchung, in erster Linie Briefe, Memoranden, Notizen und andere Dokumente aus seiner Präsidentenbibliothek.⁴⁹ Es soll anhand von bisher zum Teil unerschlossenem Material überprüft werden, ob die verbreitete Auffassung, dass Religion für Johnson kaum von Belang war, zutrifft. Die dritte Untersuchungskategorie, das religiöse Element in der Rhetorik, stellt die Analyse der Inaugurationsreden der Präsidenten in den Mittelpunkt. Die Inaugurationsreden sind ein besonders geeignetes Untersuchungsobjekt, da sie den Präsidenten traditionell ein feierliches Forum bieten, ihre Weltanschauung und ihr Verständnis nationaler Identität auszudrücken. Bei keiner anderen Gelegenheit manifestiert sich die Zivilreligion der Präsidenten so

⁴⁷ Einige Autoren neigen dazu, in Primär- und Sekundärquellen die wenigen vorhandenen Religionsbezüge zu hoch zu bewerten, weil sie die Signifikanz der Abwesenheit solcher Bezüge in einer Überzahl der Dokumente ignorieren.

⁴⁸ Bei allen Präsidenten werden neben der verfügbaren Literatur zur Religion anerkannte Biografien, nach Möglichkeit Standardwerke, herangezogen.

⁴⁹ Die „Presidential Libraries“ dienen als Archiv für die persönlichen Papiere der Präsidenten und die offiziellen Dokumente ihrer Administrationen. Das System der Präsidentenbibliotheken beruht auf dem Presidential Libraries Act von 1955 und agiert unter dem Dach der National Archives and Records Administration (NARA). Die Idee der Präsidentenbibliotheken geht auf Franklin D. Roosevelt zurück, dessen eigene Bibliothek noch zu seiner Amtszeit 1940 eröffnete. Seit Roosevelt erhielt jeder ausgeschiedene Präsident eine Bibliothek und ein Museum, entweder in seinem Heimatort oder angeschlossen an eine Universität seines Heimatstaates – zuletzt Bill Clinton in Little Rock, der Hauptstadt Arkansas. Die Bibliothek George W. Bushs wird aller Voraussicht nach auf dem Campus der Southern Methodist University in Dallas entstehen. Der einzige Präsident, der vor Roosevelt im Amt war und dem eine Bibliothek gewidmet wurde, ist Herbert Hoover. Die Kosten für die Bibliotheken werden teils mit privaten Mitteln, teils mit Steuergeldern gedeckt; die Gestaltung obliegt den ehemaligen Präsidenten. Die Johnson Library ist Teil der University of Texas in Austin. Näheres zum Thema siehe: Levy, Leonrad W./Louis Fisher (Hrsg.): *Encyclopedia of the American Presidency*, Vol. 2, New York 1994, S. 959-961.

deutlich.⁵⁰ Die Inaugurationsreden können demnach als verlässliche Urteilsbasis dienen. Die methodische Vorgehensweise bei der Betrachtung der Reden ist in einem ersten Schritt formal-quantitativ, indem Schlüsselwörter und Bedeutungscode verschiedener Couleur – Christliche Zivilreligion, Säkulare Zivilreligion, allgemeine Religionsreferenzen – identifiziert werden. Die Ergebnisse lassen erste Schlüsse auf die Bedeutung der Religion in der Rhetorik des jeweiligen Präsidenten zu. Hier sollen nicht nur die Präsidenten von Roosevelt bis Nixon, sondern auch alle bis George W. Bush erfasst werden (Obamas Amtseinführungsrede vom 20. Januar 2009 wird im Schlusskapitel als Vergleichsfolie verwandt). Der zweite Schritt in der Reden-Untersuchung muss dann aber interpretierend-qualitativ sein, um die religiösen Elemente unabhängig von der bloßen Zahl gewichten zu können. Eine systematische Analyse der gesamten Rhetorik der Präsidenten kann diese Arbeit freilich nicht leisten, zur besseren Fundierung sollen jedoch auch ausgewählte Beispiele aus anderen Reden herangezogen werden. Diese sind als Stichproben zu verstehen, die nur ein Näherungsurteil zulassen. Für jeden Präsidenten sollen außer den Amtseinführungsreden andere markante Reden qualitativ auf religiösen Gehalt geprüft werden und die Ergebnisse unter dem Titel „Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil“ gebündelt werden. Äußerungen der Präsidenten, die ohnehin vor einem distinktiv religiösen Publikum oder in einem religiösen Zusammenhang gemacht werden, sollen zurückhaltend gewichtet werden.

Das theoretische Fundament der Arbeit ist im Allgemeinen zunächst die Einsicht, dass ihr Thema multidisziplinäre Relevanz hat. Mit dem Verhältnis von Religion und Politik befassen sich neben Politikwissenschaftlern auch Historiker, Soziologen, Theologen, Religionswissenschaftler und Juristen. All diese Disziplinen gewähren instruktive Perspektiven auf das Thema, doch die Politikwissenschaft scheint in besonderer Weise als Klammer geeignet. Diese Arbeit muss auf die Erkenntnisse anderer Disziplinen zurückgreifen, um zu distinktiv politikwissenschaftlichen Aussagen zu gelangen. Das Phänomen von Religion und Politik fällt freilich zu einem beträchtlichen Teil in einen Bereich der Politikwissenschaft, der – wie bereits angedeutet – bisweilen etwas stiefmütterlich behandelt wird: den der politischen Kultur. Politische Kultur konstituiert sich nicht aus Institutionen und Fakten, sondern aus Werthaltungen und Einstellungen. Dem Konzept ist deshalb

⁵⁰ Kapitel V setzt sich mit der Rhetorik der Präsidenten und dem Typus der Inaugurationsrede ausführlich auseinander.

naturgemäß eine gewisse Unschärfe eigen.⁵¹ Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass die politische Kultur ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis eines Landes ist und die institutionelle Analyse eines politischen Systems stets begleiten sollte. Vor allem, wenn es sich bei dem Land im Fokus um die Vereinigten Staaten handelt, für die frei nach Richard Hofstadter gilt: Amerika hat keine Ideologie, Amerika *ist* eine Ideologie.⁵²

Ziel der Arbeit muss es sein, die Konturen der politischen Kultur Amerikas klar sichtbar und damit die angemessene politikwissenschaftliche Erfassung der behandelten Phänomene möglich zu machen. Nur so können die Präsidenten später bestimmten Formen der Zivilreligion zugeordnet werden. Dies soll durch eine umfassende theoretische Einbettung der Untersuchung gewährleistet werden, vor allem durch die gründliche historische und ideengeschichtliche Durchleuchtung des Verhältnisses von Politik und Religion in Amerika. Benötigt werden also Konzepte, die dieses und die anhaltende Vielfalt und Vitalität der amerikanischen Religionen auch strukturell zu verstehen erlauben. Unerlässlich ist also ein Blick auf die Säkularisierungsthese und deren offenkundige Grenzen. Weit reichende Aufmerksamkeit muss auch einem zweiten Phänomen amerikanischer Religionskultur zukommen: der Zivilreligion, deren historische und äußerst umstrittene begriffliche Genese übersichtlich dargestellt werden soll. Diese Arbeit hat nicht den Anspruch, eine eigene, gar allgemeingültige Definition der Zivilreligion zu leisten. Ihr ist vielmehr an einer zweckmäßigen Arbeitsdefinition gelegen. Auf dieser Grundlage will sie eine idealtypische Kategorienbildung unternehmen und die bereits erwähnten gegensätzlichen Stränge der Zivilreligion herausarbeiten. Die theoretische Grundfragen, die als Prolog zur Untersuchung der Religion der Präsidenten diskutiert werden müssen, können also so zusammengefasst werden: Welche Bedeutung hat die Religion für die amerikanische Gesellschaft? Welche Funktion in der Politik? Und mit welchen Modellen lässt sich all das beschreiben?

⁵¹ Eine Einführung in das Konzept der politischen Kultur bietet: Rohe, Karl: Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung, in: Historische Zeitschrift 250, 1990, S. 321f..

⁵² Zitiert nach: Lipset, Seymour Martin: American Exceptionalism. A Double-Edged Sword, New York 1996, S. 18.

I.4 Gliederung der Arbeit

Im Anschluss an die Einleitung skizziert das **zweite Kapitel** dieser Arbeit mittels einer kurzen Geschichte des Religiösen in der amerikanischen Demokratie den Zusammenhang von Politik, Religion und amerikanischem Selbstverständnis. Nur auf diesem breiten Resonanzboden macht die Untersuchung der Religion der Präsidenten Sinn. Während das zweite Kapitel historisch orientiert ist, widmet sich das **dritte** stärker der Religion der Gegenwart. Gemeinsam mit Kapitel vier sorgt es auch für die theoretische Einbettung der Arbeit. Nach einem transatlantischen Vergleich der gesellschaftlich-politischen Wertzuweisungen der Religion werden vor dem Hintergrund der anhaltenden Vitalität des Glaubens in den USA die Grenzen der Säkularisierungsthese diskutiert. Zur Erklärung des „Ausnahme Amerika“ wird unter anderem das Modell der *religious economics* herangezogen. Ein weiteres Unterkapitel wirft einen Blick in die Regale des „göttlichen Supermarkts“ in den USA und versucht, drei große Strömungen des Protestantismus herauszuarbeiten: die Mainline-Gruppen, Evangelikale und Fundamentalisten. Darauf aufbauend wird der Neofundamentalismus als Schrittmacher einer Desäkularisierung identifiziert und die Herausbildung der Christlichen Rechten als politische Kraft geschildert. In **Kapitel vier** geht es um das Phänomen der Zivilreligion, das ausgehend von Robert Bellahs maßgeblicher Definition und einer Auswahl konkurrierender Modelle zunächst begrifflich erfasst werden muss. Im nächsten Schritt sollen eine Typologie der Zivilreligion skizziert werden. Die Kategorienbildung - ein kritischer und ein unkritischer Typ sowie ein säkularer und ein christlicher Typ - sollen später die Basis sein für die qualitative bzw. quantitative Analyse der Inaugurationsreden. Der folgende Punkt betrachtet die Funktion des Präsidenten in der Zivilreligion ausgehend von seiner Stellung in der politischen Kultur. Das vierte und letzte Unterkapitel zeichnet ein Panorama der Religion der Präsidenten von George Washington bis Herbert Hoover.

Das **fünfte Kapitel** gibt zuerst den Rahmen für die Analyse der Inaugurationsreden vor, indem es die Bedeutung der Rhetorik in der amerikanischen Politik beschreibt und den Typus der Inaugurationsrede vorstellt. Anschließend werden kurz die Parameter der quantitativen Analyse der Ansprachen von 1933 bis 2005 beschrieben. Es folgt die tabellarische Darstellung der Ergebnisse und schließlich ihre Interpretation. Das **sechste Kapitel** widmet sich dann der detaillierten Untersuchung der Rolle der Religion in den Präsidentschaften von

Franklin D. Roosevelt bis Richard Nixon. Jedem Präsidenten ist ein eigenes Unterkapitel gewidmet, das sich wiederum in die genannten drei Teile gliedert: Erstens die Untersuchung des persönlichen Glaubens, zweitens der Religion in der Politik und drittens der Religion in der Rhetorik, also speziell in den Inaugurationsreden. Ein vierter Punkt fasst jeweils die Erkenntnisse zusammen und ordnet die Präsidenten – so wo weit möglich – dem selbstkritischen oder dem selbstherrlichen bzw. dem christlichen oder säkularen Typ der Zivilreligion zu. **Kapitel sieben** fasst die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und wirft einen ersten Blick auf die Bedeutung der Religion in der Präsidentschaft Barack Obamas.

II. Politik, Religion und das amerikanische Selbstverständnis

Wer über das amerikanische Wesen nachdenkt, kommt an Alexis de Tocqueville kaum vorbei. Bis heute ist sein Buch „Democracy in America“, entstanden nach neunmonatiger Reise durch die Vereinigten Staaten in den Jahren 1831 und 1832, eine der hellstichtigsten Einschätzungen der Grundzüge amerikanischer Politik, Gesellschaft und Kultur. Das Erste, schreibt Tocqueville, was nach seiner Ankunft in den USA seine Aufmerksamkeit erregte, sei der religiöse Aspekt des Landes gewesen.⁵³ Später resümierte er: (...) *there is no country in the whole world in which the Christian religion retains a greater influence over the souls of man than in America.*⁵⁴ Was für die junge Nation zutraf, die der Besucher aus Frankreich erlebte, behielt für die Vereinigten Staaten im Lauf ihrer Geschichte stets seine Gültigkeit. Als vor einigen Jahren mit dem Philosophen Bernard-Henri Lévy ein weiterer Franzose eine moderne, ostentativ an Tocqueville angelehnte Entdeckungsreise durch Amerika unternahm, war die Kraft amerikanischer Religion einmal mehr eine zentrale Beobachtung.⁵⁵ Diese Kraft soll in diesem Kapitel historisch und im nächsten Kapitel theoretisch erklärt werden, wobei im Grunde ein durchgehendes ideengeschichtliches Metanarrativ angestrebt wird. In Anlehnung an Tocqueville, der das Christentum in Amerika eine *democratic and republican religion*⁵⁶ nannte, sollen zunächst die genuin politischen Momente und Verbindungslinien der amerikanischen Religionsgeschichte hervorgehoben werden. Es muss dieser Arbeit im Interesse einer prägnanten Darstellung daran gelegen sein, dabei kein Tatsachenreferat mit Vollständigkeitsanspruch zu halten, sondern die bestimmenden Elemente in ihren Kontinuitäten und Brüchen sichtbar zu machen.

Die Symbiose von Religion und Politik in den USA hat eine nahezu unüberschaubare Menge an Literatur inspiriert, der hier aus zweckmäßigen Gründen nur selektiv Gerechtigkeit widerfahren kann. Es wäre müßig und anmaßend, im Rahmen einer Untersuchung der Religion der Präsidenten Position in der inneren Debatte der amerikanischen Religionshistoriografie beziehen zu wollen. Diese oszilliert – stark verkürzt dargestellt – zwischen einer traditionalistischen Schule, die sich auf den Protestantismus konzentriert, und einem pluralistischen Ansatz, der

⁵³ Tocqueville, Alexis de: *Democracy in America*, New York 2000, S. 356.

⁵⁴ Ebenda, S. 350.

⁵⁵ Lévy, Bernard-Henri: *In the Footsteps of Tocqueville*, in: *The Atlantic*, Vol. 295, No. 4, May 2005, S. 54-89.

⁵⁶ Ebenda, S. 346.

größeren Wert auch auf andere Religionen legt.⁵⁷ Es ist keine Parteinahme intendiert, wenn diese Arbeit eher einer traditionalistischen als einer pluralistischen Leitlinie folgt.⁵⁸ Es ist angesichts der spezifischen Erkenntnisabsicht vielmehr ratsam und legitim, den Protestantismus als Triebfeder der zu beschreibenden Prozesse zu erachten. Die Beschäftigung mit dem amerikanischen Katholizismus, dem Judentum und Außenseiterreligionen wie dem Mormonismus ist zweifelsfrei lohnend, aber im Kontext einer politisch gelesenen Religionsgeschichte von minderer Relevanz. Es war vornehmlich der Protestantismus, der die Vermengung von Religion und Politik angetrieben, uramerikanische Mythen genährt und damit entscheidend zur Konstituierung nationaler Identität beigetragen hat. Die Einzigartigkeit amerikanischen Selbstverständnisses soll daher Anfangs- und Endpunkt der folgenden Betrachtungen sein.

II.1 Das „American Creed“ und die Konstitution nationaler Identität

Die Amerikaner sind das mit Abstand stolzeste Volk der Erde: 98,5 Prozent der in einer internationalen Wertestudie interviewten US-Bürger beantworteten die Frage, ob sie stolz auf ihre Nationalität seien, mit „ja“. Das Gleiche behaupteten von sich nur 84,3 der Briten und 50,8 Prozent der Deutschen.⁵⁹ Die überwältigende Liebe der Amerikaner zu ihrem Land weist hin auf eine spezifisch amerikanische Genese nationaler Identität. Während für die meisten anderen Völker die nationale Identität das Produkt eines langen Evolutionsprozesses ist, eines sich historisch bildenden Bewusstseins für gemeinsame Herkunft, gemeinsame Erfahrung, gemeinsame Sprache, gemeinsame Kultur oder gemeinsame Religion, konnten und können die

⁵⁷ Ein weiterer methodischer Zugang ist die Markttheorie, die im nächsten Hauptkapitel dieser Arbeit (III) zur Erklärung der anhaltenden Lebendigkeit amerikanischer Religion herangezogen wird. Für eine exzellente Zusammenfassung der amerikanischen Debatte siehe: Hochgeschwender, Michael: Nationale Mythologie und nationale Identität. Zu den methodischen und inhaltlichen Debatten in der amerikanischen „New Religious History“, in: Historisches Jahrbuch 124, 2004, im Besonderen S. 440-471.

⁵⁸ Mit Perry Miller, Sidney Mead, George Marsden, Nathan O. Hatch oder Mark A. Noll orientiert sich diese Arbeit zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend an Autoren, die verschiedenen Generationen der traditionalistischen oder der etwas offeneren neoorthodoxen Schule entstammen. Es sei daher der Ausgewogenheit halber auch auf das Standardwerk der pluralistischen Schule hingewiesen: Hackett, David G.: Religion and American Culture. A Reader, London 1995. Zu den zahlreichen innovativen, im Kontext dieser Arbeit aber kaum relevanten Ansätzen, die pluralistische Autoren gefunden haben, gehört auch der „gender“-Zugang zur Religionsgeschichte. Ann Douglas spricht etwa von einer Feminisierung der amerikanischen Religion im 19. Jahrhundert: Douglas, Ann: The Feminization of American Culture, New York 1977.

⁵⁹ Angaben für Europa nach Eurobarometer 42 (1994), für USA nach General Social Survey (1994). Zitiert nach: Lösche Peter/Hans Dietrich von Loeffelholz (Hrsg.): Länderbericht USA, Bonn 2004, S. 294. Österreich wird in dieser Listung nicht aufgeführt.

USA als eine ethnisch, rassisch, kulturell und religiös heterogene, vergleichsweise junge Nation auf diese identitätsstiftenden Quellen nur bedingt zurückgreifen. Michael Walzer nennt die Vereinigten Staaten eine *nation of nationalities*⁶⁰, eine auseinander strebende Gesellschaft, die eine besondere Halteklammer benötigt. Die USA sind gesellschaftlich, wirtschaftlich und politisch sichtbar segmentiert. Es wirken starke zentrifugale Kräfte; Spannungen und Konflikte werden stetig genährt. Empirisch ist das Leitbild vom „Schmelztiegel“, der alle Unterschiede auflöst, kaum zu verteidigen. Was also hält dieses vielfältige, zergliederte Gebilde Amerika überhaupt zusammen? Die Klammer findet sich in einer Handvoll zentraler Glaubenssätze, im Bekenntnis aller Bürger zu Freiheit, Gleichheit und Demokratie sowie in der eher pragmatischen Überzeugung, dass der amerikanische Traum vom gesellschaftlichen Aufstieg realisierbar ist. Das Geheimnis der USA, schrieben die beiden schwedischen Amerika-Kapazitäten Alva und Gunnar Myrdal, liege darin, dass sie unter den westlichen Industriestaaten das einheitlichste und im Bewusstsein des Volkes lebendigste System klar ausgesprochener Ideale für das menschliche Gemeinwesen besäßen.⁶¹ Das Ein- und Unterordnen in dieses System macht die Einwanderer aus den unterschiedlichsten Herkunftsländern letztendlich zu Amerikanern. Der Faktor Geburt, argumentiert Seymour M. Lipset, sei hier nichtig: *Being an American (...) is an ideological commitment*.⁶² Ideologie und Nationalität, das deutet Jürgen Gebhardt an, sind in den USA so sehr ineinander verschmolzen, dass das Verschwinden der ersteren gleichzeitig auch das Verschwinden der letzteren bedeuten würde.⁶³ Samuel P. Huntington hat in diesem Zusammenhang zuletzt gemahnt, dass die USA den Zustrom vor allem hispanischer Einwanderer nur dann verkraften könnten, wenn diese sich – wie andere Einwanderergenerationen vor ihnen – zu den Grundwerten der angelsächsisch-protestantischen Kultur des Landes bekennen.⁶⁴

Gunnar Myrdal hat dem Stabilität stiftenden Wertekonsens der US-Bürger in seinem Buch „An American Dilemma“ den Namen „American Creed“ gegeben und damit die bis heute gängigste Wortprägung für das Fundament einer disparaten

⁶⁰ Walzer, Michael: What it Means to be an American, New York 1992, S. 56.

⁶¹ Myrdal, Alva/Gunnar Myrdal: Contact with America, Stockholm 1948, S. 11.

⁶² Lipset, Seymour M.: American Exceptionalism. A Double-Edged Sword, New York 1996, S. 31.

⁶³ Gebhardt, Jürgen: Amerikanismus – Politische Kultur und Zivilreligion in den USA, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Band 49/90, 1990, S. 5.

⁶⁴ Huntington, Samuel P.: Who Are We? The Challenges of America's National Identity, New York 2004.

Nation geschaffen.⁶⁵ Das „Creed“ hat keine feste inhaltliche Formulierung (deshalb ist die verbreitete Klassifizierung als Ideologie durchaus diskussionswürdig), wohl aber einen über alle geschichtlichen Brüche hinweg konstanten Ideen Kern, der wesentliche Prinzipien wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Republikanismus und Individualismus einschließt. Da die amerikanische Verfassung diesen Ideen Kern komprimiert, hat sich in den USA eine regelrechte „Verfassungsgläubigkeit“ entwickelt.⁶⁶ Vor allem ihres „Creed“ wegen halten ungefähr 81 Prozent der Amerikaner ihre Nation für „den besten Platz in der Welt“ und für *anders als die meisten anderen Nationen*⁶⁷, in einem Wort für: exzeptionell. Die amerikanische Selbstdeutung ist unterfüttert vom Glauben an die eigene Einzigartigkeit, an die Sonderstellung als erste Demokratie der Moderne, als strahlendes Pionierprojekt politischer Freiheit. Huntington weist darauf hin, dass die amerikanische *uniqueness* zunächst einmal in der bloßen Tatsache zu suchen ist, dass sich eine Nation in ihrer Identität primär auf ein Corpus politischer Ideen stützt:

*The United States (...) had its origins in a conscious political act, in the assertion of certain basic political principles, and in adherence to constitutional agreements based on those principles. It is possible to speak of a body of political ideas that constitutes "Americanism" in a sense with which one can never speak of "Britishism", "Frenchism", "Germanism," or "Japanesism."*⁶⁸

Der von Huntington beschriebene „Amerikanismus“ ist als ein auf dem „American Creed“ beruhender Gemeinschaftssinn zu verstehen, der den Amerikanern eine geschichtlich verwurzelte, ureigene nationale Identität spendet. Die Integrationsleistung der politischen Leitideen des „Creeds“, das nichts anderes ist als ein Glaubensbekenntnis, das das Zusammenleben der Bürger regeln hilft, erklärt aber allein nicht den überschäumenden Patriotismus der Amerikaner. Ideen sind ein nüchternes Gut; um Begeisterung zu entfachen, brauchen sie eine überzeugende Legitimation und einen Geist, der sie trägt. Der Amerikanismus erhält beides aus einer normativen Letztbegründung - aus der religiösen Fundierung nationaler Identität. Die amerikanische Zivilreligion ist das Produkt einer Nation, die sich immer schon als exzeptionell nicht zuletzt in ihrem Bund mit Gott verstand.

⁶⁵ Myrdal, Gunnar: American Dilemma, New York 1944, S. 3. Andere populäre Bezeichnungen für das amerikanische Ordnungsparadigma sind etwa „Amerikanismus“, „liberale Tradition“ oder „öffentliche Philosophie“.

⁶⁶ Vgl. Silk, Mark: A Civil Religious Affair, in: Religion in the News, Vol. 2, No. 1, 1999, S. 1.

⁶⁷ Lipset, S. 51 f. Ausführlicher zur Bedeutung des „Creed“ für die amerikanische Identität: Smith, Rogers M.: The „American Creed“ and American Identity, in: The Western Political Quarterly, Vol. 41, No. 2, 1988, S. 225 – 251.

⁶⁸ Huntington, Samuel P.: American Politics. The Promise of Disharmony, Cambridge/MA 1981, S. 25.

II.2 Eine kurze Geschichte des Religiösen in der amerikanischen Demokratie

II.2.1 Die puritanischen Ideen der Erwähltheit und des Bundes

Das Selbstverständnis der amerikanischen Nation lässt sich auf den britischen Puritanismus des frühen 17. Jahrhunderts zurück führen, aus dem sich binnen weniger Jahrzehnte eine amerikanische Variante entwickelte und das Leben in den jungen Kolonien bestimmte. Die puritanische Theologie lieferte zwei wesentliche Elemente, die die Selbstdeutung zunächst der britischen Puritaner und dann die der Kolonisten prägten: Erstens den Glauben an ein Bündnis („covenant“) Gottes nicht nur mit *einem* Menschen, sondern mit einer ganzen Gemeinschaft von Menschen; und zweitens eine Eschatologie, deren apokalyptische Prophezeiungen vom Nahen der Herrschaft Christi kündeten. Prediger der Apokalypse wie Joseph Mede aus Cambridge säten die Samen, aus denen in Amerika später ein religiös motivierter Fortschrittsglaube erblühen sollte: Die irdische Gegenwart war für sie nur ein Zwischenspiel, das umrahmt wurde von zwei Vollkommenheitsbildern, dem Paradies am Anfang, dem Millennium am Schluss. Um ihre Teilhabe am ewigen Frieden im Reich Gottes zu sichern, mussten die Menschen vor dem diesseitigen Endkampf in einen Bund mit dem Herrn gegen Satan treten.⁶⁹ Die Vereinigung von Bundesgedanken und Eschatologie rief im England der elisabethanischen Zeit die Auffassung hervor, England sei das auserwählte Volk, dem die Aufgabe zukäme, die Welt in Gottes Namen in den Kampf gegen den Antichristen zu führen.⁷⁰ Die Puritaner setzten es sich zum Ziel, das Land vorzubereiten auf diese Herausforderung und bemühten sich beharrlich um Reformen in der anglikanischen Kirche. Nach jahrzehntelanger vergeblicher Anstrengung spaltete sich hier der Weg der Puritaner: Die große Mehrheit versuchte weiterhin, in England an Einfluss zu gewinnen; ein Seitenast der Reformbewegung kam zu dem Ergebnis, dass sich England zu sehr versündigt habe, als dass es zur Streitmacht Gottes taugen könnte, und entschloss sich, den Kampf als engere Gemeinschaft *echter* Christen fortzuführen. Die zunehmende Repression unter Jakob I. und Karl I. bewog diese Puritaner dann endgültig, das Heil einer wahren christlichen Gemeinschaft in der Wildnis Neu-Englands zu suchen.⁷¹ Die englische Heimat blieb noch einige Jahre

⁶⁹ Zu Mede: Miller, Perry: *Errand into the Wilderness*, New York 1964, S. 219 f.

⁷⁰ Vgl. zur englischen Verfasstheit des Puritanismus: Spillmann, Kurt R.: *Amerikas Ideologie des Friedens: Ursprünge, Formverwandlungen und geschichtliche Auswirkungen des Amerikanischen Glaubens an den Mythos von einer friedlichen Weltordnung*, Bern 1984, S. 39.

⁷¹ Vgl. Sautter, Udo: *Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*, Stuttgart 1994, S. 29. Das Motivbündel der Auswanderer ist freilich dicker, die Krise des englischen Wollhandels beispielsweise sorgte für den

erster Bezugspunkt der Auswanderer, jener Ort, an dem die Sendung ihres Beispiels ankommen sollte; doch nach dem Scheitern Cromwells wurde ihnen klar, dass nicht England, sondern tatsächlich New England der Mittelpunkt des zu errichtenden wahren Christenreichs sein würde.⁷²

Die Puritaner, die mit der „Great Migration“ ab 1630 in die Neue Welt segelten und New England zum geistigen Zentrum der Siedlungen auf dem amerikanischen Kontinent machten, gaben den Ton vor für die Selbstinterpretation der Kolonisten. Vor der Abfahrt der ersten Schiffe der Massachusetts Bay-Company in Southampton gab der Geistliche John Cotton den Reisenden in seiner Abschiedspredigt unter dem Titel „God’s Promise to His Plantation“ ein alttestamentarisches Gotteswort (II Samuel, 7:10) mit auf den Weg: *I will appoint a place for my people Israel, and I will plant them, that they may dwell in a place of their own, and move no more.*⁷³ Er bekräftigte die Auswanderer damit in ihrem Glauben, dass Gott sie als neues Volk Israel erwählt habe und sie nun in ein neues gelobtes Land führe. Schon die Überquerung des Angstraums Atlantik wurde religiös aufgeladen. Der Pfarrer Thomas Shepard fragte 1631: *What shall we say of the singular Providence of God in bringing so many Ship-loads of his people, through so many dangers, as upon Eagles wings, with so much safety from year to year?*⁷⁴ Das Land hinter den Wassern pries Thomas Morton als *a country whose endowments (...) stand parallel with the Israelite’s Canaan.*⁷⁵ Dass das in diesem Paradies geplante Gemeinwesen einen dezidiert religiösen Charakter haben sollte, ist nirgendwo eindrucksvoller formuliert als in der berühmten Predigt, die John Winthrop, der erste Gouverneur der Massachusetts Bay Colony, 1630 an Bord der „Arrbella“ kurz vor dem Landgang hielt. In Winthrops Ansprache finden sich wesentliche Elemente der puritanischen Selbstdeutung: der Bündnisgedanke (*Thus stands the cause between God and us. We are entered into covenant with him for this work*); das Vertrauen auf die Vorsehung Gottes, die das eigene Unternehmen begünstigt (*through a special overvaluing providence*); und natürlich der mit einem starken Sendungsbewusstsein verknüpfte Erwähltheitsglaube, der hier in der tausendfach zitierten Formulierung von

wirtschaftlichen Impuls zur Emigration. Für die Zwecke dieser Arbeit muss allerdings hier und in ähnlichen Situationen die Fokussierung des religiös Relevanten genügen.

⁷² Vgl. Brunotte, Ulrike: Puritanismus und Pioniergeist: die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England, Berlin 2000, S. 78.

⁷³ Cotton, John: God’s Promise to His Plantation“, in: Heimert, Alan/Andrew Delbanco (Hrsg.): The Puritans in America. A Narrative Anthology, Cambridge/MA 1985, S. 77.

⁷⁴ Zitiert nach: Carroll, Peter N.: Puritanism and the Wilderness, New York 1969, S. 41.

⁷⁵ Morton, Thomas: The New English Canaan, in: Heimert/Delbanco, S. 50.

der „Stadt auf dem Hügel“ erscheint, auf die die Augen der Welt gerichtet sein würden:

The Lord will be our God, and delight to dwell among us as his own people, and will command a blessing upon us in all our ways, so that we shall see much more of his wisdom, power, goodness, and truth, than formerly we have been acquainted with. We shall find that the God of Israel is among us, when ten of us shall be able to resist a thousand of our enemies; when he shall make us a praise and glory that men shall say of succeeding plantations, “the Lord make it like that of New England.” For we must consider that we shall be as a city upon a hill. The eyes of all people are upon us, so that if we shall deal falsely with our God in this work we have undertaken, and so cause him to withdraw his present help from us, we shall be made a story and a by-word through the world.⁷⁶

Winthrop beschwor also nicht nur das Privileg der Erwähltheit, er mahnte auch nachdrücklich zur Erfüllung der Bundesbedingungen. Nur so könne Neu-England in der Errichtung eines modellhaften Gottesstaates Vorbild sein für die Welt. Bei Winthrop findet auf diese Weise ein Selbstverständnis seinen ursprünglichen Ausdruck⁷⁷, dessen Kern sich bis in das Amerika der Gegenwart erhalten hat: die tiefe Überzeugung nämlich, dass Gott eine Schar aufrechter Menschen aus der Verderbnis Europas gerettet und in eine Neue Welt geführt hat, dass er ihnen dort die Chance zur Errichtung einer völlig neuen religiösen, mithin politischen Ordnung gegeben hat, gleichzeitig aber auch die Verpflichtung, dieser besonderen Bestimmung als Werkzeug der Vorsehung und Beispiel für die Welt gerecht zu werden.

Aus zahlreichen ähnlichen Versuchen neu-englischer Selbstdefinition ragt das Werk des Bostoner Pastors Cotton Mather heraus. Mather, dessen Vater Increase das Wort vom „errand into the wilderness“ geprägt hatte, erlangte in seinen „Magnalia Christi Americana“⁷⁸ Meisterschaft in der Konstruktion von Parallelen zwischen Ereignissen und Figuren der Bibel und jenen der noch jungen Geschichte Amerikas. Sacvan Bercovitch, eine Autorität der Puritaner-Forschung, erklärt das Konzept dieser „Typologie“: *Christ, the “antitype”, stood at the center of history, casting His shadow forward to the end of time as well as backward across the Old Testament.*⁷⁹ Mather machte sich nach diesem Muster an die Gestaltung repräsentativer amerikanischer Heiliger, mit deren Idealisierung und Mythisierung er

⁷⁶ Winthrop, John: A Model of Christian Charity, in: Heimert/Delbanco, S. 91.

⁷⁷ Wenn hier und an anderer Stelle von puritanischem/neu-englischem/amerikanischem Selbstverständnis die Rede ist, dann liegt natürlich eine Generalisierung vor. Alan Heimert und Andrew Delbanco weisen auf mannigfaltige Anschauungen hin: *The New England Puritans were unanimous about precious few issues – and the question of their own centrality in God’s redemptive plan was not among that number.* Heimert/Delbanco, S. 10.

⁷⁸ Mather, Cotton: *Magnalia Christi Americana*. Books I and II, hrsg. von Kenneth B. Murdock, Cambridge/MA 1977.

⁷⁹ Bercovitch, Sacvan: *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven/CT 1975, S. 36. Im ursprünglich bibelwissenschaftlichen Sinn bezeichnet „Typologie“ das Inbezugsetzen eines Elements aus dem Alten Testament mit einem Element aus dem Neuen Testament.

seinen in Glaubensfragen nachlässig werdenden Zeitgenossen einen Spiegel vor Augen halten und einen drohenden Abfall vom Bund verhindern wollte: *...that if there be any Breach between the Lord and his People, it shall appear plainly to lye on his People's part.*⁸⁰ Bercovitch bezeichnet die „Magnalia“ als Prototyp einer amerikanischen Jeremiade, einer leidenschaftlichen Klageschrift über mangelnden Glauben.⁸¹ Unter den heroisierenden Porträts Mathers sticht das von John Winthrop heraus. Mather preist Winthrops Führerschaft als Gouverneur der Massachusetts Bay Colony in den gefährvollen Pioniertagen der „Great Migration“: *Accordingly when the Noble Design of carrying a Colony of Chosen People into an American Wilderness, was by some Eminent Persons undertaken, This Eminent Person was, by the Consent of all, Chosen for the Moses, who must be the Leader of so great an Undertaking.*⁸² Winthrop wird zum Übertäter der Siedler stilisiert, zu einem strahlenden Beispiel an Selbstlosigkeit und Selbstdisziplin. Der Typus des Gründervaters erlebte so seine distinktiv amerikanische Geburt, denn das religiöse Experiment war inzwischen untrennbar mit einem Ort verknüpft. Das Kapitel über Winthrop hatte Mather programmatisch mit der Überschrift „Nehemia Americanus“ versehen: Nehemiah, der die Israeliten aus der babylonischen Gefangenschaft führte und ihr erster Gouverneur wurde⁸³, hatte seine amerikanische Entsprechung in einer fortgeschrittenen Phase der Heilsgeschichte gefunden. Winthrop, der einst auf der „Arrbella“ das Modell der „Stadt auf dem Hügel“ beschworen hatte, wurde nun selbst in einem Atemzug genannt mit deren biblischen Erbauer. Später sollten große Präsidenten der USA – vor allem Washington und Lincoln – Aufnahme in die Typologie finden. Sie nährt die amerikanische Zivilreligion bis heute.

II.2.2 Der Weg zu Religionsfreiheit und demokratischem Glauben

Die Puritaner hatten England der Unterdrückung durch die anglikanische Staatskirche wegen verlassen. In der Neuen Welt wollten sie eine Kirche nach ihrem Gutdünken gestalten – religiöse Toleranz war dabei nicht vorgesehen. Sie schufen nun ihrerseits eine Kirche, die das öffentliche Leben dominierte und keine Abweichungen erlaubte.⁸⁴ Die Congregational Church der Puritaner war in den neu-englischen Kolonien Massachusetts, New Hampshire und Connecticut die einzig

⁸⁰ Mather, S. 66.

⁸¹ Vgl. Bercovitch, Sacvan: The American Jeremiad, Madison/WI 1978.

⁸² Mather, S. 214.

⁸³ Vgl. Bercovitch: The Puritan Origins, S. 1.

⁸⁴ Zur Religionsfreiheit in den frühen Kolonien siehe: Gaustad, Edwin S.: A Religious History of America, New York 1986, S. 49 f.

zugelassene Religion, während in den mittelatlantischen und südlichen Kolonien New York, Maryland, Virginia, North Carolina, South Carolina und Georgia die Anglikaner den offiziellen Status einer Staatskirche genossen. Die Siedlungsgemeinschaften im frühkolonialen Amerika waren zunächst allesamt Theokratien, insofern als die Bindung an die Kirche als Primärinstanz galt und die staatliche Ordnung ihr nachgeordnet war. In der Massachusetts Bay Colony etwa legten die Siedler in ihrem ersten Beschluss nach dem Landgang fest, dass nur Kirchenmitglieder das Wahlrecht erlangen konnten.⁸⁵

Die weltlichen Machtstrukturen der puritanischen Gemeinden in Neu-England („towns“ genannt) waren im 17. und frühen 18. Jahrhundert nicht viel mehr als ein Instrument der Kirchen mit der Aufgabe, durch die Regelung der Dorfgemeinschaft eine reibungslose Erfüllung der Bundespflichten mit Gott zu ermöglichen. Eine „town“ beruhte zwar auf zwei „covenants“, einem kirchlichen und einem weltlichen, doch der weltliche diente im wesentlichen nur organisatorischen Zwecken. Die Ordnung war streng hierarchisch und folgte damit dem Diktat der puritanischen Theologie, die aus der Erfahrung mit Adams Sündenfall heraus autoritäre Herrschaftsstrukturen für nötig erachtete, um das Böse im Menschen kontrollieren zu können.⁸⁶ John Cotton erklärte das Modell eines demokratischen Zusammenlebens für untauglich: *Democracy, I do not conceive that ever God did ordeyne as a fitt government eyther for church or commonwealth. If the people be governors, who shall be governed?*⁸⁷ Das puritanische Gemeinwesen trug dementsprechend aristokratische Züge. Die Mitglieder bestimmten zwar per Volkswahl die Magistraten, welche aber genau wie der Gouverneur nicht dem Volk, sondern allein Gott verantwortlich waren. Die Führungselite hatte dafür zu sorgen, dass niemand aus der Gemeinschaft ausscherte und den Bruch des Bundes mit Gott herbei führte, denn der Bund war eben nicht mehr nur eine individuelle, sondern eine kollektive Angelegenheit. Genau an diesem Punkt ist anzusetzen, will man die Entwicklung des theokratisch-intoleranten Gemeinwesens der kolonialen Anfangszeit mit seinem rein religiösen Sendungsbewusstsein zur aus der Revolution geborenen, religiös toleranten Demokratie mit ihrem republikanischen Sendungsbewusstsein nachvollziehen. Dabei fällt zuerst auf, dass es selbst in der puritanischen Auffassung von Staat und Gesellschaft neben den theokratischen auch richtungsweisende demokratische

⁸⁵ Spillmann, S. 51.

⁸⁶ Miller, Perry: *The New England Mind. The Seventeenth Century*, Boston 1954, S. 417.

⁸⁷ Cotton, John: *Letter to Lord Say and Seal*, zitiert nach: Vollrath, Ernst: *Die Trennung von Staat und Kirche im Verfassungsverständnis der USA*, in: Kodalle, Klaus-M. (Hrsg.): *Gott und Politik in den USA. Über den Einfluss des Religiösen*, Frankfurt a. M. 1988, S. 220.

Elemente gibt. Die Überzeugung von der Existenz gerechten Widerstands gegen den Absolutismus, die Begründung einer Gemeinschaft auf einem Vertrag, und die Forderung nach der Zustimmung der Regierten zur Regierung gehören zu den Rohstoffen demokratischen Denkens. Hannah Arendt hat auf die entscheidende Bedeutung kolonialer Bünde und Verträge für die spätere Entstehung der amerikanischen Republik aufmerksam gemacht. Der berühmte „Mayflower Compact“ von 1620 ist für Arendt ein Präzedenzfall für den Schluss unzähliger weiterer amerikanische Bünde, die ihr alle als Ausdruck des Dranges des Menschen erscheinen, durch die Gründung von Gesellschaften seine gefährlichen Leidenschaften zu zähmen.⁸⁸

Die Nationalisierung der puritanischen Doktrin von der Auserwähltheit und die damit verknüpfte Gewährung religiöser Toleranz ist ein langer Prozess, der sich allerdings bei genauem Hinsehen schon in der Hochphase der Theokratie abzeichnete. Der Pfarrer Thomas Hooker zum Beispiel verließ schon 1639 das rigide geführte Massachusetts und arbeitet fortan an einer Selbstverwaltungsordnung für Connecticut, die auf die Voraussetzung verzichtete, dass ein Gemeindemitglied zur aktiven Beteiligung am politischen Leben gleichzeitig auch Kirchenmitglied sein muss. Hooker formulierte einen Freiheitsbegriff, der den Zusammenschluss in einer eigenverantwortlichen Gemeinschaft (*free consent of the people*) als gottgegebenes Recht der Menschen definierte.⁸⁹ Der Bundesgedanke erhielt so seine demokratische Konnotation, er war nicht mehr nur der Bund des Volkes mit Gott, sondern darüber hinaus auch ein Vertrag zwischen freien Menschen und als solcher – wenn auch noch in die Annahme der unauflösbaren Verbindung von Kirche und Staat eingebettet – unzweifelhaft ein Ausdruck von Volkssouveränität.⁹⁰ Er hatte auch einen unverkennbar egalitären Charakter, insofern als sich die Erwähltheit auf alle Mitglieder der Gemeinschaft erstreckte.

Die Verankerung demokratischer Prinzipien in der amerikanischen intellektuellen Diskussion ging mit der konkreten Durchsetzung religiöser Freiheit einher. Die britische Krone hatte sich lange bemüht, die religiöse Toleranz in den Kolonien zu fördern, immer mit dem Hintergedanken, dass religiöser Pluralismus die politische Gefahr bannen könnte, die von einer starken puritanischen Staatskirche

⁸⁸ Arendt, Hannah: Über die Revolution, München 2000, S. 195 f.

⁸⁹ Vgl. Heimert/Delbanco, S. 69 f.

⁹⁰ Vgl. Bracher, Karl Dietrich: Providentia Americana: Ursprünge des demokratischen Sendungsbewusstseins in Amerika, in: Politische Ordnung und menschliche Existenz, hrsg. von Dempf, Alois/Hannah Arendt/Friedrich Engel-Janosi, München 1962, S. 40.

ausgehen würde.⁹¹ Profitiert von dieser Politik Englands hat etwa Roger Williams, ein Geistlicher, der als bedeutendster Streiter gegen die puritanische Theokratie in die Geschichte einging. Seiner offenen Anklagen gegen die kirchlichen Autoritäten wegen wurde Williams aus Massachusetts verbannt. Er ließ sich daraufhin in Rhode Island nieder und gründete dort Providence, die jetzige Hauptstadt des Bundesstaats. Im Jahr 1663 bekam er für seine Kolonie von der britischen Krone eine Verfassungsurkunde verliehen, die vollkommene Religionsfreiheit vorsah, und das nicht nur für die protestantischen Denominationen⁹², sondern auch für die in den Kolonien üblicherweise an den Rand gedrängten Katholiken und Juden. Trotz aller Rebellion gegen überkommene puritanische Traditionen blieb auch Williams ein sendungsbewusster Calvinist, der sich von Gott erwählt fühlte – erwählt allerdings dazu, das Prinzip der Toleranz zu verwirklichen.⁹³ Dies geschah auf der Grundlage eines Minimalkonsens, der die Anerkennung der Existenz Gottes oder die Beachtung des Sonntags einschloss. Das zweite Prinzip, dem Williams seine Kolonie verschrieb, war die gottgewollte Volkssouveränität. Die Rhode Island Charter verlangte nach einer Regierung auf Basis der freiwilligen Zustimmung aller oder wenigstens der Mehrheit der Bewohner: Hier fallen Erwähltheitsbewusstsein und demokratische Überzeugung erstmals in einer konkreten Situation und mit real greifbarem Erfolg zusammen.⁹⁴ Die endgültige Etablierung der demokratischen Idee im amerikanischen Diskurs gelang dann schließlich mit dem Werk von John Wise, der 1717 in einer Streitschrift eine naturrechtliche Begründung der Demokratie an die Stelle einer biblischen setzte.⁹⁵ Die repressiven Kirchenregime der kolonialen Anfangszeit begannen zu bröckeln. Die Zuwanderung aus Europa und die Abspaltung vieler Gruppen aus den großen religiösen Strömungen sorgten für das rasante Ansteigen der Zahl der Denominationen und Sekten in Amerika; diese Vielfalt allein degradierte die Idee einer einigenden Volkskirche zu einem bloßen Wunschtraum, dem nur Wenige nachhingen. Religiöse Einheit existierte nicht. Erzwingen ließ sie sich auch nicht mehr.⁹⁶

⁹¹ Vgl. Gaustad: A Religious History, S. 64 f.

⁹² Diese Arbeit übernimmt den Begriff „denominations“ aus dem Englischen und spricht im Deutschen von „Denominationen“. Die einzigartige Beschaffenheit amerikanischer Kirchen und religiöser Gruppen könnte mit gängigen deutschen Termini wie „Konfessionen“ nicht adäquat erfasst werden.

⁹³ Vgl. Noll, Mark A.: The Old Religion in the New World. The History of North American Christianity, Grand Rapids/MI 2002, S. 44.

⁹⁴ Vgl. Bracher, S. 41.

⁹⁵ Ebenda, S. 38.

⁹⁶ Vgl. Vollrath, S. 218.

Religiöser Pluralismus brach sich Bahn, allerdings bedurfte er dazu fremder Hilfe. *Dissenting Protestantism*, schreibt der eminente Religionshistoriker Edwin S. Gaustad, *could not by itself have successfully stormed the gates of establishment*.⁹⁷ Der Kampf um Religionsfreiheit wurde letztendlich gewonnen, weil sich die Kräfte, die Roger Williams in Rhode Island oder – mit Einschränkungen – der Quäker William Penn in Pennsylvania entfesselt hatten, in den Händen der Gründerväter der USA eng mit den Postulaten der Aufklärung verbanden. Puritanische Ideen gingen eine Liaison mit aufklärerischen Gedanken ein, mit den Theorien Lockes, Rousseaus, Miltons und der republikanischen Denker der Antike, ganz konkret auch mit dem Geist der britischen Revolution von 1688. Der Puritanismus, der zu Beginn des 18. Jahrhunderts seinen Niedergang erleben sollte, übertrug das Selbstverständnis seiner Erwähltheit auf eine politische Ebene. Im Kulminationspunkt der Revolution laufen diese Entwicklungen schließlich zusammen: Geschaffen wird nicht nur eine neue Nation, sondern auch das Fundament für deren Zivilreligion. Jürgen Gebhardt spricht von der Synthese der *radikalprotestantischen biblizistischen Konzeption eines neuen Gottesvolkes mit der auf den Bürgerhumanismus der Renaissance zurückgehenden neoklassischen Idee der durch Recht und gemeinsamen Nutzen geeinten Bürgerschaft der res publica*.⁹⁸ In der Morgendämmerung der Revolution kamen die Kolonisten zu dem Schluss, dass der von Gott bestimmte Weg Amerikas zur Demokratie führen musste. Zum Glauben an Gott gesellte sich der Glaube an das Volk als verantwortungsvoller Träger göttlicher Weisheit; die Freiheit des Volkes wurde zum Kern des amerikanischen Experiments der Demokratie.⁹⁹ Der Republikanismus, wie ihn die prominentesten Vertreter der Gründergeneration verfochten, machte das Funktionieren republikanischer Selbstregierung am Vorhandensein eines von Bürgervernunft und Bürgertugend getragenen Gemeinschaftsethos fest. Was die fortdauernde Pflege dieses Gemeinschaftsethos betraf, schrieben die Revolutionäre der Religion eine entscheidende Rolle zu. Benjamin Franklin ahnte 1749: *History will...afford frequent Opportunities of showing the Necessity of a Publick Religion, from its Usefulness to the Publick*.¹⁰⁰

⁹⁷ Gaustad: *Faith of Our Fathers*, S. 34.

⁹⁸ Gebhardt: *Amerikanismus*, S. 11. Vgl. zu den geistigen Grundlagen der Verfassung auch ausführlich: McDonald, Forrest: *Novus Ordo Seclorum. The Intellectual Origins of the Constitution*, Lawrence/KA 1985.

⁹⁹ Vgl. Mead, S. 100.

¹⁰⁰ Franklin, Benjamin: *Proposals Relating to the Education of Youth in Pennsylvania*, in: *The Papers of Benjamin Franklin*, Vol. 3, hrsg. von Leonard W. Labaree und Whitfield J. Bell, Jr., New Haven/CT 1961, S. 413.

Die Anerkennung einer transzendenten Autorität, die genau wie ein gutes Jahrhundert zuvor in Rhode Island und Pennsylvania eine Art religiösen Minimalkonsens darstellte, galt den meisten Gründervätern als gute Voraussetzung für republikanische Tugend.¹⁰¹ Eine Gefahr für das Gemeinwesen erkannten sie aber in der Institutionalisierung dieser Gläubigkeit, also in der Einrichtung einer Staatskirche. Diese Einsicht setzte sich auch im puritanischen und protestantischen Denken durch – ein innerkirchlicher Prozess, der erst die Grundlage schuf für die Verschmelzung politischer und religiöser Ideen.¹⁰² James Madison, der 1785 mit seinem Plädoyer „Memorial and Remonstrance“ einen Meilenstein auf dem Weg zur Glaubensfreiheit setzte¹⁰³, und Thomas Jefferson wurden zu den führenden politischen Streikern für die Trennung von Staat und Kirche, sie sahen die europäische Geschichte vorausgehender Jahrhunderte als blutiges Resultat religiöser Despotie. Jefferson hatte als junger Mann seinen ererbten christlichen Glauben aufgegeben und sich der Naturreligion zugewandt. Er lehnte es strikt ab, übernatürliche Offenbarungen und kirchliche Autorität als Quelle religiöser Wahrheit anzuerkennen; letztere speiste sich seiner Ansicht nach aus der menschlichen Vernunft allein. Aus seiner Bibel schnitt er die Passagen zur jungfräulichen Empfängnis und anderen Wundern säuberlich heraus.¹⁰⁴ 1777 hatte Jefferson die „Virginia Statute“ für Religionsfreiheit verfasst und war gemeinsam mit Madison federführend bei der Formulierung des ersten Amendments, das 1789 die Trennung von Staat und Kirche in der amerikanischen Verfassung endgültig festschrieb.¹⁰⁵ Madison und Jefferson blieben ihr Leben lang scharfe Kritiker jeder offiziellen Vermischung von Politik und Religion: Madison beklagte sich etwa über die Einsetzung von „Kongress-Kaplanen“ als Bruch der Verfassung.¹⁰⁶

Die Religion Jeffersons und Madisons ist heute genau wie die Religion der übrigen Gründerväter umstritten – Generalisierungen sind kaum möglich. Jeder für sich war ein komplexer Charakter mit vielen Widersprüchlichkeiten, salopp gesagt: weder ganz Sünder noch ganz Heiliger. Festgehalten werden kann: Viele

¹⁰¹ Gaustad: Faith of our Fathers. Vgl. auch Queen, Edward L./Stephen R. Prothero/Gardiner H. Shattuck, Jr.: Encyclopedia of American Religious History, New York 1993.

¹⁰² Zu diesem Einsichtsprozess siehe Pannenberg, Wolfhart: Die Religion der Republik. Religiöse Selbstdeutung als Thema politischer Theologie in Amerika, in: Evangelische Kommentare 10, 1977, S. 414.

¹⁰³ Madison, James: Memorial and Remonstrance, in: The Papers of James Madison, Vol. 8, hrsg. von Robert A. Rutland und William M. E. Rachal, Chicago 1973, S. 299.

¹⁰⁴ Sheridan, Eugene R.: Freiheit und Tugend. Religion und Republikanismus im Denken Thomas Jeffersons, in: Wasser, Hartmut (Hrsg.): Thomas Jefferson. Historische Bedeutung und politische Aktualität, Paderborn 1995, S. 61.

¹⁰⁵ Die Trennung von Staat und Kirche wird im dritten Hapitel dieser Arbeit genauer thematisiert.

¹⁰⁶ Gaustad: Faith of Our Fathers, S. 53–55.

entscheidende Figuren dieser Ära waren dem Deismus zugetan, wenn man so will einer aufklärerischen Variante von Religion, bei der der menschliche Geist im Mittelpunkt steht und nicht das Dogma einer Kirche.¹⁰⁷ Deisten glauben an einen Schöpfergott und an die moralische Bedeutung der Lehren des Jesus von Nazareth, aber nicht daran, dass dieser wirklich der Sohn Gottes ist. Der Mensch hat dem Deismus nach sein Schicksal selbst in der Hand und muss irdische Dinge durch seine eigene Kraft regeln. Diese Überzeugung findet in Übertragung auf die Demokratie im Federalist Nr. 10 Ausdruck, in dem Madison schreibt, es müsse immer ein *republican remedy for the diseases most incident to republican government* existieren.¹⁰⁸ Zweifellos ging es Jefferson und Madison aber bei der Trennung von Staat und Kirche nicht nur um die Befreiung des Staates von den öffentlichen Wahrheitsansprüchen der Religion. Ihnen ging es auch und gerade um die Befreiung der Religion von staatlicher Bevormundung. Bei vielen ihrer Landsleute waren die Vorzeichen, unter denen die Errichtung des „Wall of Separation“¹⁰⁹ betrachtet wurde, ganz eindeutig auf diesen Aspekt eingestellt. Gary Wills urteilt: (...) *the actual motives of people ratifying the First Amendment was closer to the desire to protect the purity of religion than to protect the prerogatives of the state.*¹¹⁰ Es ist deshalb auch kein Wunder, dass die Demontage staatlicher Kirchenprivilegien nicht den Untergang der Religion brachte, sondern auf einem Umweg, der im dritten Kapitel dieser Arbeit genauer erläutert wird, ihre Stärkung. Auch die Existenz der Zivilreligion wird erst auf dieser formal säkularen Grundlage erklärbar: Weil das Prinzip der Freiheit des religiösen Bekenntnisses zum neuen, als Verfassung festgeschriebenen Bund gehörte, konnte nicht mehr eine einzelne Denomination als Volk dieses Bundes verstanden werden. Diese Rolle war der Nation als ganzer vorbehalten. An die Stelle religiösen Zwangs trat also religiöse Überzeugung und die freie Teilhabe an einem der Gesellschaft und der Republik Stabilität verleihenden Gemeinschaftsgeist. Tocqueville urteilte deshalb: *Religion in America takes no direct part in the*

¹⁰⁷ Eine überzeugende Darstellung der Religion der Gründerväter mit besonderer Betonung des Deismus bietet: Meacham, Jon: *American Gospel. God, the Founding Fathers, and the Making of a Nation*, New York 2006.

Siehe vor allem S. 8f.

¹⁰⁸ Hamilton, Alexander/James Madison/John Jay: *The Federalist Papers*, hrsg. von Clinton Rossiter, New York 1999, S. 46.

¹⁰⁹ Die Metapher von der trennenden Mauer zwischen Staat und Kirche wird oft Jefferson zugeschrieben, geht aber wohl auf den Anglikaner Richard Hooker zurück und wurde unter anderem auch von Roger Williams gebraucht. Seine Rückkehr in die gegenwärtige Diskussion erlebte der Begriff 1947, als ihn der Supreme Court-Richter Hugo Black verwandte. Siehe Meacham, S. 19.

¹¹⁰ Wills: *Under God. Religion and American Politics*, New York 1990, S. 353.

*government of society, but it must be regarded as the foremost of the political institutions of that country.*¹¹¹

Die Revolution ist noch in einem anderen Sinne die Geburtsstunde der Zivilreligion. Sie goss den aufkeimenden amerikanischen Patriotismus in feste Formen und verband die Patrioten der Revolutionszeit durch ein mythisches Bewusstsein der eigenen Identität als gerechte Krieger auf der Seite Gottes, indem sie als einigendes Geschichtserlebnis wirkte und zum gemeinsamen Referenzpunkt wurde. George Washington avancierte schon im Auge seiner Zeitgenossen zu einem Heiligen, bei dem die Typologie schnell mit Parallelen zu Moses aufwartete: Wie dieser stammte Washington aus einfachen Verhältnissen, beantwortete nur widerwillig Gottes Ruf zum Dienst und führte sein Volk schließlich doch aus der Sklaverei einer strahlenden Zukunft entgegen.¹¹² Die Amerikaner waren in die Fußstapfen ihrer Vorväter getreten und hatten mit ihrer Unabhängigkeitserklärung, deren vom Schöpfer gewährte *inalienable rights* den Kern des „American Creed“ bilden sollten, einen neuen Bund mit Gott geschlossen. Benjamin Franklin schlug in diesem Bewusstsein als Motiv für das offizielle Siegel der Vereinigten Staaten ein Bild vor, auf dem Moses das Rote Meer teilt und der Streitwagen des Pharao von den tosenden Wassermassen davon getragen wird.¹¹³

II.2.3 Die Geburt des Sendungsbewusstseins aus dem Millenialismus

Die Gründerväter nahmen das puritanische Erwähltheitsdenken wieder auf und leiteten daraus eine Bestimmung für die junge Nation ab, die John Adams schon 1765 vorformuliert hatte, als er bekundete, die Besiedlung Amerikas habe er stets als ein Wunder begriffen, *as the opening of a grand scheme and design in Providence for the illumination and emancipation of the slavish part of mankind all over the earth.*¹¹⁴ Thomas Paine betonte 1776 in seinem wegweisenden Pamphlet „Common Sense“, dass das amerikanische Aufbegehren gegen ungerechte Herrschaft und die geplante Errichtung einer Demokratie von universaler Bedeutung seien: *The cause of America is in a great measure the cause of all mankind.*¹¹⁵ Das erwählte Volk der Amerikaner hatte nunmehr nicht mehr die Mission, das puritanische Projekt der

¹¹¹ Tocqueville, S. 353.

¹¹² Vgl. Hay, Robert P.: George Washington: American Moses, in: American Quarterly 21, 1969, S. 782.

¹¹³ Albanese, Catherine: Sons of the Fathers. The Civil Religion of the American Revolution, Philadelphia 1976, S. 201.

¹¹⁴ Zitiert nach: Rossiter, Clinton: Seedtime of the Republic, New York 1953, S. III.

¹¹⁵ Paine, Thomas: Common Sense, in: Heffner, Richard D. (Hg.): A Documentary History of the United States, S. 14.

Reformation zu beenden; seine Mission war jetzt die Mission der Freiheit, und es verfolgte diese mit religiösem Fervor. Das historische Novum, dass sich ein Volk aus eigener Kraft als demokratische Republik gegründet hatte, beflügelte das amerikanische Selbstbewusstsein, das natürlich als integraler Bestandteil der Zivilreligion zu begreifen ist. Im Auge der Verfassungsväter hingen die Zukunft von Freiheit und Demokratie allein von Amerikas Experiment ab.¹¹⁶ Wie schon in der Anschauung der frühen Kolonisten stand das strahlende Beispiel der Neuen Welt auch in den Augen der jungen Nation einem verderbten und korrupten alten Europa gegenüber, von dem kein positiver Impuls für die Sache der Demokratie zu erwarten war. Amerika musste deshalb mehr als ein Modell sein für die Welt, in den klingenden Worten Ernest Lee Tuvesons: die *redeemer nation*. Tuveson schreibt: *Providence, or history, has put a special responsibility on the American people to spread the blessings of liberty, democracy, and equality to others throughout the earth, and to defeat, if necessary by force, the sinister powers of darkness.*¹¹⁷ Tuveson weist damit auf die Tatsache hin, dass sich Sendungsbewusstsein – sicher nicht nur das amerikanische - besonders machtvoll im Angesicht eines Feindes entfaltet: den „Mächten der Dunkelheit.“ Der Heidelberger Historiker Detlef Junker spricht von der *manichäischen Falle*, in der Amerikas Feinde durch die radikale Gegenüberstellung eines guten und eines bösen Weltprinzips seit jeher landen: *Es braucht die konkrete Negation, das Antiprinzip, das Reich des Bösen (...), um Fortschritt zu ermöglichen und die Sendung zu erfüllen.*¹¹⁸

Um die religiöse Verwurzelung des Sendungsbewusstseins und des Manichäismus restlos freizulegen, bedarf es eines weiteren, genaueren Blickes auf den bereits angeschnittenen Komplex puritanischer Eschatologie, den Millennialismus.¹¹⁹ Man unterscheidet in der apokalyptischen Geschichtsdeutung einen prämillennialistischen und einen postmillennialistischen Ansatz. Beide Denkrichtungen gehen von der Erwartung eines noch nicht abgeschlossenen, zukünftigen Millenniums aus. Während die Prämillennialisten das tausendjährige Reich nach einem Ende der Geschichte in der Katastrophe (Parusie, einhergehend mit der Wiederkehr Christi) erwarten, glauben Postmillennialisten an die Realisierbarkeit des innerweltlichen Friedensreichs vor der Parusie, also noch

¹¹⁶ Vgl. Ellis, Joseph J.: *Founding Brothers. The Revolutionary Generation*, New York 2000, S. 6.

¹¹⁷ Tuveson, Ernest Lee: *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, Chicago 1968, S. viii.

¹¹⁸ Junker: *Power and Mission*, S. 19. Der Begriff „Manichäismus“ geht zurück auf den persischen Religionsstifter Mani, der im dritten Jahrhundert lebte und eine Lehre der zwei Naturen vertrat: die des Lichts und die der Finsternis. Siehe Widengren, Geo: *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961.

¹¹⁹ In der Literatur häufig auch Millenarismus genannt.

innerhalb der Geschichte. Die Motive der beiden Ansätze sind folglich diametral entgegen gesetzt. Die Prämillenialisten sehen Geschichte zwangsläufig als dem Untergang bestimmt und somit als Anlass zur Furcht; die Postmillenialisten schüren dagegen geschichtliche Erwartung, weil das Millennium für die Menschen auch durch eigenes Handeln unmittelbar erreichbar wird.¹²⁰ Tuveson schließt daraus, dass der Fortschritt das Gesetz der Geschichte ist, und dass der gläubige Christ *is called upon not only to make ready for the Day of the Lord but, with divine assistance, to bring it about*.¹²¹ Jonathan Edwards, einer der bedeutendsten geistlichen Denker der amerikanischen Geschichte, hatte die gängigste Version der postmillenialistischen Eschatologie 1739 in mehreren Predigten entworfen und mit seinem optimistischen Wirken entscheidend zum Entstehen des „Great Awakening“, der ersten gewaltigen Bekehrungswelle, beigetragen.¹²² Die Möglichkeit der aktiven Teilhabe am göttlichen Werk, wie sie die postmillenialistische Sicht gewährt, ist es, die in Amerika so großen Widerhall fand, Massen von Menschen mobilisierte und – was das nationale Selbstverständnis betrifft – als kausal für den Anstoß einer missionarischen Geschichtsdynamik gelten kann.

Zunächst hatten sich die Amerikaner als passives Vorbild für die Welt verstanden, ganz so wie John Winthrop den puritanischen Gottesstaat gesehen hatte, und es dauerte eine Weile, bis die USA in die Rolle der „redeemer nation“, also einer initiativen internationalen Führungsmacht, hineinwuchsen. Es ist im Kontext des amerikanischen Sendungsbewusstseins wichtig, zwei widersprüchliche Strömungen, die die US-Außenpolitik bis zum Zweiten Weltkrieg prägten, als verschiedene Seiten der gleichen Medaille zu verstehen: den Isolationismus, der in Gestalt des berüchtigten „America First Committee“ Anfang der vierziger Jahre seine letzte Regung tat, und den Interventionismus.¹²³ Im Selbstverständnis vieler Amerikaner versprach der Isolationismus die Garantie der eigenen Unbeflecktheit; der Rückzug in die „Fortress America“ sollte Schutz bieten vor der Verderbnis der Welt. Zwar hatte Jefferson von einem riesigen *empire for liberty* geträumt, damit aber konkret höchstens den amerikanischen Kontinent und sehr wahrscheinlich nur Nordamerika gemeint.¹²⁴ Der Isolationismus, den Jefferson und Washington

¹²⁰ Vgl. Shriver, George H./Bill J. Leonard: *Encyclopedia of Religious Controversies in the United States*, Westport/CT 1997, S. 292.

¹²¹ Tuveson, S. 9.

¹²² Vgl. Noll: *The Old Religion*, S. 53.

¹²³ Vgl. zu den gegensätzlichen Philosophien: Spillmann, S. 74f.

¹²⁴ Letter to James Madison, 27.04.1809, in: *The Writings of Thomas Jefferson*, Vol. 12, hrsg. von Andrew A. Lipscomb und Albert Ellery Bergh, Washington/DC 1903/1904, S. 277.

empfohlen, wird häufig missverstanden. Handelspolitisch gewährte er der Nation große Handlungsfreiheit, etwa in Asien und ohnehin in Lateinamerika. Wovor er warnte, war indes die Verwicklung in europäische Händel durch feste Allianzen mit den dortigen Großmächten.¹²⁵ Die Monroe-Doktrin wurde in der gleichen Absicht verkündet.

Die amerikanische Freiheitsideologie entlud sich also vorerst an den eigenen Siedlungsgrenzen. Die „Manifest Destiny“-Bewegung der 1840er Jahre romantisierte die kontinentale Ausbreitung der Nation als Unterwerfung der Natur durch die Vorreiter der Zivilisation.¹²⁶ Unter dem Banner göttlicher Vorsehung und nationaler Bestimmung erfolgte die Vertreibung der Indianer und die Inbesitznahme aller westlich der USA gelegenen Gebiete bis zum Pazifik, also Texas, Oregon und Kalifornien. Gefahr drohte dieser Nationalmythologie lediglich durch die rivalisierenden Interpretationen der Union und der Konföderation im Bürgerkrieg; die Niederlage des Südens und das Bestehen der blutigen Prüfung durch den Norden zementierten letztlich aber nur eine einheitliche Lesart. Abraham Lincoln fand im November 1863 auf dem Schlachtfeld von Gettysburg die elegantesten Worte für die Bedeutung des demokratischen Experiments der Union. Der Bürgerkrieg, sagte er, sei die Prüfung der Prämisse, *if that nation, or any nation so conceived and so dedicated can long endure*.¹²⁷ Das Motiv einer moralischen Mission zieht sich über den Bürgerkrieg hinweg bruchlos durch die amerikanische Geschichte, vom Krieg gegen Mexiko im Jahr 1845 über den Spanisch-amerikanischen Krieg 1898 und die lautstarke Abwendung vom Isolationismus wenig später bis zu den amerikanischen Kriegen als Weltpolizist des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts. Die manichäische Falle war nie leer: Nach den Indianern erwischte sie Franzosen, Engländer, Mexikaner, später die Spanier, dann Deutsche und Japaner, Russen und Nordvietnamesen, Iraker und zuletzt islamische Terroristen. Wie die Präsidenten über mehr als zwei Jahrhunderte das Sendungsbewusstsein artikulierten, wird diese Arbeit detailliert untersuchen.¹²⁸

¹²⁵ Eine sattelfeste Verortung des Isolationismus in der Geschichte des amerikanischen Konservatismus findet sich bei: Hochgeschwender, Michael: Das Ende des Konsenses: Die Reformation des US-amerikanischen *conservatism* seit den 1960er Jahren, in: *Comparativ*, Jg. 16, Nr. 4, 2006, S. 142/143.

¹²⁶ Der Begriff „Manifest Destiny“ wurde 1845 geprägt von dem Journalisten John L. Sullivan, einem glühenden Verfechter des Expansionismus. Siehe das Standardwerk: Merk, Frederick/Faragher, John Mack: *Manifest Destiny and Mission in American History*, Cambridge/MA 1995.

¹²⁷ Lincoln, Abraham: Address at Gettysburg, Pennsylvania, in: Lincoln. *Selected Speeches and Writings*, hrsg. von Roy P. Basler, New York 1992, S. 405.

¹²⁸ Kapitel IV.4 zeichnet ein Panorama der (Zivil)Religion im Weißen Haus von 1789 bis 1933. Kapitel VI diskutiert alle Präsidenten von Franklin D. Roosevelt bis Richard Nixon.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatten die Vereinigten Staaten die Mittel und Ressourcen erlangt, um ihren zivilreligiösen Auftrag auf der Weltbühne in Taten umsetzen zu können. Die Herausforderung für Amerika ist es seither gewesen, Macht und Mission in ein gesundes Verhältnis zu bringen. Die Tatsache, dass die amerikanischen Freiheitskrieger in der Wahrnehmung Fremder – schlimmstenfalls jener, die befreit werden sollten – bisweilen als Freiheitsräuber erschienen, hat das Sendungsbewusstsein keineswegs gedämpft. Nüchtern betrachtet ist jedoch festzustellen, dass mehr amerikanische Versuche, nach einer militärischen Intervention eine Demokratie aufzubauen, gescheitert sind als gelungen.¹²⁹ Während im 20. Jahrhundert Westdeutschland und Japan strahlende Beispiele der Demokratisierung abgeben, kündeten das Elend in Vietnam und Kambodscha, Haiti oder zuletzt immer nachdrücklicher im Irak vom Scheitern der „chosen nation“. Die wird sich freilich davon auch in Zukunft nicht entmutigen lassen, denn das Aufeinanderprallen von Gegensätzlichem ist ein Wesensmerkmal der amerikanischen politischen Kultur. Anspruch trifft auf Wirklichkeit, Tradition auf Fortschritt, Liberalismus auf Konservatismus, Isolationismus auf Interventionismus. Amerika lebt von Spannungen, oder genauer: von der Dynamik, die von den Spannungen produziert wird. Nicht zuletzt lebt es vom innigen Gegenspiel des Religiösen und des Säkularen.

¹²⁹ Vgl. die Ergebnisse einer Studie des Carnegie Endowment for International Peace, die von 16 Versuchen des Nation Building im 20. Jahrhundert nur vier (Westdeutschland, Japan, Grenada und Panama) als Erfolg wertet. Erfolg bedeutet hier, dass zehn Jahre nach Abzug der US-Truppen immer noch ein demokratisches System besteht. Pei, Minxin/Kasper, Sara: Lessons from the Past. The American Record on Nation Building, Carnegie Endowment for International Peace, Policy Brief, April 2003. Im Internet auf: <http://www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=1240>.

III. Amerika und die Grenzen der Säkularisierungsthese

Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert haben bedeutende abendländische Denker das Ende der Religion vorausgesagt. Meist waren diese Prophezeiungen an ein tiefes Misstrauen gegenüber dem Christentum geknüpft. Voltaire plädierte für die Verbannung der Religion aus der höheren Kultur, war aber geneigt, sie als primitive sittliche Kraft für Bauern und Dienstboten zu erhalten. Auguste Comte erwartete den Sieg der Wissenschaft über die Religion und entwarf einen Vernunftglauben für ein neues Zeitalter. Keinem Gott sollte mehr gehuldigt werden, sondern dem menschlichen Fortschritt. Karl Marx nannte die Religion in einer berühmten Formulierung „Opium für das Volk“, ein Rauschmittel, das die Unterdrückung und Not der Arbeiter in dieser Welt mit dem Versprechen der Erlösung im Jenseits erträglich machte. Nach dem Triumph des Proletariats würde Religion überflüssig werden.¹³⁰ Sigmund Freud sah einen wissenschaftlichen Geist im Kampf mit dem „Feind“ Religion und dabei siegreich: Die Naturwissenschaft habe Irrtümer in religiösen Dokumenten entlarvt und diesen damit ihre Autorität entzogen.¹³¹ Max Weber rechnete in seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ mit dem Rückzug der Religion aus der Öffentlichkeit im Zuge eines umfassenden Rationalisierungsprozesses, der vor keiner gesellschaftlichen Organisationsform vom Staat bis zur Familie Halt machen würde. Glaube würde nur noch in Intimverhältnissen gelebt werden. Weber, der die *Entzauberung der Welt* wertfrei prognostizierte, kann als Urheber der soziologisch ausgereiften Säkularisierungsthese gelten, die nicht von einem völligen Verschwinden der Religion ausging, gleichwohl aber von einem drastischen Verlust ihrer Bedeutung für die Gesellschaft.¹³²

„Säkularisierung“ ist ein mehrdeutiger, umstrittener und schillernder Begriff.¹³³ Zunächst bezieht er sich historisch und rechtlich auf den Prozess der „Säkularisation“, die Auflösung des Kirchengutes, wie sie zum Beispiel in Deutschland im frühen 19. Jahrhundert auf Grundlage des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 vollzogen wurde. Soziologisch meint

¹³⁰ Zu Comte, Marx und anderen Voraussagen zum Untergang der Religion siehe: Baum, Gregory: *The Survival of the Sacred*, in: Greeley, Andrew/Gregory Baum (Hrsg.): *The Persistence of Religion*, New York 1973, S. 11f.

¹³¹ Zu Freuds Religionskritik, vor allem in „Die Zukunft der Illusion“ gebündelt, siehe: Dougherty, Jude P.: *Religion – Gesellschaft – Demokratie*. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 2003, S. 28.

¹³² Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1973, S. 612.

¹³³ Eine Übersicht über die Begriffsdiskussion bietet: Kippenberg, Hans G.: *Religionssoziologie*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29, Berlin 1998, S. 20-33.

Säkularisierung den epochalen und im Verständnis vieler unumkehrlichen Bedeutungsverlust von Religion im Zuge der Modernisierung.¹³⁴ Der Religionssoziologe Peter L. Berger, 1929 in Wien geboren und in den USA als Säkularisierungstheoretiker zu Ruhm gekommen, definiert Säkularisierung exemplarisch als *Prozess, durch den Teile der Gesellschaft und Ausschnitte der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden*.¹³⁵

In den 1960er Jahren wurde der Widerspruch zwischen der in zuweilen emanzipativer Absicht gepflegten Säkularisierungserwartung der Sozialwissenschaften und der Beständigkeit des Einflusses der Religion in weiten Teilen der Welt offenbar. Die Säkularisierungsthese verlor zunehmend an Akzeptanz. Thomas Luckmann nannte die Säkularisierung einen *modernen Mythos*.¹³⁶ Zahlreiche Autoren modifizierten die These, um ihr neue Validität zu verleihen. Einige vertraten die Ansicht, dass der Säkularisierungsprozess keine gerade Linie sei, die zu einem endgültigen Ergebnis führe, sondern vielmehr ein Zyklus: auf den Niedergang aller erstarrter Religionen folge eine Konjunktur neuer vitaler Religionen, die nach ihrer Etablierung einmal mehr erstarrten und die Kreisbewegung in Gang hielten.¹³⁷ Eine wichtige Unterscheidung, mit der die Säkularisierungsthese aufgewertet wurde, war die zwischen Religiosität und kirchlicher Organisation. Der Bedeutungsverlust der Religion schlage sich vor allem in letzterem Bereich nieder. Die geringer werdende lebenspraktische Relevanz der Kirchen heiße aber nicht zwangsläufig, dass der persönliche Glaube der Menschen leide.¹³⁸ Darüber hinaus weisen mahnende Stimmen auf eine weitere Möglichkeit der Verlagerung des Glaubens hin. Das aus seiner natürlichen Sphäre verdrängte Heilige könnte sich auch in den politischen Raum flüchten und sich dort mit weltlichen Institutionen verbinden. Aus nationalen Ideologien gespeiste politische Religionen allerdings, so die Warnungen, müssten aus theologischer wie demokratisch-politischer Sicht skeptisch betrachtet werden.¹³⁹

¹³⁴ Eine knappe Begriffsbestimmung findet sich in: Krech, Volkhard: Religionssoziologie, Bielefeld 1999, S. 61.

¹³⁵ Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt/M. 1973, S. 103.

¹³⁶ Luckmann, Thomas: Säkularisierung – ein moderner Mythos, in: Ders. (Hrsg.): Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen, Paderborn 1980, S. 161-172.

¹³⁷ Hadden, Jeffrey K.: Introduction, in: Ders. (Hrsg.): Prophetic Religions and Politics, New York 1986, S. xv.

¹³⁸ Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred/Behr, Hartmut: Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften, in: Dies. (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001, S. 10.

¹³⁹ Marramao, Giacomo: Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt/M. 1996, S. 88. Näheres zur Unterscheidung von Zivilreligion und Politischer Religion im vierten Hauptkapitel.

Die Relativierung der Säkularisierungsthese ist allerdings insofern erstaunlich, als zumindest in den meisten westlichen Industrienationen eine Säkularisierungsdynamik durchaus nachzuweisen war und ist.¹⁴⁰ In anderen Teilen der Erde hat die Religion in den zurückliegenden Jahrzehnten freilich eine spektakuläre Renaissance erfahren. Beispiel sind die Radikalisierung des Islam im Iran und anderswo, die alte, neue Kraft des Hinduismus in Indien, der Siegeszug des Evangelikalismus in Afrika und Lateinamerika oder die Robustheit des Buddhismus in Sri Lanka.¹⁴¹ Während die Säkularisierungsthese also zweifellos zu beschreiben in der Lage ist, wie Reformation, Aufklärung und technischer Fortschritt die mittelalterliche Verknotung von Staat und Kirche in Westeuropa gelöst haben, scheitert sie vor allem in Bezug auf Länder, die nicht das Industrialisierungsniveau Westeuropas besitzen. Aus dieser Beobachtung entwickelten Säkularisierungstheoretiker die These, dass eine direkte Beziehung zwischen der industriell-technischen Entwicklung einer Gesellschaft auf der einen und dem Grad ihrer Verweltlichung auf der anderen Seite existiere.¹⁴² Mehrere Länder fügen sich aber nicht in dieses Muster. Die Vereinigten Staaten sind das schlagendste Beispiel. Wollte man in ihrem Fall von der statistisch ermittelten Gläubigkeit auf das Entwicklungsniveau schließen, stünde der wirtschaftliche Weltführer USA auf einer Stufe mit Ländern wie Chile, Portugal oder dem Libanon. Die amerikanische Religion ist anhaltend vital, sie ist – zumindest im Vergleich mit anderen westlichen Industriestaaten – ein Ausnahmefall der Säkularisierung. In den Worten Mark Twains: Die amerikanische Religion hat sich geweigert, Berichten über ihr Ableben zu entsprechen.

¹⁴⁰ Franzmann, Manuel/Gärtner, Christel/Köck, Nicole: Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006, S. 11.

¹⁴¹ Interessant ist die Reaktion, die das Gedeihen der Religion in der Welt bei liberalen Wissenschaftlern auslöste. Seit einigen Jahren – der 11. September 2001 bietet sich auch hier als Zäsur an – ist ein kämpferischer, oft provokanter Atheismus zu beobachten, der vor der destruktiven Kraft speziell fundamentalistischer Religion warnt. Einige Autoren gehen darüber weit hinaus und argumentieren, jede Religion blockiere den menschlichen Fortschritt. Siehe unter anderen: Harris, Sam: The End of Faith, New York 2004. Dawkins, Richard: The God Delusion, Boston 2006. Hitchens, Christopher: God Is Not Great: How Religion Poisons Everything, New York 2007.

¹⁴² Siehe: Auffarth, Christoph/Hubert Mohr/Jutta Bernhard (Hrsg.): Metzler Lexikon Religion, Bd. 3, Stuttgart 1999, S. 567.

III.1 Ein transatlantischer Vergleich – ein transatlantischer Graben

Um die Sonderstellung des religiösen Amerikas in der Gegenwart zu illustrieren, ist zunächst ein Blick auf Europa geboten. Viele Autoren vertreten die Meinung, dass die politische und kulturelle Kluft, die sich zwischen den Kontinenten in den vergangenen Jahren sichtbar aufgetan hat, nicht nur auf unterschiedliche Wahrnehmungen von Staat und Nation und von Recht und Freiheit zurückzuführen ist, sondern im Besonderen auf die divergenten Wertzumessungen in Sachen Religion.¹⁴³ Freilich ist Europa kein religiös homogener Raum, was pauschale Urteile verbietet.¹⁴⁴ Auf einige Sonderfälle wie Irland oder Polen, die sich nicht in das allgemein akzeptierte Bild eines säkularen Europa fügen, wird später noch eingegangen. Dennoch kann nach Hinweis auf diese Ausnahmen durchaus ein grundsätzlicher transatlantischer Vergleich gezogen werden. Österreich eignet sich dabei als erster Anhaltspunkt, da es historisch gesehen eines der religiösesten Länder des Kontinents ist und der erreichte Grad der Säkularisierung deshalb besonders aussagekräftig scheint.

Die katholische Kirche war in Österreich über Jahrhunderte, vor allem zur Zeit der Habsburger, eng mit dem Staat verbunden, ihre Macht war sowohl institutioneller als auch kultureller Natur. Nach der Durchsetzung der Gegenreformation hatte sie sogar lange eine Monopolstellung inne, die eine gesellschaftliche Verabsolutierung ihrer moralischen Gebote, beispielsweise bezüglich Ehe und Familie, erlaubte.¹⁴⁵ Erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts fassten religiöse Toleranz und ein Sinn für die Trennung von Staat und Kirche langsam Fuß.¹⁴⁶ Die Glaubensfreiheit wurde schließlich 1867 festgeschrieben. Die Schubkräfte dieser Entwicklung waren wie in anderen Ländern Europas und in Nordamerika auch die Aufklärung und die Industrialisierung. Natürlich löschte die Säkularisierung die christliche Prägung der österreichischen Gesellschaft nicht aus, nicht einmal spätere Wellen des Wandels wie die kulturelle Revolution des Jahres 1968 vermochten das. Sie führte aber langfristig zu einem Rückzug der Kirche aus der Politik. Heute zählt Österreich weiter zu den überdurchschnittlich religiösen Ländern Europas. In einer 2000 erhobenen

¹⁴³ Vgl. Haller, Gret: Die Grenzen der Solidarität. Europa und die USA im Umgang mit Staat, Nation und Religion, Berlin 2002, S. 35f.

¹⁴⁴ Halman, Loek/Draulans, Veerle: How secular is Europe?, in: The British Journal of Sociology, Vol. 57, No. 2, 2006, S. 263-288.

¹⁴⁵ Siehe Zulehner, Paul M.: Religion in Austria, in: Bischof, Günter/Anton Pelinka/Hermann Denz (Hrsg.): Religion in Austria, New Brunswick 2005, S. 37-39.

¹⁴⁶ Siehe Prainsack, Barbara: Religion und Politik, in: Dachs, Herbert/Peter Gerlich/Herbert Gottweis u.a. (Hrsg.): Politik in Österreich das Handbuch, Wien 2006, S. 541.

europäischen Wertestudie bezeichneten sich 78 Prozent der Österreicherinnen und Österreicher als „religiös“. Nur die Polen mit 94 Prozent Zustimmung lagen deutlich voran, Deutschland mit 56 Prozent, Frankreich mit 46 Prozent oder Schweden mit 39 Prozent weit dahinter.¹⁴⁷ Freilich findet dieser hohe Wert keinen äquivalenten Niederschlag in den Ergebnissen traditioneller Messformen von Religiosität wie Kirchenmitgliedschaft und Kirchgang.¹⁴⁸ Er ist vielmehr Ausdruck eines neuen Religionsverständnisses, das undogmatischen persönlichen Glauben mit einem Abrücken von der organisierten Kirche in Einklang bringt. Die Österreicher scheinen Religion also durchaus noch als Sinnstifter anzuerkennen. Andererseits ist zu beobachten, dass die Menschen trotz der formalen Zugehörigkeit zu Kirchen auf Distanz zu deren Normen gegangen sind.¹⁴⁹

Die Trennung von Staat und Kirche in Österreich ist institutionell insgesamt strenger als in vielen anderen Ländern Europas, weil die Kirchen ihre Beiträge seit 1939 privatrechtlich und ohne staatliche Unterstützung einziehen. In Deutschland etwa wird die Kirchensteuer im Normalfall stellvertretend von den staatlichen Finanzbehörden einverlangt.¹⁵⁰ Es ist angebracht, sich an dieser Stelle die Einschränkungen der europäischen Trennung von Staat und Kirche - über das Beispiel Österreich hinaus - zu vergegenwärtigen. In weiten Teilen Europas begründen Staatskirchenverträge und Konkordate mit dem Heiligen Stuhl, der Schutz christlicher Feiertage durch die Verfassung, und die staatliche Unterstützung religiöser Schulen und Universitäten ein Kooperationsverhältnis von Kirche und Staat.¹⁵¹ Dazu gehört auch, dass die Kirchen nicht zu vernachlässigende Stimmen im öffentlichen Leben bleiben. In Österreich haben sie sich in Folge der Säkularisierung nicht etwa meditativ von der Welt abgewandt, sondern sind wieder selbstbewusste Akteure in der von Habermas beschriebenen postsäkularen Gesellschaft, die religiösen Argumenten durchaus Geltung zuerkennt.¹⁵² In erster Linie beteiligen sich die österreichischen Kirchen an gesellschaftspolitischen Diskussionen, die ihre Doktrin im Kern betreffen, etwa die Frage der Abtreibung oder der Sonntagsarbeit. Religiöse Werte sind überdies auch im österreichischen Parteiensystem

¹⁴⁷ Europäische Wertestudie 2000, zitiert nach: Prainsack: Religion und Politik, S. 541.

¹⁴⁸ Prainsack, S. 548.

¹⁴⁹ Datler, Georg/Kerschbaum, Johann/Schulz, Wolfgang: Religion und Kirche in Österreich. Bekenntnis ohne Folgen?, in: SWS-Rundschau, 4/2004, S. 22.

¹⁵⁰ Einen Überblick über europäische Systeme der Kirchenfinanzierung enthält das Internetangebot der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): <http://www.ekd.de/EKD-Texte/steuer/steuer5.html>.

¹⁵¹ Ein exemplarischer Überblick über die Rechtsbeziehung zwischen Kirche und Staat in Deutschland: Classen, Claus-Dieter: Religionsrecht, Tübingen 2006.

¹⁵² Habermas, Jürgen: Religion in the Public Sphere, in: European Journal of Philosophy, 14/1, 2006, S. 4.

repräsentiert, am stärksten von der ÖVP, die sich zwar in den zurückliegenden Jahrzehnten von der Institution Kirche emanzipiert hat, aber ihre katholisch-konservative Stammwählerschaft weiter pflegt.¹⁵³ Trotz dieser fortdauernden Präsenz der Religion im öffentlichen Raum sind 80 Prozent der Österreicher der Meinung, dass die Kirche nicht versuchen sollte, Einfluss auf politische Entscheidungen zu nehmen. Nur 24 Prozent der Bevölkerung spricht Politikern, die nicht an Gott glauben, die Fähigkeit ab, ein öffentliches Amt zu besetzen.¹⁵⁴ Veranschaulicht wurde dieses Überzeugungsmuster der Österreicher jüngst von der breiten Zurückweisung des Versuchs des FPÖ-Vorsitzenden Heinz-Christian Strache, ein Kreuz zum Wahlkampfrequisit zu machen.¹⁵⁵ Zusammengefasst heißt all das: Die Säkularisierung hat in Österreich zwar nachhaltig gewirkt, doch sind die Österreicher im europäischen Vergleich weiterhin überdurchschnittlich religiös. Die Religion als Faktor in der Politik aber lehnen sie unmissverständlich ab.

Die Vereinigten Staaten indes haben nicht umsonst den Schriftzug „In God We Trust“ auf ihren Banknoten angebracht. 68 Prozent der Amerikaner sind heute Mitglieder einer Kirche oder einer kirchlichen Gemeinschaft¹⁵⁶, 94 Prozent geben an, an Gott zu glauben – noch mal ein gutes Stück mehr als die 78 Prozent der Österreicher, die sich als „religiös“ bezeichnen. Die USA erreichen hier also den gleichen Wert wie die europäische Ausnahme Polen und fast den doppelten Wert von Frankreich, Großbritannien oder Deutschland. Noch deutlicher wird der Unterschied im theologischen Detail: Während 69 Prozent der Amerikaner die Existenz des Teufels bejahen, können dem nur 33 Prozent der Briten und 18 Prozent der Deutschen zustimmen.¹⁵⁷ Für diese Untersuchung entscheidend ist aber die Bedeutung, die die Amerikaner der Religion im öffentlichen Leben zumessen. Und auf diesem Feld wird der transatlantische Unterschied noch klarer: 81 Prozent der Amerikaner sind der Meinung, dass religiöse Werte eine wichtige Rolle in alltäglichen

¹⁵³ Rosenberger, Sieglinde K.: Political Parties and Religion, Religion in Austria, in: Bischof, Günter/Anton Pelinka/Hermann Denz (Hrsg.): Religion in Austria, New Brunswick 2005, S. 78.

¹⁵⁴ Umfragedaten zitiert nach Zulehner: Religion in Austria, S. 39.

¹⁵⁵ Straches Aktion im Europawahlkampf, in dem die FPÖ auch mit dem Slogan „Abendland in Christenhand“ aufwartete, wurde nicht nur von den politischen Mitbewerbern, sondern auch von Kirchenvertretern wie Christoph Kardinal Schönborn kritisiert. Vgl. Weißensteiner, Nina: Eine Strafpredigt für die blauen EU-Wahlkämpfer, in: Der Standard, 22.05.2009, S. 8.

¹⁵⁶ US Census Bureau: Statistical Abstract of the United States, 122nd Edition, Washington, D.C. 2001, S. 55. Der Anteil der Christen an den Kirchenmitgliedern liegt bei 85 Prozent, der Anteil der protestantischen Denominationen bei 56 Prozent. Größte Einzelkirche ist die katholische Kirche mit 27 Prozent. Näheres zu den amerikanischen Religionen in Kapitel III.

¹⁵⁷ Greeley, Andrew: Religion around the World: A Preliminary Report, Chicago 1991, S. 39. Für Österreich liegen hier keine Zahlen vor.

Entscheidungen spielen sollten.¹⁵⁸ 37 Prozent halten es für richtig, dass Kirchen auf politische Entscheidungen Einfluss nehmen. In Deutschland sind es nur 20 Prozent, in Frankreich nur 12 Prozent.¹⁵⁹ Markant aber vor allem: 71 Prozent der US-Bürger bezeichneten die Vereinigten Staaten im März 2005 als „christliche Nation“.¹⁶⁰ Die USA sind also nicht nur eine der religiösesten Nationen der Erde. Im Gegensatz zu Österreich und der überwältigenden Mehrheit der anderen westeuropäischen Staaten sind viele Amerikaner auch gewillt, eine Einflussnahme der Religion auf die Politik zu billigen. Während in der Diskussion über eine Europäische Verfassung der Vorschlag einer Referenz an das christliche Erbe des Kontinents keine Mehrheit findet, definieren sich die USA offensiv als christliches Land. Die Polarisierung zwischen einem säkularen Europa und einem religiösen Amerika ist also statthaft. Der transatlantische Vergleich offenbart einen transatlantischen Graben.

III.2 Die Säkularisierung und die Ausnahme Amerika

Die Nation mit der Seele einer Kirche stellt viele säkulare Europäer vor ein Rätsel. Denn eine einfache Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des transatlantischen Grabens und der anhaltenden Vitalität der amerikanischen Religionen gibt es nicht. Stattdessen sticht auf den ersten Blick ein großer Widerspruch ins Auge. Die Vereinigten Staaten sind im Gegensatz zu vielen europäischen Demokratien, die etwa bis heute eine Kirchensteuer einfordern, auf die strenge Trennung von Staat und Kirche gegründet. Dennoch konnte sich die Säkularisierung, die die europäische Kultur seit dem frühen 19. Jahrhundert nachhaltig formte, in den Vereinigten Staaten nicht in vergleichbarem Maße entfalten. Als Motor der Verweltlichung einer Gesellschaft gilt gemeinhin die Modernisierung; diese haben aber sowohl Amerika als auch Europa erfahren, die Neue Welt sogar schneller und heftiger als der alte Kontinent.¹⁶¹ Der Grund für den begrenzten Effekt der Säkularisierung in den USA ist also anderswo zu suchen. Wo liegt die Spezifik der amerikanischen Religionsgeschichte?

¹⁵⁸ The American Enterprise, Bd. 5, Nr. 6, 1994, S. 90. Zitiert nach: Peter Lösche/Hans Dietrich von Loeffelholz (Hrsg.): Länderbericht USA, Bonn 2004, S. 301.

¹⁵⁹ The Associated Press Poll by Ipsos, Mai 2005. Im Internet auf: www.ipsos-na.com/news/ap.

¹⁶⁰ National Survey des Pew Research Center, 24.08.2006, S. 5. Im Internet auf: www.pewforum.com.

¹⁶¹ Vgl. zur Wucht der Industrialisierung in den Vereinigten Staaten: Heideking, Jürgen: Geschichte der USA, Tübingen 2003, S. 197-207.

Die Religionssoziologie hat zahlreiche Ansätze zur Enträtselung der gegensätzlichen Entwicklung der Religionskultur in Europa und den Vereinigten Staaten geliefert. Jeder Ansatz verfügt über ein gewisses Erklärungspotenzial, doch keiner kann umfassende Erklärungskraft beanspruchen. Aktuell erfreut sich eine These der Soziologen Pippa Norris und Ronald Inglehart großer Popularität, welche die Hinwendung zur Religion aus sozialer Unsicherheit herleitet.¹⁶² Menschen in Not klammerten sich demnach mangels anderer Perspektiven an den spirituellen Rettungsanker, den die Religion wirft. Soziale Sicherheit dagegen stimuliere Menschen eher dazu, von transzendenten Hoffnungen Abstand zu nehmen. In den USA sei ein weit geringeres Maß an sozialer Sicherheit gegeben als in den europäischen Wohlfahrtsstaaten, hinzu komme – kausal verbunden – ein in der hohen Kriminalitätsrate wurzelndes Klima der Angst. Die These Norris' und Ingleharts ist insofern einsichtig, als es ein natürlicher Reflex des Menschen ist, in der Gefahr göttlichen Beistand zu suchen. Von einem Automatismus kann aber nicht die Rede sein. Außerhalb der USA ließen sich unzählige Gegenbeispiele finden, etwa der Bedeutungsverlust der Religion in den wirtschaftlich strauchelnden neuen Bundesländern nach der deutschen Einheit. Doch auch in den Vereinigten Staaten kann es als erwiesen gelten, dass der andauernde Boom evangelikaler Religion kein Phänomen der Unterschichten ist.¹⁶³

Vielleicht gerade weil der religiöse Unterschied zwischen Europa und Amerika kausal so schwer zu erfassen ist, hat auch die Leugnung eines Unterschieds immer wieder Konjunktur. Die „Desecularization“-These Peter L. Bergers, die als Selbstkritik an den eigenen Voraussagen aus den sechziger Jahren zu verstehen ist, geht beispielsweise davon aus, dass die Europäer in Wahrheit deutlich religiöser sind als es die vorherrschende Meinung nahe legt: *My point is that the assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions (...), is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever.*¹⁶⁴ Die transatlantische Divergenz beschränkt sich laut Berger auf den Grad der Öffentlichkeit, die dem Glauben zuteil wird. In den USA sei dieser Grad traditionell hoch, in Europa dagegen niedrig, da Religion verstärkt als Privatsache

¹⁶² Inglehart, Ronald/Norris, Pippa: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge/MA 2004. Zugänglich im Internet auf: http://ksghome.harvard.edu/~pnorris/Books/Sacred_and_secular.htm. Siehe Kapitel IV, S. 13f.

¹⁶³ Goodstein, Laurie/Kirkpatrick, David P.: A New Breed of Evangelicals Joins U.S. Elite, in: New York Times, 23.05.2005. Der Artikel stellt fest, dass Richard Niebuhrs Diktum aus dem Jahr 1929, dass der Evangelikalismus „the religion of the inherited“ sei, heute längst überholt ist.

¹⁶⁴ Berger, Peter L.: The Desecularization of the World: A Global Overview, in Ders. (Hrsg.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington/DC 1999, S. 2.

wahrgenommen werde. Daraus schließt er: *A shift in the institutional location of religion, then, rather than secularization, would be a more accurate description of the European situation.*¹⁶⁵ Bergers Beobachtungen zur Präsenz der Religion im öffentlichen Raum auf beiden Seiten des Atlantiks sind sicher zutreffend. Als Fundament für ein weitreichendes Erklärungsmodell taugen sie aber nur bedingt. Erstens spricht die steigende Zahl von Kirchenaustritten in den Staaten Westeuropas eine deutliche Sprache.¹⁶⁶ Es gibt wenig ernsthafte Anzeichen dafür, dass diese Religiosität nicht verpufft, sondern nur von der Institution Kirche in die Privatsphäre verlagert wird. Religion mag gegenwärtig in Form eines steigenden Interesses an Zen, Tao und anderen spirituellen Angeboten eine Modeerscheinung sein, doch diese manifestiert sich auch in der europäischen Wohlstandsgesellschaft eher an der Oberfläche.¹⁶⁷ Die neue Innerlichkeit, die viel mit Gefühl, aber wenig mit Theologie am Hut hat, wird äußerlich zelebriert. Zweitens stützt sich ein Modell wie das Bergers, das Religion tendenziell empirischer Nachweisbarkeit entzieht, auf eine fast rein spekulative Dimension und steht dadurch grundsätzlich auf allzu wackligen Beinen.

Diese Arbeit geht davon aus, dass es einen religiösen Unterschied zwischen Amerika und Europa gibt, dass er sich nicht nur auf den Grad der Öffentlichkeit der Religion bezieht, und dass er sich aus mehr als einer Quelle speist. Vielmehr ist es ein umfangreiches, schwer aufzudröselndes Bündel an historisch-kulturellen Ursachen, das Amerika auf einen Sonderweg geschickt hat. Im Folgenden will sich diese Arbeit bemühen, das Bündel zu entschnüren und vier übergeordnete Gründe einzeln darzustellen: die Trennung von Staat und Kirche, den Wettbewerb der Denominationen, die dynamischen Eigenschaften der amerikanischen Religion und die Zivilreligion als gemeinsames Dach aller Bekenntnisse. Wo sinnvoll, sollen diese Gründe mit etwaig hilfreichen wissenschaftlichen Modellen verknüpft werden. Ganzheitliche Erklärungskraft gewinnen die beschriebenen Phänomene freilich nur in ihrem Zusammenwirken.

Die Trennung von Staat und Kirche

Der erste Grund für die amerikanische Ausnahme, wohl der bedeutendste, liegt in der Auflösung des vermeintlichen Widerspruchs, den die strikte Trennung von

¹⁶⁵ Berger: *Desecularization of the World*, S. 10.

¹⁶⁶ Eine exemplarische Zahl: In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist die Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche Deutschlands von 60 auf 30 Prozent der Gesamtbevölkerung gefallen. Joffe, Josef: *Gottloses Europa*, in: *Die Zeit*, 06.04.2005.

¹⁶⁷ Vgl. Zekri, Sonja: *Lob der Gottlosigkeit*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 22./23.07.2006.

Staat und Kirche und die gleichzeitige Vermengung von Politik und Religion vermuten lassen. Wie schon erläutert, hatten die Gründerväter bei der Errichtung des „wall of separation“ ebenso den Schutz des Staates vor den Kirchen wie den Schutz der Kirchen vor dem Staat im Sinn. Geregelt wurde dieses delicate Verhältnis 1791 in der „Bill of Rights“, genauer: im ersten von zehn Zusätzen zur Verfassung („amendments“).¹⁶⁸ Dort ist es ein kleiner Satz, der doppelte Bedeutung birgt: *Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the exercise thereof.*¹⁶⁹ Einerseits wird hier die Etablierung einer institutionellen religiösen Macht, welche die Demokratie aushöhlen könnte, verboten („Establishment Clause“), andererseits das Bürgerrecht auf individuelle Ausübung des Glaubens festgeschrieben („Free Exercise Clause“).

Natürlich war die Trennung von Staat und Kirche eine Lehre aus den Religionskriegen Europas und die Konsequenz aufklärerischer Überzeugungen. Den Gründervätern gelang es, eine direkte Einflussnahme der Institution Kirche auf die Politik präventiv zu unterbinden. Eine solche Angst hatten die Wurzeln vieler amerikanischer Religionsgemeinschaften in der englischen Mutterkirche geschürt, hinzu gesellten sich hartnäckige Vorbehalte gegen einen vom Vatikan gesteuerten Katholizismus. Indes: Die Entfernung der Kolonialkirchen von den europäischen Machtzentren hätte wohl schon alleine gereicht, um die Autorität letzterer zu untergraben und den Boden zu bereiten für selbständige Neuentwicklungen. Die Trennung von Staat und Kirche war aber auch eine Antwort auf die praktische Frage, wie die verschiedenen Religionsgemeinschaften der amerikanischen Kolonien gleichberechtigt in das neue Staatswesen integriert werden konnten. Die Ablehnung einer privilegierten Staatskirche und die Gewährung uneingeschränkter Religionsfreiheit waren die Samen für die rasche Blüte einer außerordentlichen religiösen Vielfalt. Der Kontrast zu den zeitlich parallelen Entwicklungen in Europa ist augenfällig: In den Staaten dort bestanden mehr oder minder feste Beziehungen zwischen Staat und Kirche; oft waren Länder sogar religiös homogen, weil eine bestimmte Religion geschichtlich und kulturell prägend wirkte und daher eine offizielle oder inoffizielle Monopolstellung einnahm.¹⁷⁰ Das im vorhergehenden

¹⁶⁸ Zu Hintergrund und Wirkung des First Amendment siehe: Fowler, Robert Booth/Hertzke, Allen D.: Religion and Politics in America. Faith, Culture, and Strategic Choices, Boulder/CO 1995, S. 8-15.

¹⁶⁹ Amendments to the Constitution, in: Heffner, Richard D.: A Documentary History of the United States, New York 1991, S. 34.

¹⁷⁰ Vgl. Martin, David: Europa und Amerika, in: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, S. 161.

Unterkapitel thematisierte Beispiel Österreichs und des Katholizismus kann die Folgen dieser Konstellation illustrieren.

In Österreich und in anderen Ländern mit ähnlichen Ausgangsbedingungen richtete sich die Modernisierung nicht nur gegen den Staat, sondern in besonderer Weise gegen die Kirche, eben weil sie Teil des zu reformierenden Staates war, Teil seiner politischen und sozialen Hierarchie. In den USA hingegen waren die vom Staat gelösten Religionsgemeinschaften kein direktes Ziel der Modernisierung. Deshalb kam es in den USA auch nicht zum Rückzug großer gesellschaftlicher Gruppen aus dem kirchlichen Leben, der sich in Europa vollzog und sowohl die Arbeiter- als auch die Mittelklasse erfasste. Mindestens genauso gewichtig ist natürlich der weitgehende Rückzug der europäischen Kirchen aus der Politik. Die Ausnahmen bestätigen die Regel: Die wenigen europäischen Kirchen, die sich der Säkularisierung entzogen und ein politischer Faktor von Rang blieben, waren jene, die die politischen Hoffnungen ihrer Völker trugen – etwa in Polen oder Irland, wo sie eine Schlüsselrolle im Freiheitskampf gegen die Besatzer spielten.¹⁷¹

Ohne der Erläuterung weiterer Gründe für die amerikanische Ausnahme zu weit vorzugreifen, lässt sich der Unterschied zwischen dem säkularen Europa und dem religiösen Amerika bereits auf einen Nenner bringen: In Europa ist die Trennung von Staat und Kirche institutionell unvollkommen, die Distanz zwischen Politik und Religion hingegen kulturell groß. In den Vereinigten Staaten ist es genau umgekehrt: Staat und Kirche sind institutionell streng getrennt, Politik und Religion aber kulturell eng verbunden.

Der Wettbewerb der Denominationen und das Modell der *religious economics*

Der zweite Grund für die amerikanische Ausnahme erwächst aus der von der Verfassung garantierten Religionsfreiheit. Diese sorgte und sorgt für einen religiösen Pluralismus, den die Denominationen als einen ständigen Wettbewerb um Gläubige gestalten. In Europa sind die Strukturen starrer, weil es immer noch Kirchen in Hegemoniepositionen gibt. Für das spezifische Erkenntnisinteresse dieser Arbeit drängt sich deshalb ein Konzept auf, das in besonderer Weise geeignet ist, die Lebendigkeit amerikanischer Religionen in der Gegenwart anhand des Wettbewerbs der Denominationen zu erklären: das Modell der *religious economics*. Die Idee eines religiösen Marktes existiert in zahlreichen Variationen. Als Schöpfer eines maßgeblichen Modells kann Peter L. Berger gelten, der seine Überlegungen 1963

¹⁷¹ Ebenda, S. 162.

prägnant in dem Aufsatz „A Market Model for the Analysis of Ecumenicity“ darlegte.¹⁷²

Berger geht von zwei widersprüchlichen Trends aus, die er in der amerikanischen Religionskultur beobachtet. Einerseits stellt er unter den Denominationen eine Hinwendung zur Ökumene fest, die sich beispielsweise im Zusammenschluss kleiner religiöser Gemeinschaften zu neuen, größeren Kirchen manifestiert. Andererseits registriert er den Versuch vieler Denominationen, die eigene Identität stärker zu konturieren. Dies geschehe nicht allein – wie naheliegend wäre – durch eine Rückbesinnung auf die jeweils spezifische Tradition (*re-affirmation*), sondern vielmehr durch eine weitgehende Neuerfindung jener Tradition (*invention*).¹⁷³ Dieser radikale Schritt sei notwendig, da die Denominationen nur so in der Lage wären, ihre Identität den sozialen und kulturell-religiösen Strukturen der Gegenwart anzupassen. Berger löst das Paradox von Ökumene und Selbstbezogenheit mit Hilfe eines makrosoziologischen Modells auf, das sich der Grundsätze der neoliberalen Wirtschaftswissenschaft bedient: (...) *the denominations involved in the paradoxical situation are perceived as economic units which are engaging in competition within a free market*.¹⁷⁴ Die Bereitschaft zu ökumenischer Kooperation ist demnach jenseits von Glaubensdogmen sehr pragmatisch zu verstehen: Die Denominationen und Kirchen bemühen sich schlicht, durch Zusammenarbeit Kosten zu senken und ihr Dienstleistungsangebot zu erweitern. Sie fügen sich den Geboten des Marktes und versuchen, ihr Bestehen im harten Wettbewerb durch Kartellbildung zu sichern. Berger spricht von *ecclesiastical mergers*¹⁷⁵, also: ökonomisch begründeter Ökumene.

Mit der Kartellbildung, die naturgemäß einer Standardisierung der religiösen „Produkte“ Vorschub leistet, erklärt Berger die Neuerfindung der Identität der Denominationen. In ihr sei die Absicht zu sehen, das eigene Produkt von anderen Produkten unterscheidbar zu machen, letztlich dessen Qualität im Vergleich mit anderen zu bewerben.¹⁷⁶ Der religiöse Markt ist also nach Berger von der wirtschaftlichen Vernunft bestimmt, die jeden freien Markt regelt. Die Beschaffenheit des Produktes ändert nichts an den Gesetzen der Konsumgesellschaft: Sinnstiftung muss genauso verkauft werden wie Bananen oder Fernsehgeräte. Eine Kirche braucht ebenso wie ein Autokonzern eine gewinnende „corporate identity“, um sich

¹⁷² Berger, Peter L.: A Market Model for the Analysis of Ecumenicity, in: Social Research 30, 1963, S. 77-93.

¹⁷³ Ebenda, S. 77.

¹⁷⁴ Ebenda, S. 79.

¹⁷⁵ Ebenda, S. 86.

¹⁷⁶ Ebenda, S. 87.

im Wettbewerb behaupten zu können. Letztlich verweist Berger also auf die klassische „rational choice“-Theorie, um die Vielfalt und Vitalität amerikanischer Religionen zu erklären.¹⁷⁷ Dies unterstellt freilich, dass nicht nur Angebot, sondern auch Nachfrage von einer Kosten-Nutzen-Rechnung dominiert werden. Auch der Konsument will bei der Entscheidung für ein Produkt stets seinen Nutzen maximieren. An diesem Punkt könnte eine grundsätzliche Kritik des religiösen Marktmodells ansetzen, da es in seinem methodischen Reduktionismus letztlich nur oberflächliche Entscheidungen des Individuums erfasst, nicht aber deren innerliches Zustandekommen. Zweifellos aber hat das Modell der *religious economics* den Blick der Religionssoziologie für die Tatsache geschärft, dass sich die Produktpalette amerikanischer Kirchen schon lange nicht mehr in Sinnstiftung und anderen religiösen Heilsgütern erschöpft.¹⁷⁸ Ebenfalls im Angebot sind üblicherweise Sozialdienste, Bildungsgüter und Möglichkeiten zur Freizeitgestaltung. Das „God selling“ ist ein lukratives Geschäft geworden, die Branche fast zur Industrie.

Aufbauend auf Bergers Modell haben amerikanische Verfechter der *religious economics* seit den siebziger Jahren ein Theorem zu erhärten versucht, das eine direkte Relation zwischen religiösem Pluralismus und religiöser Partizipation sieht.¹⁷⁹ Ein durch Wettbewerb stimuliertes Angebot mit zahlreichen und mannigfaltigen Optionen, so die These, steigert die Nachfrage. Für den Konsumenten sind die Produkte, die auf einem freien religiösen Markt feil geboten werden, attraktiver als die Produkte einer monopolistischen Kirche, die sich keinem Wettbewerb stellen muss. Während der postulierte Zusammenhang von Pluralismus und Partizipation die Situation in den Vereinigten Staaten gut erklären kann¹⁸⁰, darf der Hinweis nicht fehlen, dass das Theorem kaum geeignet ist, die europäische Religionskultur zu erfassen. Auf dem alten Kontinent fallen ja gerade jene Länder mit überdurchschnittlicher Gläubigkeit auf, in denen eine Kirche, zumeist die katholische, eine Monopolstellung besitzt. In Irland und Polen ist dafür – wie schon angeführt – nicht zuletzt die historisch begründete politische Rolle der katholischen Kirche

¹⁷⁷ Zur weiteren Rolle der „rational choice“-Theorie in der Religionssoziologie siehe: Bruce, Steve: *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford 1999.

¹⁷⁸ Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Bonn 2004, S. 23.

¹⁷⁹ Die Grundzüge des Pluralismustheorems werden erläutert in: Iannaccone, Laurence R.: *Introduction to the Economics of Religion*, in: *Journal of Economic Literature* 36, 1998, S. 1465-1495.

¹⁸⁰ Man könnte gegen die Erklärungskraft des Modells einwenden, dass die Religiosität in den USA ausgerechnet im Süden am größten ist, wo mit den Baptisten eine einzelne Gruppe eindeutig vorherrscht. Dies würde aber vernachlässigen, dass es innerhalb der baptistischen Gemeinschaft eine weite Kluft zwischen Konservativen und Liberalen gibt; und selbst innerhalb der dominantesten Gruppe, der konservativen Southern Baptist Convention, einen Wettbewerb der einzelnen kleinen Denominationen. Vgl. Phillips: *American Theocracy*, S. 148f.

ausschlaggebend. Aber auch in Italien sorgte die traditionelle Nähe von Staat und katholischer Kirche dafür, dass sich bis heute kein freier religiöser Markt entwickelt hat. Der Mangel an Pluralismus schadet in diesen Ländern nicht der hohen Bereitschaft zur Partizipation.

Ein weiterer für die amerikanische Situation interessanter Aspekt des religiösen Marktmodells schließt an Bergers Gedanken von der Neuerfindung kirchlicher Identität an. Verschiedene Studien versuchen zu zeigen, dass jene Denominationen die größte Durchsetzungskraft am Markt besitzen, die ihre Produkte am deutlichsten konturieren und am offensivsten bewerben.¹⁸¹ Ein emotionales religiöses Angebot habe bessere Marktchancen als ein sachliches; inhaltliche Radikalität mehr Kundenpotenzial als Mäßigung. Harte Produkte schlägen weiche Produkte, tendenziell konservative schlägen liberale. In einer Welt der Unsicherheiten reüssieren demnach gerade religiöse Gemeinschaften, die ohne weitere Differenzierung und Selbstreflexion ein Höchstmaß an Sicherheit versprechen, etwa Sekten und andere charismatisch geprägte Gruppen. Auf die Vereinigten Staaten bezogen erfasst diese These das gewaltige Wachstum evangelikaler, bisweilen fundamentalistischer Denominationen und das gleichzeitige Schrumpfen des traditionellen Mainline-Protestantismus.¹⁸²

Eine Einschränkung der Verlässlichkeit der Annahme, radikale Religionsinhalte wären attraktiver als gemäßigte, ist allerdings erforderlich. Denn wer in seinem Religionsangebot gemäßigt und damit oft vage bleibt, erhält sich natürlich eine entsprechend große Zielgruppe über die gesellschaftlichen Grenzen von Klasse und Kultur hinweg. Radikalität erlaubt zwar einen energischeren Appell, verkleinert aber die potenzielle Zielgruppe. Die Kommerzialisierung der Religion, die sich zumeist in Emotionalisierung äußert, bedingt fast zwangsläufig eine Trivialisierung theologischer Substanz, sei es durch extreme Zuspitzung oder durch Verwässerung.¹⁸³ Wahrscheinlich ist die Verwässerung derzeit der dominante Trend: die amerikanische Religion ist von einer teilweise erschreckenden „doctrinal weakness“ durchzogen. Theologisch fundierte, den Gläubigen fordernde Sinnstiftung macht Platz für eine butterweiche Wohlfühlreligion. Der Münchner Amerikanist Berndt Ostendorf beobachtet, dass die Hoffnung vieler neue „Mega-Churches“, eine möglichst große Zielgruppe anzusprechen, zu einem therapeutischen Lifestyle-

¹⁸¹ Zusammenfassend: Iannacone, Laurence R.: Why Strict Churches Are Strong, in: American Journal of Sociology 99, 1994, S. 1180-1211.

¹⁸² Zum Angebot im „religiösen Supermarkt“ der USA siehe Punkt III.3.

¹⁸³ Siehe in diesem Zusammenhang auch die Anmerkungen zur Spektakelqualität amerikanischer Religion im nächsten Unterpunkt.

Angebot geführt habe, das die Aura eines „metaphysischen Wellness-Clubs“ besitze.¹⁸⁴ Koinzident wird religiöse Symbolik im öffentlichen Raum durch eine sozioökonomische Transformation entwertet, indem die Konsumgesellschaft sie als Werbeelement missbraucht. Graham Ward spricht im marxistischen Sinn von einer Umwandlung der Religion zum Handelsgut, von einer „commodification“, die sich nicht nur in der Wirtschaft, sondern auch in Kunst, Architektur und diversen Subkulturen artikuliert.¹⁸⁵ In diesem Licht betrachtet ist es zumindest heute nicht mehr, wie von Weber vermutet, die protestantische Ethik, die den Kapitalismus befeuert¹⁸⁶, sondern es ist vielmehr der Kapitalismus, der die Religion nach seinen Regeln gestaltet.

Die letzte Konsequenz der Ökonomisierung der Religion ist, dass der Gläubige sich Erlösung von seiner Kirche erkaufen muss. Wer zu Gott finden wolle, machte etwa der berühmte Prediger Jimmy Swaggert bei einem Gottesdienst im Frühjahr 2006 in Baton Rouge im Bundesstaat Louisiana deutlich, solle mit einer Spende für das neue Dach der Swaggert'schen Kirche anfangen. Da drängt sich der Gedanke auf, dass sich die Weber'sche Voraussage der Entzauberung der Welt trotz der Vitalität amerikanischer Religion bewahrheitet hat. Die Entzauberung des Glaubens hat in Amerika nicht für das Verschwinden der Religion gesorgt, sondern entscheidend zu ihrem Fortbestehen beigetragen.

Dynamische Eigenschaften der amerikanischen Religion

Die Religion in Amerika ist gekennzeichnet durch eine Reihe weiterer Eigenheiten, die zur Erklärung ihrer Sonderstellung beitragen können.¹⁸⁷ Bündelt man diese historisch-kulturellen Eigenschaften zu einem Ursachenstrauß, kann man vom ausnehmend dynamischen Charakter der amerikanischen Religion als drittem großen Grund ihrer einzigartigen Entwicklung sprechen. War schon die Dynamik der Besiedlung des „neuen Israel“ eine distinktiv religiöse, kannte die spirituelle Landschaft der USA auch später keinen Stillstand. Allein die großen Einwanderungswellen, die ab 1840 über das Land schwappten, brachten so viele ethnisch differenzierte Spielarten der europäischen Religionen – „Irish Catholic“, „Dutch

¹⁸⁴ Ostendorf, Berndt: A Nation with the Soul of a Church? The Strange Career of Religion in America: A View from Europe, in: Rivista di Studi Nord Americani, Nr. 15/16, 2004/2005, S. 193.

¹⁸⁵ Ward, Graham: Postsecularity? The New Public Faces of Religion, in: Hoelzl, Michael (Hrsg.): The New Visibility of Religion in European Democratic Cultures, Manchester 2004.

¹⁸⁶ Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, München 2006.

¹⁸⁷ Vgl. Ostendorf, Berndt: (K)eine säkulare Gesellschaft?, in: Brocker: God Bless America, S. 13-31. Ostendorf führt insgesamt 14 Ansatzpunkte auf, die zur *kumulativen Genese* des Verhältnisses von Politik und Religion in den USA beigetragen haben.

Reformed“ usw. - nach Amerika, dass ständige Reibung auf Dauer gewährleistet war.¹⁸⁸ Bei allem Gegeneinander bot der weite Kontinent freilich genug Platz für Religion jeglicher Form, und es ist gewiss kein Zufall, dass die innovativsten und radikalsten Spielarten sich häufig an der „Frontier“, der sich stetig nach Westen verschiebenden Besiedlungsgrenze mit ihren widrigen Lebensbedingungen, zeigten.¹⁸⁹

Vor allem aber wurden (und werden) die Strukturen der amerikanischen Religion immer wieder von Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen erschüttert. Diese „revivals“ und „awakenings“ bewahren mit ihrer emotionalen Ausrichtung die Religion in Amerika vor Erstarrung. Es lassen sich vier solche Hochphasen religiöser Erregung ausmachen, wobei die ersten beiden als „Great Awakening“ und „Second Great Awakening“ von der Geschichtsschreibung die breiteste Anerkennung erhalten: eine erste von 1730 bis 1750, die in die Unabhängigkeitsbewegung mündete; eine zweite von 1800 bis 1830, die den Reformeifer der Jackson-Ära anstachelte; eine dritte in den 1890er Jahren, die sich mit dem Progressivismus verflocht; und eine vierte von 1955 bis etwa 1965, die mit der Bürgerrechtsbewegung einherging.¹⁹⁰ Berndt Ostendorf vertritt die These, dass wir gerade Zeugen eines fünften „awakening“ werden, das von fundamentalistischen Kräften getragen wird und die Trennung von Staat und Kirche aufheben will.¹⁹¹ Unverkennbar ist der Zusammenhang zwischen religiöser und gesellschaftlicher Erneuerung – der spirituelle Impuls wurde in allen Fällen auch in einen politischen umgewandelt. Oftmals interpretierten sich neue religiöse Gemeinschaften von Anfang an politisch und verfolgten sozialrevolutionäre Programme, wie etwa die Mormonen oder die frühen Disciples of Christ.¹⁹² Einmal mehr unterstreicht dies die außergewöhnliche Verzahnung von Politik und Religion in den USA.

Ein zentrales Element der „awakenings“ und „revivals“ (und übrigens auch der Konversion in charismatischen Pfingstlergemeinden), das zusätzlich zur Dynamik amerikanischer Religion beiträgt, ist ihre ostentativ persönliche und freiwillige Natur. Eine Erweckung ist das (neue) Finden von Gott, eine zutiefst intime Erfahrung, quasi

¹⁸⁸ Zu Sonderstellung und Assimilation ethnischer Religionsgemeinschaften siehe: Gaustad: A Religious History of America, S. 202-226.

¹⁸⁹ Über Utopismus und andere Phänomene der „Frontier“-Religion: Ebenda, S. 132-144.

¹⁹⁰ Vgl. zu den ersten beiden „Awakenings“: Butler, John: Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People, Cambridge/MA 1992, speziell S. 164-193. Eine ausgewogene amerikanische Religionsgeschichte bis in unsere Tage ist: Noll: The Old Religion in the New World, a.a.O.

¹⁹¹ Ostendorf, Berndt: (K)eine säkulare Gesellschaft?, S. 24.

¹⁹² Zum sozialrevolutionären Charakter vieler Religionsgemeinschaften am Beispiel der Mormonen und ihres Prinzips des Gemeinschaftseigentums: Gaustad: A Religious History of America, S. 136f.

die Herstellung eines direkten Drahtes zwischen dem einzelnen Menschen und seinem Schöpfer. Die Mittlerrolle der Kirche wird auf diese Weise reduziert; das Individuum ist nicht mehr von der Willkür klerikaler Repräsentanten abhängig, sondern hat aus eigenen Stücken die Möglichkeit, Gott zu finden – einen Gott, der keineswegs unnahbar ist. Der Mensch hat sein Schicksal nach dieser Logik selbst in der Hand, er muss sich nur zur Umkehr entschließen, muss Verantwortung übernehmen für das eigene Handeln. In dieser individualistischen Unmittelbarkeit liegt auch ein Gutteil des missionarischen Eifers und der Rigidität amerikanischer Gläubiger begründet. Hartmut Lehmann schreibt, dass der Voluntarismus eine Kerncharakteristik der amerikanischen Religion ist.¹⁹³ Dies bezieht sich auch auf das kirchliche Gemeindeleben: Weil der Einzelne sich in völlig freier Bekenntniswahl für eine Kirche entscheidet, sie mit seinen Spenden finanziert und mit seiner Tatkraft ihren Alltag gestaltet, ist er auf viel direktere Weise am Wohl seiner Gemeinde interessiert als der durchschnittliche europäische Gläubige, für den die Zugehörigkeit zu einer Kirche mehr oder minder Gewohnheit ist und keinerlei Initiative erfordert.

Die Erweckung, oder besser: der Zustand des Erwecktseins, ist freilich eine kollektive Erfahrung, die in der Gruppe zelebriert wird, und die Spektakelqualität der amerikanischen Religion, vor allem der evangelikalen, ein weiterer Mosaikstein ihrer Attraktivität. Nicht angestaubte Traditionen und einengende Dogmen stehen bei der Mehrheit der Denominationen im Mittelpunkt, sondern die ausgelassene Feier des Glaubens, der überschwängliche Ausdruck der Geborgenheit in der Religion. Dies ist im Grunde für das ganze evangelikale Spektrum richtig, für fundamentalistische Gemeinden genau wie für liberale schwarze Kongregationen. Natürlich sorgte primär die im vorangegangenen Unterpunkt beschriebene Wettbewerbssituation dafür, dass Pfarrer erst zu Marktschreibern und später zu Fernsehstars und Großunternehmern des Glaubens wurden. Heute kann in diesem „Business“ fast nur reüssieren, wer betriebswirtschaftliche Kenntnisse und ein gerüttelt Maß an Show-Talent in die geistliche Berufung mitbringt. Am verzichtbarsten scheint da ein Theologiestudium. Wie im Kontext der *religious economics* bereits erläutert: Doktrinäre Unterschiede verblassen angesichts einer möglichst gefühlsbetonten Präsentation der elementaren Frohbotschaft, die die Gläubigen mitunter sogar in körperliche Ekstase versetzt. Mit dem Radio, dem Fernsehen und neuerdings dem Internet hat diese Art des Gottesdienstes geeignete Medien gefunden, um das intime Zwiegespräch des

¹⁹³ Lehmann, Hartmut: Alte und Neue Welt in wechselseitiger Sicht. Studien zu den transatlantischen Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 1995, S. 229.

Gläubigen mit seinem Herrn zu einer höchst erfolgreichen Massenunterhaltung zu machen.¹⁹⁴ Auch hier ist eine Parallele zur Politik sichtbar: Handwerklich, wenn man so will, unterscheidet sich eine Kampagne zur Missionierung von Gläubigen kaum von einer Kampagne zur Mobilisierung von Wählern.

Die Zivilreligion als gemeinsames Dach der Bekenntnisse

Ein weiterer übergeordneter Grund für die amerikanische Ausnahme – wahrscheinlich der bestimmendste neben der Trennung von Staat und Kirche – soll an dieser Stelle nur kurz erwähnt werden, da er erstens in Kapitel zwei dieser Arbeit bereits historisch detailliert hergeleitet wurde und zweitens in Kapitel vier noch ausführlich theoretisch behandelt wird. Trotz der institutionellen Trennung von Staat und Kirche gingen die Gründerväter davon aus, dass die Religion eine Ingredienz der Moral und als solche wiederum eine Ingredienz des Republikanismus darstellt. Die Autoren der Verfassung verzichteten also auf die Religion als institutionellen Stützpfeiler der Demokratie, nicht aber als moralischen. Im Gegenzug war die amerikanische Religion selbst – anders als die autoritären Kirchen Europas – nicht undemokratisch konnotiert, sondern vielmehr selbst eine ergiebige Keimzelle demokratischen Denkens.¹⁹⁵ Politik und Religion standen sich in den Vereinigten Staaten nie als Gegner gegenüber. Die Religion war immer schon ein Gut in Amerika, und da es keine Staatskirche gab, ging dieses Gut in einem nationalen Glauben auf, in der Zivilreligion, die alle Religionen und Denominationen unter dem gemeinsamen Dach einer Nation unter Gott vereinte.

III.3 In den Regalen des göttlichen Supermarkts

Der religiöse Landschaft in den Vereinigten Staaten ist kaum zu überblicken, die Zahl der Religionsgemeinschaften enorm und stets in Bewegung. Der *göttliche Supermarkt*¹⁹⁶ hält in seinen Regalen alles bereit, was die Seele des Gläubigen begehrt, von der strengen anglikanischen Liturgie bis zur alternativen Yoga-Religion.

¹⁹⁴ Zur Medialisierung und Kommerzialisierung der amerikanischen Religion siehe: Bretthauer, Berit: Geschäftsmänner Gottes auf Erden. Fundamentalismus und Medien in den USA, in: Bielefeldt, Heiner/Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1998, S. 232-255.

¹⁹⁵ Vgl. Hatch, Nathan O.: The Democratization of American Christianity, New Haven/CT 1989, S. 9f. Siehe auch Punkt II.2.2 dieser Arbeit.

¹⁹⁶ Ruthven, Malise: Der göttliche Supermarkt. Auf der Suche nach der Seele Amerikas, Frankfurt/M. 1991, S. 315.

Das amerikanische Pendant zur Konfession, die Denomination, sorgt dafür, dass schon allein der Protestantismus in seiner Vielgliedrigkeit für den Beobachter schwer zu erfassen ist. In Europa mag die Religion in Form eines nur an den Rändern zerfasernden monolithischen Blocks greifbar sein. In Amerika stehen kleinere Blöcke am Rand und die Zerfaserung im Zentrum. Zum besseren Zurechtfinden in dieser *labyrinthischen Vielfalt*¹⁹⁷ sind einige grundsätzliche Unterscheidungen nötig, die später auch die Einordnung der Religion der Präsidenten erleichtern. Vor allem gilt es, innerhalb des Protestantismus mit seiner für die amerikanische Kultur so formgebenden Kraft drei Stränge zu trennen: die Mainline-Protestanten, die Evangelikalen und die Fundamentalisten, wobei die Fundamentalisten formal als Untergruppe der Evangelikalen zu sehen sind. Das Bekenntnis zu einem dieser drei Stränge besitzt mehr Aussagekraft über die Ausrichtung eines Gläubigen als seine formale Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gemeinschaft. Denn ein Baptist beispielsweise könnte theoretisch – abhängig von seiner Denomination – in jedem der drei Stränge zu Hause sein.¹⁹⁸ Nicht alle in diesem Kontext auftretenden Abgrenzungsprobleme lassen sich auf diese Weise mit Bestimmtheit lösen, doch bietet die grobe (und an dieser Stelle notdürftig knapp beschriebene) Dreiteilung speziell im Hinblick auf die Vermengung von Religion und Politik ein nützliches Raster.

Eine auf einer bereit angelegten Umfrage der Baylor University basierende Schätzung aus dem Herbst 2006 geht von einem Bevölkerungsanteil der Mainline-Protestanten von 22,1 Prozent aus. Die größte Gruppe bilden aber die Evangelikalen mit 33,6 Prozent, zu denen eigentlich noch die 5,0 Prozent schwarzer Protestanten hinzuzählen sind. Die größte Einzelkirche ist die Katholische mit 21,2 Prozent; Juden machen 2,5 Prozent aus. Andere Religion ergeben kumuliert 4,9 Prozent. 10,8 Prozent fühlen sich keiner Gruppe zugehörig, doch fast zwei Drittel davon glaubt dennoch an Gott oder eine höhere Macht. 7,7 Prozent der Amerikaner – alle aus dem evangelikalen Lager – identifizieren sich in der Umfrage selbst als Fundamentalisten, was freilich nicht heißt, dass damit alle erfasst sind, auf die diese Bezeichnung zutrifft.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Prätorius, Rainer: In God We Trust. Religion und Politik in den USA, München 2003, S. 75.

¹⁹⁸ Vgl. Prätorius: In God We Trust, S. 76.

¹⁹⁹ American Piety in the 21st Century: New Insights to the Depth and Complexity of Religion in the US. Selected Findings from The Baylor Religion Survey, September 2006, S. 8/12/16. Im Internet auf: <http://www.baylor.edu/isreligion/index.php?id=40634>.

Mainline-Protestanten

Der Mainline-Protestantismus verdient seinen Namen heute eigentlich nicht mehr. Versteht man unter „mainline“ die Hauptströmung innerhalb des amerikanischen Protestantismus, dann dürfte sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts aufgrund der eben zitierten Statistiken das evangelikale Segment mit diesem Titel schmücken.²⁰⁰ Der historisch begründete „mainline“ repräsentiert dagegen das gemäßigte Zentrum des Protestantismus, das in seiner Überzeugung von der selbstständigen moralischen Entscheidung des Einzelnen, in seiner theologischen Milde und seinem bürgerschaftlichen Engagement lange staatstragend war. Die Mainline-Kirchen zeichneten sich geschichtlich durch die Übernahme sozialer Verantwortung aus (zum Beispiel im Rahmen der „social gospel“-Bewegung nach 1900) und kannten nie Scheu im Umgang mit säkularen Akteuren. Sie sind bis heute tendenziell die spirituelle Heimat der Eliten, die wiederum mehrheitlich weiß sind. All das machte sie von der Gründung der Republik an zur formgebenden Kraft des protestantischen Konsens, der in den zwanziger und dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts durch die Marginalisierung der Fundamentalisten gefestigt wurde. Der Mainline-Protestantismus nutzte sein religiöses Deutungsmonopol zu einer liberalen Prägung des amerikanischen Selbstverständnisses. Diese Definitionsmacht musste er erst teilen, als Katholizismus und Judentum Anerkennung als amerikanische Religionen fanden – ein langsamer Prozess, der 1960 mit der Wahl des Katholiken Kennedy zum Präsidenten seinen Höhepunkt erreichte.²⁰¹

Rein formal betrachtet ist vor allem eine feste, über lange Zeit bewährte Organisationsstruktur kennzeichnend für Mainline-Kirchen. Sie agieren unter nationalen Dachverbänden, beschäftigen akademisch ausgebildete Pfarrer und betreiben Wohlfahrtsverbände und andere institutionelle Auslagerungen.²⁰² Allgemein dem „mainline“-Spektrum zugerechnet werden unter anderen die Episcopal Church, die Congregational Church, die United Methodist Church, die Presbyterian Church, die Evangelical Lutheran Church, die American Baptist Churches oder die United Church of Christ, mit beispielsweise den Quäkern aber auch Gruppen, die theologisch ins Konservative neigen, doch dafür politisch als liberal gelten können. In den vergangenen Jahrzehnten verloren die Mainline-Kirchen

²⁰⁰ Vgl. Wills, Gary: Under God, a.a.O., S. 19.

²⁰¹ Vgl. zur „Amerikanisierung“ des Katholizismus und des Judentums: Herberg, Will: Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology, Chicago 1983, speziell: S. 72f.

²⁰² Eine Annäherung an eine Definition skizziert: Prätorius, Rainer: Marginalisiert in der Mitte. Das politische Geschick des „mainline“-Protestantismus, in: Brocker; God bless America, S. 68-71.

stetig an Mitgliedschaft, was gemeinhin darauf zurückgeführt wird, dass sich ihre Glaubenspraxis im Vergleich mit den jüngeren evangelikalen Kirchen zu bürokratisch, zu kopflastig und zu wenig emotional ausnimmt.²⁰³ Außerdem scheinen die liberalen Positionen der Mainline-Kirchen in gesellschaftlichen Streitfragen wie der Homosexuellen-Ehe angesichts der konservativen Dominierung dieser Themen an Attraktivität eingebüßt zu haben. Zumindest ist der Mainline-Protestantismus in der Politik nicht mehr die tonangebende religiöse Stimme. Rainer Prätorius spricht von einer Marginalisierung in der Mitte.²⁰⁴

Evangelikale

Ein verbreitetes Missverständnis amerikanischer Religion ist die Gleichsetzung von Evangelikalen und Fundamentalisten. Corwin Smidt klagt, dass die amerikanischen Evangelikalen in Wissenschaft und Medien zwar als politische Kraft wahrgenommen werden, dabei aber nur pauschal beurteilt und in die fundamentalistische Ecke gestellt werden: *Evangelicals have usually been treated as an undifferentiated mass.*²⁰⁵ Tatsächlich steht dem Fundamentalismus am anderen Ende des evangelikalen Spektrums aber eine sehr liberale Theologie gegenüber; dazwischen findet sich Platz für unzählige Variationen, die oft in den Kategorien traditionalistisch, zentristisch und modernistisch zusammengefasst werden.²⁰⁶ Die beiden wohl bekanntesten amerikanischen Prediger veranschaulichen die Bandbreite: Jerry Falwell, der im Mai 2007 verstarb, war ein politisch unerbittlich rechtskonservativer Fundamentalist; Billy Graham ist ein zentristischer, in Teilen sogar modernistischer und politisch liberaler Evangelikaler, der früh in seiner Karriere den Bruch mit dem fundamentalistischen Flügel, der ihn nach oben gebracht hatte, suchte und einen Marsch in die Mitte antrat.²⁰⁷ Wiewohl ist die Unterscheidung zwischen fundamentalistischen und nicht-fundamentalistischen Evangelikalen naturgemäß unscharf, weil die Differenzen sich nicht an absoluten Kriterien festmachen lassen. Sie liegen vielmehr in Abstufungen, im Grad gewisser

²⁰³ Prätorius: In God We Trust, S. 77f.

²⁰⁴ Prätorius: Marginalisiert in der Mitte, S. 68.

²⁰⁵ Smidt, Corwin E.: Evangelicals Within Contemporary American Politics: Differentiating between Fundamentalist and Non-Fundamentalist Evangelicals, in: Western Political Quarterly 41, 1988, S. 601.

²⁰⁶ Olson, Roger E.: Tensions in Evangelical Theology, in: Dialog: A Journal of Theology, Vol 42, No. 1, Spring 2003, S. 85.

²⁰⁷ Vgl. Boyer, Peter S.: The Big Tent. Billy Graham, Franklin Graham and the Transformation of American Evangelism, in: The New Yorker, 22.08.2005, S. 43-55. Boyer weist auf die ironische Tatsache, dass Billy Grahams Sohn Franklin sich im Gegensatz zu seinem Vater theologisch und politisch rechtskonservativ profiliert.

Glaubensüberzeugungen. Generell gilt: Alle Fundamentalisten sind Evangelikale, aber bei weitem nicht alle Evangelikale sind Fundamentalisten.²⁰⁸

Die Wissenschaft hat sich auf eine Definition des Evangelikalismus verständigt, die auf vier Prinzipien beruht. Erstens akzeptieren Evangelikale die Autorität der Bibel. Zweitens erkennen sie Erlösung in der persönlichen Beziehung des Gläubigen zu Gott – der Moment der Umkehr macht sie zu „wiedergeborenen Christen“ in einem Stadium neuer Unschuld („born again“), eine Bezeichnung die als Titel für Evangelikale nach der Konversion gelten kann.²⁰⁹ Drittens legen sie höchsten Wert auf persönliche Frömmigkeit und einen entsprechenden Lebenswandel. Und viertens machen sie sich die Verbreitung der „good news“, die Verkündigung des Evangeliums und damit die Missionierung zur Aufgabe.²¹⁰ Wichtige evangelikale Kirchen sind die Southern Baptists, die Church of Christ, die Free Methodists, die Presbyterian Church in America und die Pentecoastals, bei denen der Glaube an die zweite Taufe durch den Heiligen Geist als fünftes Definitionselement hinzukommt.²¹¹ Die Soziologin Nancy Ammerman reduziert den Konsens all dieser Kirchen auf die Akzeptanz der Bibel als Leitfaden der Gläubigen, weist aber auf erhebliche Abweichungen in der Interpretation der biblischen Forderungen hin: *They [Evangelicals, Anm. d. A.] share a commitment to living a Christ-like life, but it's no longer assumed by everyone that Christ would want them to avoid drinking and dancing.*²¹² Einen Sonderfall stellen die schwarzen Evangelikalen dar. Sie erfüllen zwar alle vier Definitionsprinzipien, aufgrund ihrer traditionell liberalen Neigung in politischen Fragen werden sie für gewöhnlich aber auch religiös als selbständige Gruppe behandelt.

Aus der Einordnung der „black protestants“ ist zu schließen, dass das Politische die Wahrnehmung der Evangelikalen mindestens ebenso prägt wie das Religiöse. Evangelikale gelten gemeinhin als politisch Konservative mit Neigung zu exzeptionalistischem Patriotismus²¹³, und das ist auch heute noch mehrheitlich

²⁰⁸ Vgl. Reichley, James A.: *Religion in American Public Life*, Washington/DC 1985, S. 312.

²⁰⁹ 62,4 Prozent der evangelikalen Protestanten sagen von sich, sie seien „born again“. *American Piety in the 21st Century*, a.a.O., S. 17.

²¹⁰ Vgl. Smidt, S. 602f. Die Prinzipien werden erhärtet durch die Ergebnisse des Baylor Religion Survey. Demnach halten 47,8 Prozent der Evangelikalen die Bibel für wörtlich richtig, hingegen nur 11,2 Prozent der Mainline-Protestanten. *American Piety in the 21st Century*, S. 14.

²¹¹ Man könnte durchaus argumentieren, dass theologisch für die Pfingstler die Kategorisierung als eigene Gruppe sinnvoll ist. Wieder gilt: In der politischen Lesart, die für diese Arbeit Priorität hat, ist die gröbere Einordnung vertretbar.

²¹² Ammerman, Nancy T.: *Deep and Wide. The Real American Evangelicals*, in: *The American Interest*, Vol. 2, No. 1, September/October 2006, S. 27.

²¹³ Siehe dieses Urteil etwa bei: Pieh, Eleonore: „Fight like David – Run like Lincoln“: Die politischen Einwirkungen des protestantischen Fundamentalismus in den USA, Münster 1998. Ein Wert aus dem Baylor

richtig, weil traditionalistische Evangelikale eine weit größere Gruppe bilden als zentristische und modernistische zusammen. Bei den Präsidentschaftswahlen 2004 wählten fast sieben Mal so viele Evangelikale, die sich traditionalistisch nannten, George W. Bush als den Demokraten John Kerry. Bei den Zentristen war Bushs Vorsprung schon knapp, bei den Modernisten gewann Kerry.²¹⁴ Seit einigen Jahren schieben sich die liberalen Kräfte unter den Evangelikalen auch mehr ins politische Rampenlicht. Konservative Evangelikale greifen unterdessen verstärkt bisher liberal besetzte Themen auf. Sie engagieren sich für Maßnahmen gegen die globale Erwärmung, unterstützen Hilfsorganisationen in Darfur oder beteiligen sich am Kampf gegen AIDS.²¹⁵ Der renommierte Historiker Walter Russell Mead betrachtet die Evangelikalen als kommende Kraft in der amerikanischen Außenpolitik und erwartet gesteigerten Einsatz in humanitären Fragen.²¹⁶ Sogar erste zarte Annäherungsversuche der Demokratischen Partei, die allzu gottesfürchtige Wähler praktisch schon aufgegeben hatte, an das neue evangelikale Klientel sind zu beobachten.²¹⁷ Als symbolisch kann die Einladung Barack Obamas an den kalifornischen Prediger Rick Warren gelten, bei seiner Amtseinführung am 20. Januar 2009 ein Gebet zu sprechen.²¹⁸ Einige evangelikale Führer spielen im übrigen mit der Idee eines Rückzugs aus der Politik, um sich wieder auf die Kernprinzipien des Glaubens zu besinnen, die von den politischen Leidenschaften sträflich in den Hintergrund gedrängt worden waren.²¹⁹ In der Addition sollte all dies Grund genug sein für eine sorgfältigere Differenzierung bei der politischen Einordnung der Evangelikalen. Dass diese zwar mehrheitlich, nicht aber sämtlich einer rechtskonservativen Ideologie anhängen, ist heute manifeste denn je nach dem Zweiten Weltkrieg.

Religion Survey zur Illustration: Im Herbst 2006 hielten 60,3 Prozent der Evangelikalen den Irak-Krieg für gerechtfertigt, aber nur 44,6 Prozent der Mainline-Protestanten.

²¹⁴ The American Religious Landscape and the 2004 Presidential Vote: Increased Polarization, Pew Forum Survey, December 2004. Im Internet auf: <http://pewforum.org/publications/surveys/postelection.pdf>. Die Unterscheidung von Traditionalisten, Zentristen und Modernisten ist natürlich sehr unscharf. Verbindliche Zahlen gibt es nicht.

²¹⁵ Luo, Michael/Goodstein, Laurie: Emphasis Shifts for New Breed of Evangelicals, in: New York Times, 21.05.2007. Rüb, Matthias: Weiche Prediger, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23.05.2007.

²¹⁶ Mead, Walter Russell: God's Country, in: Foreign Affairs, September/October 2006.

²¹⁷ Marcus, Ruth: The New Temptation of Democrats, in: Washington Post, 23.05.2006, S. A17.

²¹⁸ Warren verbindet in seiner Saddleback Church auf den ersten Blick widerstrebende Positionen: Er lehnt zwar Abtreibungen und Homosexualität ab, tritt aber auch für mehr soziale Gerechtigkeit in den USA und für Entwicklungshilfe in der dritten Welt ein. Moll, Sebastian: Eine echte Chance?, in: Tageszeitung, 19.01.2009, S. 16.

²¹⁹ Eine christliche „Fastenzeit“ von der Politik fordert etwa David Kuo in einem Beitrag auf beliefnet.com: <http://www.beliefnet.com/blogs/JWalking/2006/10/christian-fast-from-politics.html>.

Fundamentalisten

Die kürzeste Antwort auf die Frage, was religiöser Fundamentalismus sei, scherzt der eminente Soziologe Martin Riesebrodt, laute: *Fundamentalismus ist ein Schlagwort, das dringend der Klärung bedarf.*²²⁰ Den Fundamentalismus als klar konturiertes internationales Phänomen gibt es nicht, und entsprechend leidet der Begriff unter seiner höchst diffusen Verwendung, etwa als stolze Selbst- und abwertende Fremdbezeichnung.²²¹ Riesebrodt nähert sich einer aktuellen Definition mit der These, Fundamentalismus sei *eine zeitgenössische Form des Widerstandes gegen Aspekte der Moderne, die zeitgleich unsere Gegenwartsrealität mitbestimmt.*²²² Schon der Versuch einer weitergehenden allgemeinen Begriffsklärung würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Stattdessen soll der Fundamentalismus hier vor allem im amerikanischen Kontext – und damit an seinem Ursprung – erfasst werden. Aus historischer Perspektive soll das im nächsten Unterkapitel geschehen. Zunächst muss daran gelegen sein, die Unterschiede zwischen fundamentalistischen und nicht-fundamentalistischen Evangelikalen in der Gegenwart zu erhellen und daraus Kennzeichen des Fundamentalismus zu schließen.

A priori kann der Fundamentalismus als radikalste Ausformung des Evangelikalismus klassifiziert werden.²²³ Eine erste Definition ergibt sich also am ehesten aus der Betrachtung der vier Prinzipien evangelikalen Glaubens in zugespitzter Version. Am deutlichsten wird die Radikalisierung beim ersten Prinzip: Fundamentalisten halten die Bibel nicht für eine interpretierbare, sondern für eine absolute Autorität, ihre Aussagen also für wörtlich wahr und unfehlbar. Die persönliche Beziehung zu Gott, den frommen Lebenswandel und den Missionsauftrag verfolgen sie schlichtweg mit größerer Dogmatik und Inbrunst, wobei bei letzterem Punkt schon wieder Differenzierung nötig wäre, da einige Fundamentalisten Bekehrungsbemühungen ablehnen.²²⁴ Ein weiteres zentrales Kennzeichen des amerikanischen Fundamentalismus ist seine vorwiegend

²²⁰ Riesebrodt, Martin: Was ist „Religiöser Fundamentalismus“, in: Ders./Clemens Six/Siegfried Haas (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck/Wien/Bozen/München 2004, S. 13.

²²¹ Zu den verschiedenen Erscheinungen des religiösen und des politischen Fundamentalismus siehe einführend: Kienzler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus, München 2002, S. 9-14.

²²² Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2001, S. 50.

²²³ Vgl. zur Abgrenzungsfrage: Marsden, George M.: Fundamentalism and American Evangelicalism, in: Dayton, Donald W./Robert K. Johnston (Hrsg.): The Variety of American Evangelicalism, Knoxville/TN 1991, S. 33.

²²⁴ Sterr, Martin: Lobbyisten Gottes – die Christian Right in den USA von 1980 bis 1996: zwischen Aktion, Reaktion und Wandel, Berlin 1999, S. 108.

prämillennialistische Eschatologie, der zufolge die Wiederkehr Christi beim Weltuntergang bevorsteht.²²⁵ In jedem Fall ist eine rigorose Unbedingtheit des Glaubens zu konstatieren, die dafür sorgt, dass sich Fundamentalisten entweder von der Gesellschaft abschotten oder sie umso leidenschaftlicher zu verändern versuchen. Evangelikale sind gewillt, sich in die Gesellschaft zu integrieren und andere Religionen zu respektieren. Fundamentalisten sind es nicht. Sie besitzen keine oder nur begrenzte Toleranz für andere Religionen und vertreten ihre Überzeugungen mit Absolutheitsanspruch. Der Versuch einer Definition der amerikanischen Fundamentalisten ergibt ein Bild dumpfer Extremisten. Die Ausgewogenheit gebietet den Hinweis, dass die Fundamentalisten unter den amerikanischen Religionsgelehrten auch Verteidiger finden. Sara Diamond etwa fordert dazu auf, den Fundamentalismus nicht auf seine politischen Exponenten zu reduzieren. Stattdessen empfiehlt sie, die religiöse Aufrichtigkeit der Gruppe zu respektieren.²²⁶

III.4 Schrittmacher der Desäkularisierung: Der Aufstieg der Christlichen Rechten

Eklatant viele der gesellschaftlichen und politischen Kontroversen, die in den Vereinigten Staaten in den vergangenen Jahren für Aufruhr gesorgt haben sind religiösen Ursprungs. Die hitzigen Konfrontationen über Abtreibung, Homosexuellenehe oder Stammzellenforschung sind Ausdruck eines Kulturkampfes zwischen einem religiösen und einem säkularen Amerika – international behält das Bild vom Land Gottes die Oberhand. Die Auseinandersetzung, die meist vor Gericht endet (und dort dann doch nicht endet), wird auch auf vielen kleineren Schlachtfeldern ausgetragen: in der Wissenschaft, wo Kreationisten der biblischen Schöpfungserzählung größere Beweiskraft zusprechen als der Darwin'schen Evolutionslehre; in der Sphäre nationaler Symbolik, wo um das morgendliche Schulgebet und die Gottesreferenz im Fahneneid gerungen wird; und sogar auf dem Rücken der Wachkomapatientin Terri Schiavo, über deren Recht zu leben oder zu sterben nicht nur ihre Familie, sondern die ganze Nation zerstritten war.²²⁷ Diese Auswüchse sind mit dem amerikanischen Sonderweg in der Säkularisierung allein

²²⁵ Siehe auch Punkt II.2.3.

²²⁶ Diamond, Sara: *Not By Politics Alone. The Enduring Influence of the Christian Right*, New York 1998.

²²⁷ Geyer, Christian: *Evolution und Vernunft*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.07.2005, S. 1. Waldmeir, Patti: *Atheist Puts Pledge of Allegiance at Heart of Culture War*, in: *Financial Times*, 24.03.2004. Gelinsky, Katja: „Es geht auch um Symbolik“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.03.2005, S. 3.

nicht zu erklären. Es ist evident, dass in den Vereinigten Staaten im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts ein Prozess der Desäkularisierung begonnen hat, dessen Ende und Ergebnis auch heute noch nicht in Sicht ist. Die Lokomotive dieser Entwicklung war untrüglich der Fundamentalismus. Seine heutige Organisationsform ist selbst einem europäischen Publikum als Machtfaktor der amerikanischen Politik vertraut: die Christliche Rechte.

Zur theoretischen Erfassung des Phänomens der Christlichen Rechten bietet sich Bergers vorher in Bezug auf Europa verworfene „Desecularization“-Theorie an. Berger unternimmt mit seiner These eine durchdringende Selbstkritik – schließlich waren seine früheren Voraussagen über den Rückzug der Religion nicht eingetroffen. Dennoch macht er deutlich, dass in einigen Teilen der Welt tatsächlich eine Säkularisierung stattgefunden hat: *The advance of modernity has coincided step by step with a sharp decline of both religious practice and belief.*²²⁸ Allerdings dürfe daraus nicht die Notwendigkeit abgeleitet werden, dass Modernisierung Säkularisierung mit sich bringe: *There are vast regions today in which modernization has not only failed to result in secularity but has instead led to reaffirmation of religion.*²²⁹ Eine massive Desäkularisierung habe sowohl im Rahmen traditioneller Religionen, aber auch mittels neuer Bewegungen stattgefunden. Von Asien über Afrika bis Lateinamerika sei die Welt weiterhin und vielleicht mehr als je zuvor religiös geprägt. Berger spricht von zwei besonders vitalen religiösen Bewegungen, die in der Gegenwart ins Auge springen: dem Islam und dem evangelikalen Protestantismus. Beide hätten bei allen Unterschieden erstaunlich viel gemeinsam: *(...) both are reactive counter formations. What they react to are the displacements and discontents of modernization. They also evoke a similar intensity of commitment on the part of those who join, and display an expansionist, missionary spirit.*²³⁰ Der Aufstieg des Christlichen Rechten muss also als Reaktion auf und Gegenbewegung zur Modernisierung begriffen werden. Solche „backlashes“ gab es in der Geschichte der USA immer wieder: das „Second Great Awakening“ wurde von den Vorboten der Industrialisierung losgetreten; die Umwälzungen nach dem Bürgerkrieg begegneten reaktionärer Spiritualität in Gestalt der „holiness“-Bewegung. Die Beschreibung der politisch nachhaltig wirkungsreichen „backlashes“ im 20. Jahrhundert ist nötiger Hintergrund für die Untersuchung der Religion der Präsidenten von Franklin D. Roosevelt bis Richard Nixon, dessen Amtszeit in diesem Kontext einschneidend war.

²²⁸ Berger, Peter L.: A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity, New York 1992, S. 27.

²²⁹ Ebenda, S. 28.

²³⁰ Ebenda, S. 33.

Der Fundamentalismus wurde im ausgehenden 19. Jahrhundert als Bewegung von Gläubigen aus verschiedenen protestantischen Kirchen geboren, die alle bestrebt waren, als Antwort auf die gesellschaftlichen Reformen des Progressivismus zum „Fundament“ ihrer Religion zurückzukehren: zur Bibel als wörtlich wahrer Offenbarung des Gotteswortes. Die antimoderne Strömung integrierte aber auch Anhänger eines agrarischen Staatsideals, dessen vermeintliche Ursprünglichkeit und Reinheit Jefferson mit seiner Vision der „yeoman democracy“ gepriesen hatte.²³¹ Theologisch getragen wurde die Bewegung vorwiegend von den Dispensationisten, einer prämillennialistischen Gruppe, und Vertretern der bibeltreuen Princeton-Theologie.²³² Verbindlich formuliert wurde der theologische Konsens dann 1910 auf private Initiative hin in Gestalt der Schrift „The Fundamentals“, die mehr als drei Millionen Mal gedruckt wurde und folgende fünf Glaubenssätze enthielt, die als theologische Ergänzung zu den bereits genannten Definitionselementen verstanden werden können: Erstens die Irrtumsfreiheit der Bibel; zweitens die leibliche Auferstehung Christi; drittens die jungfräuliche Geburt; viertens das stellvertretende Sühneopfer Christi; und fünftens die leibliche Wiederkehr Christi zur Errichtung seines tausendjährigen Reiches.²³³ Die „Fundamentals“ richteten sich gezielt gegen die aufkommende kritische Bibelexegese und allgemein gegen Frauenemanzipation, Alkoholkonsum, Rassengleichheit und die Evolutionstheorie Charles Darwins. Der „Kreuzzug“ gegen das Unterrichten von Darwins Lehre an Schulen und Universitäten war es neben der Durchsetzung der Prohibition auch, der den Fundamentalisten in den zwanziger Jahren zur Politisierung ihrer Bewegung und schnell zu großer Bekanntheit verhalf. Höhepunkt war der legendäre „Monkey Trial“ gegen den Biologielehrer John Scopes in Tennessee. Scopes wurde 1925 in einem von enormem Mediengetöse begleiteten Prozess, in dem der ehemalige Präsidentschaftskandidat und Außenminister William Jennings Bryan als Ankläger auftrat, schuldig gesprochen. Trotzdem ruinierte das groteske Geschehen rund um die Verhandlung das Ansehen der Fundamentalisten in der Öffentlichkeit.²³⁴ Der Fundamentalismus hatte als akademische Bewegung

²³¹ Vgl. zur „yeoman democracy“ bei Jefferson: Adair, Douglass: *The Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy. Republicanism, the Class Struggle, and the Virtuous Farmer*, Lanham/MD 2000.

²³² Marsden, George M.: *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids/MI 1991, S. 22f.

²³³ Marsden, George M.: *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*, New York/Oxford 1980, S. 118-123.

²³⁴ Ausführlich zum „Monkey Trial“: Larson, Edward J.: *Summer for the Gods. The Scopes Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion*, New York 1997, speziell S. 147-196. Zur fast tragikomischen Rolle des William Jennings Bryan: Kazin, Michael: *A Godly Hero. The Life of William Jennings Bryan*, New York 2006, S. 285f.

begonnen, nur um nun für seine Antiintellektualität und Wissenschaftsfeindlichkeit verspottet zu werden. Für rund vierzig Jahre zogen sich seine Anhänger in jene Ecke zurück, aus der viele gekommen waren: in ein gottgefälliges, unpolitisches Leben am Rande der Gesellschaft.²³⁵ Die Themen des Fundamentalismus allerdings lebten unbemerkt weiter. Heute hat der Streit um die Evolutionstheorie in den Schulen fast schon die Verbissenheit und Lächerlichkeit der zwanziger Jahre erreicht.

In den fünfziger Jahren flackerte unter den Fundamentalisten kurzzeitig politisches Engagement auf, als sich Organisationen wie die „Christian Crusade“ am Aufbau einer antikommunistischen Front beteiligten und damit eine wichtige Schnittstelle des Fundamentalismus mit dem Konservatismus schufen.²³⁶ Außerhalb des Blickfelds der Öffentlichkeit legten Fundamentalisten und Evangelikale den Grundstein für ihre spätere Medienmacht. Bereits 1944 wurde der Dachverband der National Religious Broadcasters gegründet; ab den fünfziger Jahren erregten eloquente Radio- und Fernsehprediger wie Graham und Falwell mit seiner von bis zu 15 Millionen Menschen verfolgten „Old Time Gospel Hour“ Aufsehen. Doch erst die siebziger Jahre brachten die Rückkehr der Fundamentalisten auf die nationale politische Bühne. Wegen der Erweckung der Bewegung aus dem Dornröschenschlaf ist in der Literatur zuweilen vom „Neofundamentalismus“ die Rede. Die Wurzeln dieses spektakulären Comebacks war dem Schema von Modernisierung und Reaktion folgend der gesellschaftliche Aufbruch der sechziger Jahre, der von der Bürgerrechtsbewegung, der Frauenemanzipation, den Protesten gegen den Vietnam-Krieg und der sexuellen Revolution getragen wurde. Beunruhigend für die Fundamentalisten war vor allem, dass sich der liberale Zeitgeist auch in richtungsweisenden höchstrichterlichen Urteilen niederschlug, allen voran natürlich 1973 in der Legalisierung der Abtreibung bis zum dritten Monat im Fall Roe vs. Wade.²³⁷

Die späten siebziger Jahre sahen dann die Verbindung der Fundamentalisten mit der politischen Rechten – die Christliche Rechte entstand. Ihr rascher Aufstieg zu beträchtlichem politischen Einfluss hatte auch mit einem soziostrukturellen Wandel zu tun, den der Journalist Peter Applebome die *southernization* der Vereinigten

²³⁵ Siehe zu den ersten beiden Jahrzehnten dieser Konsolidierungsphase: Carpenter, Joel A.: *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, New York/Oxford 1997, S. 233-246.

²³⁶ Vgl. Bennett, David H.: *The Party of Fear. From Nativist Movements to the New Right in American History*, New York 1995, S. 328f.

²³⁷ Vgl. Larsen, Max Deen: *Religiöser Fundamentalismus in den USA. Eine historische Perspektive*, in: Riesebrodt/Six/Haas, a.a.O., S. 73/74.

Staaten nannte.²³⁸ Der Süden der USA, der seit 1960 zum prosperierenden „sun belt“ avanciert (im Gegensatz zum „rust belt“ im von der Schwerindustrie abhängigen Norden), erlebte die Herausbildung einer Art konservativen Moderne: ökonomisch fortschrittlich, aber traditionellen Werten verpflichtet. Der Bevölkerungsstrom aus den Nordstaaten in die neuen Hochtechnologiezentren des Südens und die Tatsache, dass diese Zuzügler die Werte ihrer neuen Heimat adaptierten, steigerten stetig politische Bedeutung und Selbstvertrauen des Südens. Das Herzland des Neofundamentalismus war ein Boomland. Überdies verliehen die vom Teleevangelismus gemehrten ökonomischen Ressourcen den Organisationen der Christlichen Rechten ohne große Anlaufzeit Schlagkraft.²³⁹

Die bedeutendste Organisation der Christlichen Rechten war in ihrem ersten Jahrzehnt die 1979 gegründete „Moral Majority“, die lange von Falwell geführt wurde und zumindest nominell auch Raum für Katholiken und Juden bot.²⁴⁰ Das erklärte Ziel der „Moral Majority“ war die politische Erweckung evangelikaler Christen, die durch die aktive Beteiligung am politischen Prozess die moralische Reinigung der amerikanischen Gesellschaft einläuten sollten. Die Proteste richteten sich hauptsächlich gegen Homosexuellenrechte, die Gleichberechtigung der Frau, Pornographie, sexuelle Aufklärung an Schulen, Abtreibung und die Verbannung der Religion aus dem öffentlichen Leben. Wichtigster Hebelpunkt war das staatliche Schulwesen, das als atheistisch und sozialistisch verunglimpft wurde und dem die Neugründung tausender christlicher Schulen und hunderter Universitäten entgegen gestellt wurde. In den achtziger Jahren unterstützte die Christliche Rechte massiv konservative Kandidaten bei Kongress- und Präsidentschaftswahlen und wurde zu einer festen Größe in der Republikanischen Partei; ihr Beitrag zu den Siegen Ronald Reagans und der beiden Bushs war unumstritten. 1988 trat mit dem Prediger Pat Robertson erstmals ein Vertreter der Christlichen Rechten als ernstzunehmender Präsidentschaftskandidat auf und gewann republikanische Vorwahlen in Alaska und Hawaii, scheiterte aber letztlich an George Bush, dem Kandidaten des

²³⁸ Applebome, Peter: Dixie Rising. How the South is Shaping American Values, Politics, and Culture, San Diego 1996.

²³⁹ Brocker, Manfred: Protest – Anpassung – Etablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA, Frankfurt/M. 2004, S. 12. Brockers Buch ist als deutschsprachiges Standardwerk der Politikwissenschaft zur Christlichen Rechten zu betrachten.

²⁴⁰ Zu Falwells Rolle: Harding, Susan Friend: The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics, Princeton/NJ 2000. Eine ausgewogene Lebensbilanz nach seinem Falwells Tod im Mai 2007 bietet: Applebome, Peter: Jerry Falwell, Leading Religious Conservative, Dies at 73, in: New York Times, 15.05.2007.

Establishment, und der wachsenden inneren Zerstrittenheit der eigenen Bewegung.²⁴¹

Der Erfolg der Christlichen Rechten blieb nämlich wegen interner Unzulänglichkeiten und Differenzen unvollkommen: theologische Engstirnigkeit bei der Suche nach Mitstreitern zum Aufbau regionaler und lokaler Aktionseinheiten, unhaltbare politische Positionen wie die Unterstützung des Apartheid-Regimes in Südafrika und bisweilen dilettantisches Lobbying im Ruch der Erpressung verhinderten, dass die Christliche Rechte ihr Potenzial zur Gänze entfaltete.²⁴² Die „Moral Majority“ verlor Mitte der achtziger Jahre an Schwung und ging wie viele andere Organisationen der ersten Gründungswelle langsam zu Grunde. Eine neue Generation von Aktivisten um Ralph Reed, James Dobson und Gary Bauer, zu deren bedeutendster Organisation Robertsons 1989 gegründete „Christian Coalition“ wurde, zeigte mehr Geschick und vor allem eine größere Integrationsfähigkeit.²⁴³ Bleibenden Einfluss besitzen heute familienorientierte Verbände wie „Focus on the Family“, der „Family Research Council“ oder die „Concerned Woman for America“. Die „Christian Coalition“ plagt sich derweil mit Rekrutierungs- und Finanzproblemen.²⁴⁴ Die Bewegung als Ganze leidet unter Glaubwürdigkeitsproblemen, weil sich erstaunlich viele ihrer prominenten Führungsfiguren durch allerlei Skandale als Heuchler erwiesen haben. Der Reverend Ted Haggard zum Beispiel hatte jahrelang Homosexualität als Sünde gegeißelt, bevor er im Herbst 2006 nach Bekanntwerden einer Affäre mit einem Mann als Präsident der National Association of Evangelicals zurücktrat.²⁴⁵ Durch ethische Verfehlungen diskreditieren sich auch immer wieder politische Exponenten der Christlichen Rechten, sehr prominent etwa 2006 Tom DeLay, der republikanische Mehrheitsführer im Repräsentantenhaus. Bis heute tut sich der Texaner mit der Behauptung hervor, Gott würde ihm politische Entscheidungen eingeben. Nachdem ihm sein himmlischer Berater damals offenbar illegale Wahlkampffinanzierung nahegelegt hatte, musste DeLay sein Amt

²⁴¹ Zur Person Robertsons detailliert, aber allzu wohlwollend: Harrel Jr., David E.: Pat Robertson. A Personal, Religious and Political Portrait, San Francisco 1987. Zu Robertsons Präsidentschaftskandidatur: Green, John C.: Pat Robertson and the Latest Crusade: Religious Resources and the 1988 Presidential Campaign, in: Social Science Quarterly 74/1, 1993, S. 157-168.

²⁴² Zu den Problemen der Christlichen Rechten, vor allem der „Moral Majority“ siehe: Sterr, S. 249f.

²⁴³ Eine aufschlussreiche Untersuchung der unterschiedlichen Strategien der „Moral Majority“, „Christian Coalition“ und des „Family Research Council“ leistet: Mertin, Katja: Zwischen Anpassung und Konfrontation. Die Religiöse Rechte in der amerikanischen Politik, Freiburg/Breisgau 2004.

²⁴⁴ Cooperman, Alan/Edsall, Thomas B.: Christian Coalition Shrinks as Debt Grows, in: Washington Post, 10.04.2006, S. A01.

²⁴⁵ Banerjee, Neela: Accused of Gay Liaison, Head of Evangelical Group Resigns, in: New York Times, 03.11.2006, S. A18.

aufgeben.²⁴⁶ Im Frühsommer 2009 beschädigte sich ein weiterer namhafter Vertreter des gläubigen Flügels der Republikaner durch einen Seitensprung und die folgende Ehekrise nachhaltig selbst: John Ensign, Senator aus Nevada, war zuvor mit seinem Engagement für eine evangelikale Organisation zum Schutz der Ehe aufgefallen.²⁴⁷

Trotz des schwankenden Erfolgs ihrer Organisationen reüssierte die Christliche Rechte unstreitbar in der Herbeiführung eines gesellschaftlichen Klimawandels. In der amerikanischen Kultur herrscht heute ein in westlichen Industriegesellschaften einzigartiger religiös-moralischer Grundton, der mittelfristig die Trennung von Staat und Kirche bedrohen könnte. Er durchzieht nicht nur das Milieu religiöser Eiferer, sondern wirkt gesamtgesellschaftlich. Dabei geht es nicht nur um die politische Kultur. Dort wurde die Konfrontation zwischen religiösen und säkularen Kräften, zwischen den republikanisch dominierten „red states“ im Süden und Mittleren Westen und den demokratisch geprägten „blue states“ an Ost- und Westküste durch die einigende Figur Obama zumindest ein wenig entspannt. Es geht speziell auch um die Populärkultur, in der sich religiöse Ratgeber und apokalyptische Szenarien in Wort und Bild zu Verkaufsschlagern rekordverdächtigen Ausmaßes gemausert haben und sich eine veritable religiöse Unterhaltungsindustrie etabliert hat. Allein aus der Roman-Serie „Left Behind“ von Tim LaHaye und Jerry Jenkins, die in ihrer Sehnsucht nach Armageddon die Vereinten Nationen genauso verdammt wie außerehelichen Sex, wurden weit mehr als 50 Millionen Exemplare verkauft.²⁴⁸

Im Licht der Desäkularisierung ist es geboten, auch die angebliche gleichzeitige Verschiebung des politischen Gleichgewichts in den USA hin zum Konservativen zu notieren, eine Entwicklung, die, so sie denn existierte, durch die Ausnahmegehalt Obama vorläufig gestoppt wurde.²⁴⁹ Vor Obamas Wahltriumph besagte die allgemeine Weisheit, dass sich in der amerikanischen Gesellschaft langsam eine stabile konservative Mehrheit herausbilde. Dieser Eindruck wurde von der Öffentlichwirksamkeit konservativer Kräfte verstärkt.²⁵⁰ Auch das Ringen um die bessere Organisation und Mobilisierung des jeweiligen Wählerpotenzials schienen die Konservativen vor dem demokratischen Vorwahlduell zwischen den formidablen

²⁴⁶ Toner, Robin: The DeLay Resignation, in: New York Times, 05.04.2006, S. A1. Levine, Samantha: DeLay Says He Sees War on Christianity in US, in: Houston Chronicle, 29.03.2006, S. A10.

²⁴⁷ Herszenhorn, David M.: Senator Says He Had Affair With an Aide, in: New York Times, 17.06.2009. Kurz nach Ensign musste auch der republikanische Gouverneur von South Carolina, Mark Sanford, unter grotesken Umständen eine Affäre gestehen. Sanford wird allerdings nicht der Christlichen Rechten zugerechnet.

²⁴⁸ Hintermeier, Hannes: 51 000 000 Euro, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27.03.2002, S. 41.

²⁴⁹ Ausführlich zeichnen diese Entwicklung nach: Micklethwait, John/Wooldridge, Adrian: The Right Nation. Conservative Power in America, New York 2004.

²⁵⁰ Vgl. zum Eindruck, dass *Amerika republikanischer* wird: Wefing, Heinrich: Der Mann der Zukunft, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.01.2005, S. 35.

Wahlkampfmaschinen Obamas und Hillary Clintons zu gewinnen. Mittelfristig bleibt natürlich abzuwarten, ob die Demokraten ihre neue Anziehungskraft auch bewahren können, wenn eine Integrationsfigur wie Obama fehlt. Die Republikanische Partei jedenfalls hat im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts die Verschlingung von christlicher und politischer Rechter aktiv vorangetrieben und damit – unabhängig vom Rückschlag 2008 - ihre Schlagkraft punktuell sicher erhöht. Diese an ein bestimmtes Klientel gebundene Stärke darf aber nicht über einen allgemeinen Zustand der Unordnung und Führungslosigkeit in der Partei hinwegtäuschen. Die Republikaner wirken nach der Zeitenwende durch Obama nicht so, als könnten sie ihre Träume von einer strukturellen konservativen Mehrheit zeitnah umsetzen.

Dennoch: Die Hintergründe der Annäherung von Republikanern und Christlicher Rechte verdienen eine genauere Ausleuchtung. Im April 2004 verabschiedeten die texanischen Republikaner eine Wahlplattform, in der die USA als „christian nation“ bezeichnet und die Trennung von Staat und Kirche als Legende diffamiert wurde.²⁵¹ Ein solches Vorpreschen ist nur aus der tiefgreifenden Veränderung des Parteiensystems zu verstehen, die ihren Ausgang nach dem Zweiten Weltkrieg nahm, von der *southernization* der USA begleitet wurde und in der Ära George W. Bushs ihre volle Kraft ausstrahlte. Dieses „realignment“ sah die Ablösung der demokratischen Hegemonie bei Präsidentschaftswahlen in den Südstaaten durch eine republikanische.²⁵²

Der Süden war lange Zeit gesichertes demokratisches Terrain; die Partei war die politische Vertretung der weißen Vorherrschaft. Von 1880 bis 1944 stimmten die elf Staaten der ehemaligen Konföderation regelmäßig geschlossen für den demokratischen Präsidentschaftskandidaten. Die Republikaner machten oft nicht einmal Wahlkampf in diesen für sie hoffnungslosen Staaten.²⁵³ Die Hinwendung des Südens zu den Republikanern lag hauptsächlich in der Bürgerrechtspolitik der Demokraten begründet, die sich beginnend mit Franklin D. Roosevelt zu einer immer offensiveren Emanzipationsstrategie durchrangen und damit ihr südstaatliches Stammklientel vor den Kopf stießen. Über den Umweg kurzlebiger radikaler Drittparteien um Strom Thurmond und George Wallace kamen diese Wähler zu den

²⁵¹ Victor, Barbara: Beten im Oval Office. Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik, München 2005, S. 9.

²⁵² Eine umfassende Darstellung des „realignment“: Black, Earle/Black, Merle: The Vital South. How Presidents are Elected, Cambridge/MA 1992. Hochinteressant ist die Frage, warum das „realignment“ in Bezug auf Kongress- und Gouverneurswahlen nicht die gleiche Wirkung hatte. Siehe dazu: Glaser, James M.: Race, Campaign Politics, and the Realignment of the South, New Haven/CT 1996, S. 199f. Glaser führt unter anderem die schlechtere Parteiorganisation der Republikaner auf lokaler Ebene an.

²⁵³ Black/Black, S. 4f.

Republikanern. Deren Strategen buhlten seit der Präsidentschaftskandidatur des extrem rechten Barry Goldwater 1964 – einer Wasserscheide in der Entwicklung der Partei – um die neue Klientel und überließen die Afro-Amerikaner den Demokraten. Diese neue „southern strategy“ führte schon für Richard Nixon zum Erfolg, er gewann 1972 satte 79 Prozent der weißen Wähler in den Südstaaten.²⁵⁴ Reagan und George Bush verfestigten die republikanische Vorherrschaft mit Erdrutschsiegen, die nur durch die beiden demokratischen Präsidentschaftskandidaten aus dem Süden, Jimmy Carter und Bill Clinton, feine, bloß temporäre Risse erhielt.

Die Republikaner waren am Ende des „realignment“ nicht mehr die Partei des moderaten Ostküsten-Konservatismus, den George W. Bushs Großvater Prescott Bush oder bis in die siebziger Jahre Männer wie Nelson Rockefeller verkörpert hatten.²⁵⁵ Sie waren der alleinige politische Ansprechpartner der Christlichen Rechten, radikalisiert in der Konfrontation mit der selbstbewussten, fordernden Linken der sechziger und siebziger Jahre wie sie auf höchster Ebene der demokratische Präsidentschaftskandidat von 1972, George McGovern, repräsentierte. Während der Ursprung des „realignment“ eine offenkundig rassistische Komponente hat, zieht die republikanische Dominanz heute ihre Stabilität aus dem Appell an zwei Loyalitätsquellen: erstens an grundlegende konservative Prinzipien wie das „small government“ oder das Recht auf Waffenbesitz, und zweitens an die sogenannten moralische Werte. Die Agenda der Republikaner deckt sich nicht immer mit jener der Christlichen Rechten. Was sich deckt, reicht aber aus für eine feste Allianz: die Antwort auf neofundamentalistische Gewissensfragen, das Nein zur Abtreibung oder das Ja zur Heiligkeit der Familie. Nur mit diesem Primat moralischer Werte in der Wählerentscheidung erklärt sich das seltsame ideologische Bündnis, das einige der Ärmsten des Landes wider jede materielle Vernunft mit einer Partei geschlossen haben, die sich in ihrer Wirtschafts-, Steuer- und Sozialpolitik der vergangenen Jahrzehnte nicht eben als natürliche Alliierte des kleinen Mannes erwiesen hat. In den USA ist an die Stelle des Klassenkampfes ein Kulturkampf getreten.²⁵⁶ Die Religion ist ein essentieller Mobilisierungsfaktor in dieser Auseinandersetzung. Keine Partei kann es sich leisten, diesen zu ignorieren.

²⁵⁴ Black/Black, S. 305.

²⁵⁵ Vgl. Micklethwaite/Wooldridge, S. 34f. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die Komplexität des amerikanischen Konservatismus in angemessener Differenziertheit wiederzugeben. Eine klarsichtige Analyse der Wandlungen des Konservatismus gelingt: Hochgeschwender: Das Ende des Konsenses, a.a.O.

²⁵⁶ Eine pointierte, reportagehafte Ausarbeitung dieser These ist: Frank, Thomas: What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America, New York 2004.

IV. Die Zivilreligion und ihr Hohepriester

Über die Existenz einer rituellen Bekundung von Loyalität zur amerikanischen Nation herrscht wissenschaftliche Einigkeit. Über die exakte Beschaffenheit des Phänomens, über seinen Effekt und seine geeignete Bezeichnung herrscht Streit. Der gebräuchlichste Terminus „Zivilreligion“, den auch diese Arbeit schon bis hierhin als Arbeitsbegriff verwendet hat, befeuert vor allem zwei große Debatten. Gefragt wird erstens, ob die Zivilreligion wirklich ihren Namen verdient und eine „Religion“ mit Transzendenzbezug ist, und zweitens, ob sie tatsächlich als Stütze der Demokratie gelten kann und nicht chauvinistischen Tendenzen ein Forum bietet. Die vorliegende Arbeit kann diese Fragen und viele verbundene nicht abschließend beantworten; sie kann nur auf mögliche Antworten hinführen und für eine differenzierte Betrachtung sensibilisieren. Am einfachsten beschrieben ist die Zivilreligion als zeremonielle Beschwörung des „American Creed“; das „Creed“ ist in diesem Sinn das Glaubensbekenntnis der Zivilreligion. Es ist communis opinio, dass der Präsident eine Funktion in der Zivilreligion ausfüllt, und nicht irgendeine: er ist ihr zentraler Akteur, der Vorsteher ihrer Rituale, ihr „Hohepriester“.²⁵⁷ Diese Arbeit geht deshalb davon aus, dass das Phänomen Zivilreligion der Schlüssel zum Verständnis der religiösen Züge des amerikanischen Präsidentenamtes darstellt.

IV.1. Zivilreligion: Karriere eines Begriffs

Die „civil religion“ Amerikas weicht gravierend ab von der „religion civile“ des Jean-Jacques Rousseau, und doch muss ihre Diskussion genau dort beginnen. Denn die Debatte über die Zivilreligion ist zunächst eine begriffliche. Bei Rousseau findet sich das Wort zum ersten Mal, im achten Kapitel des IV. Buchs des „Contrat Social“. Rousseau geht davon aus, dass Vaterlandsliebe nicht aus der vernünftigen Einsicht in die Zweckmäßigkeit staatlicher Ordnung erwachsen kann, sondern zu ihrer Weckung das religiöse Erlebnis greifbarer Gemeinschaft benötigt.²⁵⁸ Dem Bürger sollte daher vom Staat der Glaube an Gott und die Heiligkeit des

²⁵⁷ Vgl. Fairbanks, James David: The Priestly Function of the Presidency: A Discussion of the Literature on Civil Religion and Its Implications for the Study of Presidential Leadership, in: Presidential Studies Quarterly 11, 1981, S. 223.

²⁵⁸ Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag, hrsg. von Hans Brockard, Stuttgart 1977, S. 150.

Gesellschaftsvertrags abverlangt werden. Die „religion civile“ ist eine Zwangsreligion, und das unterscheidet sie fundamental von allen Zivilreligionen der Gegenwart, nicht nur der amerikanischen – die sind Überzeugungsreligionen, ein Hilfsmittel zur Legitimation des Staates und keine Voraussetzung für dessen Konstitution.²⁵⁹

Das Dickicht von Begriffen, die verschiedene Aspekte der Verquickung von Politik und Religion beschreiben, lädt zu Missverständnissen ein. Hermann Lübke betont, dass Begriffe in diesem Kontext nicht wahr oder falsch sind. Zu bewerten seien sie nur anhand ihrer Tauglichkeit als *pragmatisch variable Regeln für den Vollzug von Unterscheidungs- und Zuordnungshandlungen*.²⁶⁰ Nicht selten kommt es indes vor, dass ein und derselbe Terminus von verschiedenen Autoren in unvereinbarer Bedeutung verwandt wird. „Politische Theologie“ ist so ein vieldeutiges Konstrukt.²⁶¹ Grundsätzlich ist darauf zu achten, dass die Zivilreligion nicht mit Begriffen wie „Staatsreligion“, „Bürgerliche Religion“ oder „Politische Religion“ verwechselt wird. „Staatsreligion“ bezeichnet die rechtlich verankerte Kooperation zwischen dem Staat und *einer* Religion. Die „Bürgerliche Religion“ wird zumeist im Sinn einer privatistischen, dem staatlich-öffentlichen Bereich entzogenen Religiosität verwandt. Von „Politischer Religion“ spricht man nach Eric Voegelin, der den Terminus auf den Nationalsozialismus münzte, in einem ausdrücklich negativen Sinn, sobald eine totalitäre Ideologie in ihren Riten religiöse Züge trägt, also Religion systematisch instrumentalisiert.²⁶² Die gemeinhin vorgenommene Abgrenzung der politischen Religion von der Zivilreligion ist also eine Wertung: Erstere ist das ideologisch oktroyierte Instrument einer Diktatur, letztere ist kulturell gewachsene Stütze einer Demokratie.²⁶³ Erstere lässt sich theoretisch auf Rousseaus Modell zurückverfolgen, letztere erfordert einen theoretischen Rekurs auf den französischen

²⁵⁹ Die Zivilreligion ist natürlich kein rein amerikanisches Phänomen; die amerikanische Form kann aber wohl als markanteste gelten. Zu den Zivilreligionen in Japan, Italien und Mexiko finden sich komparatistische Aufsätze bei: Bellah, Robert N./Philip E. Hammond: *Varieties of Civil Religion*, San Francisco 1980. Beiträge zu den Niederlanden, Italien, Großbritannien, Schweiz, Frankreich und Deutschland sind gesammelt bei: Kleger/Müller: *Religion des Bürgers*. Speziell zum deutschen Fall: Voegele, Wolfgang: *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1993.

²⁶⁰ Lübke, Hermann: *Zivilreligion. Definitionen und Interessen*, in: Schieder, Rolf (Hrsg.): *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden 2001, S. 23.

²⁶¹ Die Bedeutungen reichen von einem Synonym der römischen Staatstheologie über die Bezeichnung für sozial-reformerische Bestrebungen der neuzeitlichen Theologie bis zur von Carl Schmitt mitgeprägten Umsetzung theologischer Begriffe in politisch-juristische Begrifflichkeiten. Vgl. Schmidt, Manfred G.: *Wörterbuch zur Politik*, Stuttgart 1995, S. 757. Zur politischen Theologie bei Schmitt: Fräsch, Timo: *Zwischen Selbstinszenierung und Rezeption. Carl Schmitts Ort in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn 2006.

²⁶² Vgl. die Begriffsdefinitionen in: Auffarth/Mohr/Bernard: *Metzler Lexikon Religion*. Zur „Politischen Religion“: Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*, München 1996.

²⁶³ Vgl. Schieder: *Zivilreligion als Diskurs*, in: Ders. (Hg.): *Religionspolitik und Zivilreligion*, S. 15.

Soziologen Emile Durkheim und seine These von der gesellschaftlichen Integrationsfunktion der Religion.²⁶⁴

Diese Arbeit hat dieser Unterscheidung folgend zur Voraussetzung, dass das amerikanische Phänomen nationalen Glaubens keine „Politische Religion“ ist. Es ist tatsächlich eine Zivilreligion, aber eine mit vielen Ambivalenzen. Den Begriff „civil religion“, der hier in deutscher Übersetzung verwandt wird, prägte 1967 der US-Soziologe Robert N. Bellah mit einem Essay in der Zeitschrift „Daedalus“.²⁶⁵ Er war nicht der einzige und nicht der erste, der die religiöse Färbung des Amerikanismus thematisierte und ein Konzept zur Beschreibung des Gegenstands entwarf. Seine „civil religion“ allerdings hat alle anderen Begriffe an Popularität und Dauer übertroffen – trotz oder gerade wegen der Kontroversen, die sie auslöste. Sie ist zur einheitlich akzeptierten Ausgangsbasis eines hoffnungslos uneinheitlichen Forschungsfelds geworden. Bellah selbst schrieb später recht unbescheiden: *In a sense, (...) civil religion in America existed from the moment the winter 1967 issue of Daedalus was printed.*²⁶⁶ Auch für diese Arbeit ist Bellahs Konzept, das im nächsten Punkt vorgestellt wird, zentral. Zunächst sollen jedoch noch einige andere Autoren zu ihrem Recht kommen, die schon vor Bellah das amerikanische Selbstverständnis in religiösen Kategorien zu erfassen suchten. Wie unterschiedlich diese Autoren das von ihnen untersuchte Phänomen bewerten, führt hin auf die Typologie der Zivilreligion, die diese Arbeit im übernächsten Unterkapitel unternehmen wird.

Der große Theologe Richard Niebuhr kritisierte schon 1937 in seinem epochemachenden Werk „The Kingdom of God in America“ die Selbstgefälligkeit des protestantischen *social faith: The old idea of American Christians as a chosen people who had been called to a special task was turned into the notion of a chosen nation especially favored. (...) A God without wrath brought men without sin into a kingdom without judgment through the ministrations of a Christ without a cross.*²⁶⁷ Im Anschluss an Niebuhr fürchtete der jüdische Soziologe Will Herberg 1955, dass die Herausbildung einer Religion des „American Way of Life“, so positiv sie in ihrem leidenschaftlichen Idealismus wirken könne, eine Gefahr für die wahre christliche Religion darstelle. Die Amerikaner, so Herberg, glaubten nicht mehr an Gott, sondern im Rahmen einer *super-religion of democracy* an das Land, das in Gottes Namen

²⁶⁴ Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M. 1981, besonders S. 75f.

²⁶⁵ Bellah, Robert N.: Civil Religion in America, in: Daedalus 96, 1967, S. 1 – 21.

²⁶⁶ Bellah, Robert N.: Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik, in: Kleger, Heinz/Alois Müller (Hrsg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, S. 43.

²⁶⁷ Niebuhr, H. Richard: The Kingdom of God in America, First Wesleyan Edition, Middletown/CT 1988, S. 8/179.

handelte.²⁶⁸ Einen Gegenpol zu Niebuhr und Marty bildete der 1934 formulierte *common faith* des Pädagogen John Dewey. Demzufolge würden die Vereinigten Staaten durch den Glauben an die Demokratie, der nach Deweys Wunsch in den Schulen vermittelt werden sollte, zu einer *spiritual community* jenseits der Denominationen werden.²⁶⁹ Die Risiken der Geringschätzung der christlichen Religion und vor allem der Vergötzung der Nation sah Dewey nicht, ebenso wenig der einflussreiche Historiker Sidney E. Mead, der fast zeitgleich mit Bellah sein Modell einer *religion of the republic* lancierte. Mead übersetzte den Konflikt zwischen Kirche und Staat in den USA in einen Konflikt zwischen *particularistic theological notions of sects* und der *universal theology of the Republic*, also dem Sektierertum der Denominationen und einem demokratischen Gemeinschaftsgeist.²⁷⁰ In dieser antagonistischen Zuspitzung liegt eine offenbare Schwäche von Meads Konzept, weil es sich damit selbst der Möglichkeit beraubt, das reziproke Verhältnis von Zivilreligion und Denominationsreligion zu erfassen. Niebuhr, Herberg, Dewey und Mead sind nur einige der Wegbereiter von Bellahs „civil religion“. Die Betrachtung ihrer Konzepte wirft eine der bereits angedeuteten Grundfragen der Zivilreligionsdiskussion auf: Kann dieser nationale Glaube, egal welchen Namen er trägt, eine Kraft zum Guten der Demokratie sein oder führt er unausweichlich in nationale Idolatrie?

IV.1.1 Robert Bellahs Modell der „Civil Religion in America“

Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass mit Bellahs „civil religion“ ein Konzept seinen Siegeszug antrat, das in einem kleinen, unsystematischen und überdies recht kurzatmigen Essay präsentiert wurde. Seit dessen Erscheinen sah sich Bellah daher wieder und wieder zu Klarstellungen, Ergänzungen und Weiterentwicklungen veranlasst.²⁷¹ Theoretisch verwurzelt ist Bellahs These in der soziologischen

²⁶⁸ Herberg: Protestant, Catholic, Jew, S. 269/88.

²⁶⁹ Vgl. Schieder, Rolf: Civil Religion: die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987, S. 40.

²⁷⁰ Mead, Sidney E.: The Nation with the Soul of a Church, New York 1975, S. 69.

²⁷¹ Das 1975 erschienene Buch „The Broken Covenant“ ist Bellahs ausführlichstes Statement seiner Zivilreligions-These und liefert deren historischen Unterbau. Bemerkenswert ist, dass sich Bellah 1980 in „Varieties of Civil Religion“ bereit zeigte, von dem umstrittenen Ausdruck „civil Religion“ abzurücken, um die Diskussion weglenken zu können von ausweglosen Begriffsfragen (etwa die Bezeichnung der Zivilreligion als „Religion“). In „Habits of the Heart“ (1985) schließlich, einer kommunitaristisch motivierten Arbeit über amerikanischen Gemeinschaftsgeist, kam das Wort von der „civil religion“ tatsächlich nicht mehr vor. In der zweiten Ausgabe von „The Broken Covenant“ (1992) kehrte Bellah aber ohne erkennbare Einschränkung zu seiner Begriffsschöpfung zurück. Für diese Arbeit kann der Essay von 1967 nicht zuletzt deshalb weiterhin als Maßgabe dienen; Änderungen in Bellahs Konzeption werden ohnehin berücksichtigt. Legitim scheint dieses Vorgehen auch, weil die wissenschaftliche Kontroverse bis heute hauptsächlich entlang der alten Konfliktlinien schwelt. Bellah, Robert N.: The Broken Covenant. American Civil Religion in Times of Trial, Chicago 1992.

Tradition Durkheims, der auch Bellahs Lehrer Talcott Parsons angehörte.²⁷² Die Integrationstheorie dieser Strömung geht davon aus, dass eine Gesellschaft zum Zusammenhalt außer einem Grundkonsens an Werten auch eine gemeinsame Sinn- und Symboldimension auf transzendentaler Grundlage braucht. Bellah schrieb: (...) *any coherent and viable society rests on a common set of moral understanding about good and bad, right and wrong in the realm of individual and social action. (...) these common moral understandings must also in turn rest upon a common set of religious understanding that provide a picture of the universe in terms of which the moral understanding makes sense.*²⁷³ Die Sinn- und Symboldimension der amerikanischen Gesellschaft, argumentierte Bellah, werde von der Zivilreligion bereitgestellt, die deshalb nicht nur oberflächliche, sondern existenzielle Bedeutung habe. Es scheint angemessen, vor dem Referat von Bellahs These darauf hinzuweisen, dass diese in erster Linie als ein mit missionarischem Eifer verlautbartes Postulat zu verstehen ist.²⁷⁴ Sein „Daedalus“-Essay ist ein Bekenntnis zur Zivilreligion und erinnert in seiner Wir-Perspektive passagenweise an eine Predigt.²⁷⁵ Bellah, der einst während der McCarthy-Hetze seine Heimat verlassen hatte, machte es sich zur Aufgabe, die Inhalte des amerikanischen Patriotismus in einem liberalen Sinn neu zu definieren. Er trat auf als Prophet seiner eigenen Religion.

Den Kernsatz seiner These platziert Bellah gleich im ersten Abschnitt seines Essays von 1967: (...) *there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well institutionalized civil religion in America.* Und schon im nächsten Satz wirft er eher beiläufig das große begriffliche Grundproblem auf: *This article argues not only that there is such a thing but also that this religion – or perhaps better, this religious dimension – has its own seriousness and integrity and requires the same care in understanding that any other religion does.*²⁷⁶ Es waren hauptsächlich diese Forderung und die gewagte Gleichsetzung einer *religious dimension* mit einer *well institutionalized civil religion*, die Bellah in der Rezeption zur Zielscheibe heftiger Kritik machten. Die herausragende Funktion des

Ders./Richard Madsen/William M. Sullivan/Ann Swidler/Steven M. Tipton: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 1985. Bellah, Robert N./Phillip E. Hammond: *Varieties of Civil Religion*, San Francisco 1980.

²⁷² Hughey, Michael W.: *Civil Religion and Moral Order. Theoretical and Historical Dimensions*, Westport/CT 1983, S. 62.

²⁷³ Bellah: *The Broken Covenant*, S. xvi.

²⁷⁴ Vgl. Döbert, Rainer: Zivilreligion. Ein religiöses Nichts religionstheoretisch betrachtet, in: Kursbuch 93, 1988, S. 68.

²⁷⁵ Die Zivilreligion, schreibt Bellah, sei ein *heritage of moral and religious experience from which we still have much to learn as we formulate the decisions that lie ahead*. Bellah: *Civil Religion*, S. 21.

²⁷⁶ Bellah: *Civil Religion*, S. 3.

Präsidenten in der Zivilreligion unterstreicht Bellah, indem er seine Argumentation empirisch vorwiegend mit der Inaugurationsrede John F. Kennedys aus dem Jahr 1961²⁷⁷ belegt. Diese sei typisch für die Äußerungen von Präsidenten bei zeremoniellen Anlässen. Bellah hebt die häufigen Gottes-Referenzen heraus und stellt fest, dass sich diese keiner bestimmten Religion zurechnen lassen. Auf diesem Weg gelangt er zur Definition einer überkonfessionellen amerikanischen Zivilreligion:

*(...) the separation of church and state has not denied the political realm a religious dimension. Although matters of personal religious belief, worship, and association are considered to be strictly private affairs, there are at the same time common elements of religious orientation that the great majority of Americans share. These have played a crucial role in the development of American institutions and still provide a religious dimension for the whole fabric of American life, including the political sphere. This public religious dimension is expressed in a set of beliefs, symbols, and rituals that I am calling the American civil religion.*²⁷⁸

In den USA liege die Souveränität zwar eigentlich beim Volk, *but implicitly, and often explicitly, the ultimate sovereignty has been attributed to God.*²⁷⁹ Der inhaltliche Kern, die „beliefs“, der Zivilreligion seien im weitesten Sinne „Menschenrechte“, die von Gott gewährt, aber auf Erden erst durchgesetzt werden müssen. Genau in dieser Aufgabe erhält der politische Prozess für Bellah ein transzendentes Ziel: *the obligation, both collective and individual, to carry out God's will on earth.*²⁸⁰ Im Folgenden rekapituliert Bellah die religiösen Motive amerikanischer Identität, die in dieser Arbeit ja schon ausführlich beschrieben wurden. Die Zivilreligion, so Bellah weiter, baue auf zwei kanonische Ereignisse: die Revolution und den Bürgerkrieg. Abraham Lincoln gilt ihm als Sprachrohr der Zivilreligion und Verkörperung der Themen *death, sacrifice, und rebirth*²⁸¹, die der Bürgerkrieg in die Zivilreligion eingebracht habe. Nach dem Bruderkampf habe der zivilreligiöse Symbolismus eine Erweiterung und Aufwertung erfahren: Neben die „heiligen“ Dokumente wie die Unabhängigkeitserklärung und die Verfassung sowie den „heiligen“ Gegenstand der Flagge seien „heilige“ Orte getreten: die prächtigen, sakral angehauchten Repräsentationsbauten und Monumente Washingtons oder der Nationalfriedhof von Arlington.²⁸² Außerdem, so Bellah, hätten sich nach dem Bürgerkrieg Feiertage wie Memorial Day oder Thanksgiving etabliert, die seither landesweit auf nationaler wie auf lokaler Ebene zivilreligiös zelebriert würden.²⁸³

²⁷⁷ Die Rede wird in dieser Arbeit unabhängig von Bellah in Punkt IV.4.4 analysiert.

²⁷⁸ Bellah: Civil Religion, S. 6.

²⁷⁹ Ebenda.

²⁸⁰ Ebenda, S. 7.

²⁸¹ Ebenda, S. 12.

²⁸² Ebenda, S. 13. Zur zivilreligiösen Qualität der Architektur in Washington siehe: Meyer, Jeffrey F.: Myths in Stone. Religious Dimensions of Washington, D.C., Berkeley 2001.

²⁸³ Ebenda.

Schon diese knappe Zusammenfassung lässt erkennen, dass Bellahs Essay weniger eine geschlossene Theorie von Zivilreligion liefert, als vielmehr eine scharfsichtig zusammengestellte Phänomenologie, die auf die „Glaubenssätze, Symbole und Rituale“ der Zivilreligion aufmerksam machen will. Der Optimismus, mit dem Bellah 1967 seine Zivilreligionsthese vertrat, wurde in den frühen siebziger Jahren von Watergate und Vietnam erschüttert. 1975 nannte der Autor seine Begriffsschöpfung in „The Broken Covenant“ sogar *an empty and broken shell*.²⁸⁴ Das Buch ist in diesem Sinn eine Jeremiade über den Abfall der Amerikaner vom Glauben, doch Bellahs grundsätzliche Zuversicht ungebrochen: (...) *there have been Americans at every point in our history who have tried to pick up the broken pieces, tried to start again, tried once more to build an ethical society in the light of a transcendent vision*.²⁸⁵ Bellah war sich der Gefahren der Zivilreligion, vor denen schon Niebuhr und Herberg warnten, sehr wohl bewusst: *Without an awareness that our nation stands under higher judgment, the tradition of the civil religion would be dangerous indeed*.²⁸⁶ Er gab auch zu, dass die Zivilreligion in der amerikanischen Geschichte immer wieder missbraucht wurde: *The theme of an American Israel was used, almost from the beginning, as a justification for the shameful treatment of the Indians so characteristic of our history. It can be overtly or implicitly linked to the idea of manifest destiny which has been used to legitimate several adventures in imperialism since the early-nineteenth century*.²⁸⁷ Beharrlich mahnte er deshalb: (...) *we need to consider the ambiguities of chosenness*.²⁸⁸ Sorgen machte er sich dennoch nicht, denn als Mahner fühlte er sich nicht allein: *Fortunately, the prophetic voices have never been lacking*.²⁸⁹ Dazu fügt sich, dass Bellah – ganz Prophet – an das Ende seines Essays eine Art zivilreligiöser Eschatologie stellte. Den Sendungsauftrag der amerikanischen Nation sieht er in einer Weltzivilreligion erfüllt: *A world civil religion could be accepted as a fulfillment and not a denial of American civil religion. Indeed, such an outcome has been the eschatological hope of American civil religion from the beginning. To deny such an outcome would be to deny the meaning of America itself*.²⁹⁰

²⁸⁴ Bellah: The Broken Covenant, S. 142.

²⁸⁵ Ebenda, S. 141/142.

²⁸⁶ Bellah: Civil Religion, S. 19.

²⁸⁷ Ebenda, S. 16.

²⁸⁸ Bellah: The Broken Covenant, S. 37.

²⁸⁹ Ders.: Civil Religion, S. 19.

²⁹⁰ Ebenda, S. 20.

IV.1.2 Anmerkungen zur Debatte über die Zivilreligion

Die Debatte über und die Kritik an Bellahs „civil religion“ drehte und dreht sich bis heute vornehmlich um drei Problemkreise.²⁹¹ Erstens ist man sich uneins, ob die Zivilreligion wirklich mehr darstellt als ein soziologisches Konzept: Ist ihre Existenz empirisch nachweisbar? Zweitens fragt man sich, ob die Zivilreligion tatsächlich eine Religion ist oder nicht. Drittens warnen viele Autoren vor der Gefahr der Vergötzung der Nation und übersehen dabei geflissentlich Bellahs eigene Hinweise zu diesem Thema. Alle drei Diskussionsfelder sollen im Folgenden kurz umrissen werden, um den Begriff der Zivilreligion für die weitere Untersuchung fassbar zu machen.

Das Problem empirischer Messbarkeit

Bellah führte empirische Belege für die Existenz der „civil religion“ nur spärlich an, im Wesentlichen Zitate aus der Inaugurationsrede Kennedys²⁹². Angesichts der überragenden Rolle des Präsidenten in der Zivilreligion, die später genauer erläutert wird, scheint das durchaus legitim. Dennoch drängt sich die Frage auf, ob sich nachweisen lässt, dass das Volk, an das ein Präsident seine zivilreligiösen Appelle richtet, selbst zivilreligiös ist. Erschwert wird der Beleg von Zivilreligion freilich dadurch, dass sich die wenigsten Teilnehmer zivilreligiöser Rituale auch selbst als solche erkennen. Es existieren vielleicht auch deshalb nur drei ernsthafte empirische Untersuchungen der Zivilreligion. Es ist problematisch, dass sie alle in den siebziger Jahren statt fanden, da die Periode nach Vietnamkrieg und Watergate auch in Bellahs Augen eine zivilreligiöse Schwächephase war.²⁹³ Dennoch lohnt ein kurzer Blick auf diese Untersuchungsreihe, die Michael C. Thomas und Charles C. Flippen 1972 eröffneten.²⁹⁴ Sie überprüften die Leitartikel von 214 zufällig ausgewählten amerikanischen Zeitungen anlässlich des Nationalfeiertags am 4. Juli 1970 auf zivilreligiöse Motive. Es verwundert in Anbetracht der Erfordernisse des naturgemäß eher sachlichen Zeitungsstils kaum, dass explizit religiöse Formulierungen selten, patriotische Floskeln ohne Gottesbezug dafür etwas häufiger auftauchten.²⁹⁵ Thomas und Flippen befanden, dass es sich bei letzteren Formulierungen grundsätzlich nicht

²⁹¹ Vgl. Jones, Donald G./Richey, Russell E.: The Civil Religion Debate, in: Dies. (Hrsg.): American Civil Religion, San Francisco 1974, S. 3-20. Eine kurze Zusammenfassung der Debattenschwerpunkte siehe bei: Schwarke, Christian: Demokratie/Civil Religion, in: Dunde: Wörterbuch der Soziologie, S. 47.

²⁹² Er versucht zwar in „The Broken Covenant“, Belegmaterial nachzuliefern, führt aber auch dort keinen systematisch-empirischen Nachweis von Zivilreligion.

²⁹³ Bellah, The Broken Covenant, S. 142.

²⁹⁴ Thomas, Michael C./Charles C. Flippen: American Civil Religion. An Empirical Study, in: Social Forces 51, 1972, S. 218-225.

²⁹⁵ Ebenda, S. 220f.

um Zivilreligion handeln könne – eine Einschätzung, die diese Arbeit bei ihrer eigenen Kategorienbildung nicht übernehmen möchte.

Der Soziologe Ronald C. Wimberley fragte 1972 in einer Erhebung 574 Personen nach dem Grad ihrer Zustimmung zu verschiedenen zivilreligiösen Thesen (etwa: *God can be known through the experiences of the American people*).²⁹⁶ Wimberleys Studie bestätigt die Existenz der Zivilreligion, lässt andererseits aber die Grundfrage offen, ob es sich dabei lediglich um ein *descriptive tool* oder doch eine *explanatory variable with cultural and social significance* handelt.²⁹⁷ Interessant ist, dass Wimberley einen Zusammenhang zwischen politischer Weltanschauung und Zivilreligion diagnostizierte: (...) *civil religion seems to be a conservative orientation by definition*.²⁹⁸ Auch hier will sich diese Arbeit in ihrer Kategorienbildung von den empirischen Signalen lösen: Eine konservative Tradition von Zivilreligion mag zwar leichter zu identifizieren sein, eine liberale Tradition existiert jedoch nichtsdestotrotz daneben. Die bisher größte Überprüfung der Zivilreligionsthese führte Wimberley 1975 gemeinsam mit seinem Kollegen James A. Christenson durch.²⁹⁹ Diesmal äußerten 3054 Bürger North Carolinas Zustimmung oder Ablehnung zivilreligiöser Thesen. Auf einer Skala von vier (völlige Ablehnung) bis zwanzig (völlige Zustimmung) ermittelten Christenson und Wimberley die Marke 12.0 als theoretischen Mittelpunkt. Der Durchschnittswert aller Ergebnisse lag bei 14.0.³⁰⁰ Die wichtigste Erkenntnis der Untersuchung war indes, dass die Zustimmung nicht oder nur unwesentlich von sozialen oder politischen Faktoren wie Herkunft, Einkommen oder parteipolitischer Loyalität abhing. Minderheiten bekannten sich im Rahmen des Gesamttrends zu zivilreligiösen Thesen. Einzig die Befragten mit Hochschulabschluss blieben als Gruppe unter dem theoretischen Mittelpunkt (11,4).³⁰¹ Genau wie Thomas und Flippen betrachteten auch Christenson und Wimberley ihre Untersuchungen nur als Anstoß für weitere Forschungen zur Existenz und Trägerschaft von Zivilreligion. Doch bis heute sind entsprechende Initiativen rar. Gleichwohl: Auch diese Forschungen würden an einigen wesentlichen Grundeinsichten wenig ändern. Die Zivilreligion ist kein bewusstes Bekenntnis, sondern eine unterbewusste Dimension nationalen Selbstverständnisses. Sie ist

²⁹⁶ Wimberley, Ronald C.: Testing the Civil Religion Hypothesis, in: Sociological Analysis, Vol. 37, No. 4, 1976, S. 342 f.

²⁹⁷ Ebenda, S. 351.

²⁹⁸ Ebenda, S. 350.

²⁹⁹ Christenson, James A./Ronald C. Wimberley: Who is Civil Religious ?, in: Sociological Analysis, Vol. 39, No. 1., 1978, S. 77 – 83.

³⁰⁰ Ebenda.

³⁰¹ Ebenda, S. 81/82.

zweifelloos ein vages und unbeständiges Phänomen. Sie tritt in bestimmten Phasen stark, in anderen kaum erkennbar zu Tage. Man könnte sagen: Sie unterliegt Konjunkturen. Und sie ist, wie mit Blick auf den Präsidenten gezeigt werden wird, in gewisser Weise steuerbar.

Das Problem des Begriffs „Religion“

Der Zivilreligion wird bisweilen abgesprochen, ihren Namen zu verdienen. Eine Religion mit Transzendenzbezug, so die Kritiker des Begriffs, sei sie eben gerade nicht.³⁰² Zivilreligion ist in ihrem Dafürhalten nur eine immanente Form staatlicher Legitimation. Niklas Luhmann zum Beispiel, der den Begriff 1978 im deutschen Sprachraum erst populär machte, versteht Zivilreligion als Folge der zunehmenden strukturellen Differenzierungen in komplexen Gesellschaften. Dieser Prozess erfordere zum Zweck einer Stabilisierung der Gesellschaften die Generalisierung einer verbindlichen Symbolik.³⁰³ Unter den „Grundwerten“, die die Zivilreligion konstituieren, vereint Luhmann die *in der Verfassung kodifizierten Wertideen* und die Werte eines *nicht so stark formalisierten Überzeugungsbereichs*, zu denen beispielsweise Gerechtigkeit, Fairness, Gleichheit und der Anspruch auf Lebensqualität zählten. Zivilreligion ist für Luhmann also ein gesellschaftlicher Grundkonsens, denn *kein Gesellschaftssystem überlässt die Wertorientierungen der an ihm Beteiligten ganz dem Zufall oder ganz dem individuellen Belieben*.³⁰⁴ Dieser Grundkonsens muss bei Luhmann nicht zwingend sakrale Züge tragen, er ist rein funktional gedacht: Eine Überhöhung durch religiöse Elemente ist verzichtbar, wenn auch ohne sie ausreichende gesellschaftliche Bindekraft entsteht.

Andere Autoren, etwa José Casanova, bestätigen zwar religiöse Einflüsse auf Politik und Staat, verorten deren Ursprung aber bei den konfessionellen Kirchen und lehnen es daher ab, von einer eigenständigen Zivilreligion zu sprechen.³⁰⁵ Ein differenziertes Urteil über die Klassifizierung der Zivilreligion als „Religion“ würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Es ist jedoch evident, dass die „civil religion“ Bellahs drei Kriterien nicht erfüllt, die für gewöhnlich zur Definition von „Religion“ herangezogen werden.³⁰⁶ Sie besteht zwar aus einem tradierten Glauben, einem

³⁰² Vgl. Döbert: Zivilreligion“, a.a.O.

³⁰³ Luhmann, Niklas: Grundwerte als Zivilreligion, in: Kleger/Müller: Religion des Bürgers, S. 184.

³⁰⁴ Alle Zitate: Ebenda, S. 175.

³⁰⁵ Casanova, José: Public Religion in the Modern World, Chicago 1994, besonders S. 60f.

³⁰⁶ Einen guten Überblick über die wichtigsten Definitionsansätze gibt: Pollack, Detlef: Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3, 1995, S. 163-190. Für die hier genannten Kriterien maßgebend: Geertz, Clifford: Religion as a Cultural System, in: Cutler, D. R. (Hrsg.): The Religious Situation: 1968, Boston 1968, S. 643f. Thomas Hase fordert zurecht, dass die Religionswissenschaft offen sein

Wertekonsens und einem festen Ritus, doch besitzt sie – erstens - keinen eigenen transzendenten Bezugspunkt oder eine jenseitige Heilsvorstellung. Der Gott der amerikanischen Zivilreligion ist aus der judäo-christlichen Tradition importiert; die Zivilreligion existiert nicht nur neben, sondern in einem gewissen Sinn auch mit den Denominationen. Zweitens ist die Zivilreligion keine Kirche mit festen Institutionen. Wenn es solche überhaupt gibt, dann informell. Der Präsident gehörte freilich sicher dazu. Drittens scheint die Integrationswirkung der Zivilreligion begrenzt zu sein – geht man davon aus, dass jeder Amerikaner qua Staatsbürgerschaft Mitglied in ihrer Gemeinschaft sein müsste. Die vorherrschende Zivilreligion hat bestimmte Gruppen von Amerikanern lange ausgeschlossen, etwa die Indianer oder die Schwarzen. Das hat sich unter Obama natürlich geändert, aber man kann weiter darüber streiten, inwieweit sich beispielsweise amerikanische Muslime zivilreligiös angesprochen fühlen. Aufgrund dieser drei Sachverhalte, aber auch aufgrund mangelnder Kohärenz und Konstanz kann die Zivilreligion wohl nicht auf einer Stufe mit institutionalisierten Religionen stehen. Als Arbeitsbegriff dagegen ist „Zivilreligion“ nicht nur äußerst hilfreich; die durchaus provokante Benennung durch Bellah trug sicher dazu bei, dem Phänomen die verdiente Aufmerksamkeit zu verschaffen. Die Zivilreligion mag keine Religion sein - eine Realität ist sie schon. Es muss daher das Ziel der wissenschaftlichen Diskussion sein, den Begriff Zivilreligion von seiner Aufladung mit partikularen, oft politischen Interessen zu befreien. Nur dann kann er unbelastet als ein analytischer Terminus genutzt werden, der das Phänomen Zivilreligion in seiner ganzen Ambivalenz erfassen und bewerten kann. Hier ruht besondere Verantwortung auf den Schultern der wissenschaftlichen Beobachter außerhalb der USA, die im Gegensatz zu ihren amerikanischen Kollegen nicht dem Druck unterliegen, mit einem Beitrag zur Zivilreligions-Debatte auch ein Statement zu ihrem persönlichen Verständnis nationaler Identität abgeben zu müssen.

Das Problem der Verträglichkeit mit der Demokratie

Während begriffliche Fragen nur für mehr oder weniger akademische Kontroversen sorgen, besitzt der dritte Debattenschwerpunkt sehr reale Relevanz: Verträgt sich Zivilreligion mit der Demokratie? Oder führt sie zwangsläufig zur

müsse für neue religiöse Phänomene, die von der traditionellen Theologie ignoriert werden. Hase: Zivilreligion, S. 211.

Vergötzung der Nation?³⁰⁷ Es wurde bereits auf Bellahs eigene Vorbehalte hingewiesen, ebenso auf andere Autoren wie Richard Niebuhr, die der religiösen Aufladung nationalen Selbstverständnisses misstrauisch begegnen. Als markanter aktueller Gegenpol zu Bellah präsentiert sich die „civic religion“ des vor wenigen Jahren verstorbenen Philosophen Richard Rorty.³⁰⁸ Seine Zivilreligion bricht den Erwartungsrahmen auf: Sie ist ein sozialreformerisches Programm, eine Art mit religiöser Überzeugung betriebener Sozialismus, und sie ist in diesem Sinn distinktiv liberal, was sie weitgehend gegen Vorwürfe eines übersteigerten Nationalismus verwahrt. Im Grunde ist sie natürlich eine Utopie, aber Utopien haben immer schon den amerikanischen Geist beflügelt.

Wie müsste also eine ideale Zivilreligion aussehen? Sie hätte die Funktion, ein demokratisches Staatswesen zu stützen ohne dabei nationalistische Auswüchse zu fördern. Drei Aufgaben, drei Forderungen lassen sich ausgehend von dieser Hauptfunktion unterscheiden: Die Zivilreligion muss erstens helfen, die Legitimität des demokratischen Prozesses zu sichern, indem sie dessen Tauglichkeit zur Regelung des Zusammenlebens und zur Wahrung der Rechte aller unterstreicht. Zweitens muss Zivilreligion eine Integrationskraft besitzen, die auch eine heterogene Bevölkerung im Hinblick auf bestimmte Grundwerte einen und mittels dieser Gemeinschaftsstiftung für gesellschaftliche Solidarität sorgen kann. Drittens muss Zivilreligion ein kollektives Bewusstsein schaffen, das moralische Orientierung bietet und den Bürgern hilft, eine dauernde, kritische Selbstreflexion auch zu Fragen nationaler Identität zu betreiben. Es gibt maßgebliche Autoren, die an die reale Existenz oder zumindest an die Möglichkeit der Existenz dieses Idealtypus glauben. In der europäischen Diskussion sieht etwa Hermann Lübke in der Zivilreligion ein Instrument zur Abwehr totalitärer Gefährdung: *Der liberale Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.*³⁰⁹ Nur die Religion mit ihrer transzendent begründeten Kraft sei in der Lage, normativ festzulegen, was in einem Staat *prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll.*³¹⁰ Die Zivilreligion Lübkes ist in ihrem Bezug auf Deutschland und Westeuropa eine Art Minimal-Zivilreligion, die mit dem weit komplexeren amerikanischen Phänomen kaum zu vergleichen ist. Sie wird an dieser Stelle aber nicht ohne Grund angeführt.

³⁰⁷ Mit Ja beantwortet letztere Frage: Cristi, Marcela: From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics, Waterloo 2001, besonders S. 220f.

³⁰⁸ Rorty, Richard: Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America, Cambridge/MA 1998.

³⁰⁹ Lübke, Hermann: Staat und Zivilreligion, in: Kleger/Müller: Die Religion des Bürgers, S. 207.

³¹⁰ Ebenda, S. 206.

Vielmehr weist sie auf die grundlegende Frage, ob demokratische Institutionen überhaupt einer (quasi)religiösen Legitimation bedürfen.

Während man in Deutschland oder Österreich über Sinn und Unsinn einer religiösen Legitimation der Demokratie diskutieren kann, ist diese in den USA eine Gegebenheit. Diese Arbeit geht davon aus, dass die amerikanische Zivilreligion Potenzial zum Guten und zum Schlechten birgt. Zivilreligion läuft immer Gefahr, nationalistisch missbraucht zu werden. Es liegt eine hohe Verantwortung bei all jenen, die zivilreligiöse Steuerungsmacht besitzen. Und niemand besitzt größeren Einfluss auf die Gestalt der Zivilreligion als die Männer im Weißen Haus. Das nächste Unterkapitel will Funktion und Verantwortung des Präsidenten in der Zivilreligion herausstreichen.

IV.2 Die Funktion des Präsidenten in der Zivilreligion

Die amerikanische Präsidentschaft wird oft als mächtigstes Amt der Welt bezeichnet. Das ist nur eingeschränkt richtig. Faktisch sind den Befugnissen des Präsidenten relativ enge Grenzen gesetzt; nur in der Außenpolitik besitzt er größere Handlungsfreiheit. Das politische System der USA privilegiert die Exekutive nicht gegenüber der Legislative und der Judikative. Im raffinierten Geflecht der „checks and balances“ ist der Präsident in der Formulierung Peter Filzmaiers und Fritz Plassers nur eine *Teilregierung*, der sowohl auf Bundesebene als auch auf einzelstaatlicher Ebene weitere Teilregierungen gegenüberstehen.³¹¹ Angesichts der Wächterrolle des Kongresses und der Zügellosigkeit der Regierungsbükratie nannte Joachim Schwelien den Präsidenten einmal den *mächtigsten Gefangenen der Welt*.³¹² Die Verfassungsväter haben das nicht anders gewollt, schließlich galt es, tyrannische Überheblichkeit, wie man sie durch das englische Mutterland erlitten hatte, zu verhindern. Der Drang nach größtmöglicher Selbstbestimmung rieb sich in der Geburtsstunde der Republik mit der Einsicht in die Notwendigkeit hierarchischer Herrschaftsstrukturen. Der Verfassungsbuchstabe versuchte diese antagonistischen Positionen zu versöhnen, doch die Verfassungswirklichkeit sah bald anders aus. Noch zu Lebzeiten Jeffersons, des vielleicht beharrlichsten Verfechters begrenzter

³¹¹ Filzmaier, Peter/Plasser, Fritz: Die amerikanische Demokratie. Regierungssystem und politischer Wettbewerb in den USA, Wien 1997, S. 92. Filzmaier und Plasser analysieren präzise die wesentlichen Gründe für Macht und Ohnmacht des Präsidenten (S. 91-119).

³¹² Zitiert nach: Wasser, Hartmut: Die Vereinigten Staaten von Amerika. Porträt einer Weltmacht, Stuttgart 1982, S. 127.

Regierungsmacht, zeichnete sich ab, dass die relative Bedeutung der Präsidentschaft von der Interpretation ihrer Möglichkeiten durch die Inhaber abhing. Spätestens mit Andrew Jackson wurde klar, dass ein aktiver Präsident weit mehr Befugnisse anhäufen konnte, als dem Amt ursprünglich zugestanden worden waren.

Die Präsidentschaft befindet sich bis heute in einem von der Verfassung gewollten Dauerwettbewerb mit den anderen Gewalten. Daher ist die Machtverteilung im politischen System der USA in stetem Wandel begriffen. Keine der drei Gewalten hat eine zwischenzeitliche Vorherrschaft konsolidieren können. Doch grosso modo begünstigte der Trend des 20. Jahrhunderts die Präsidentschaft.³¹³ Dies hatte nicht zuletzt mit der wachsenden Bedeutung der Außenpolitik zu tun, einem Feld, in dem sich die Präsidentschaft Stück für Stück über die Zuständigkeit des Kongresses hinweg das Primat erkämpfte. Arthur Schlesinger stellte fest, das Weiße Haus habe vor allem *the most vital of national decisions* vereinnahmt: *the decision to go to war*.³¹⁴ In der Entscheidung über Frieden und Krieg, über Leben und Tod ballt sich dramatisch die Macht des Präsidenten und seine Verantwortung für das Volk. Wohl und Wehe seiner Mitbürger liegen in diesem Momenten allein in seinen Händen. Genau hier hat die Perzeption präsidentieller Allgewalt ihren Keim – und deren Idealisierung. Die Präsidentschaft ist ein Amt mit latent mythischer Dimension: Der Weisheit eines einzigen Mannes, des Besten seines Volkes, einsam in schicksalsschwerer Stunde, obliegt die Verteidigung des von Jefferson gern lateinisch bezeichneten *salus populi*.³¹⁵

Eine rein institutionelle Betrachtung der Präsidentschaft muss demnach zu kurz greifen. Ihre limitierten Kompetenzen können das Etikett des mächtigsten Amtes der Welt nicht rechtfertigen. Die exponierte Stellung in der politischen Kultur und in der Zivilreligion der Vereinigten Staaten schon eher. Der Präsident symbolisiert die nationale Einheit, er ist in den Worten William H. Tafts *the personal embodiment of the people and representative of their dignity and majesty*.³¹⁶ Der Präsident ist der einzige Volksvertreter in den USA, der – wenn auch indirekt – vom gesamten Volk gewählt wird. Er ist nicht nur Regierungs-, sondern auch Staatschef mit allen

³¹³ Vgl. McDonald, Forrest: *The American Presidency. An Intellectual History*, Lawrence/KA 1994, S. 277-279. McDonald unterteilt beispielhaft folgende grobe Phasen der Machtverteilung: Bis nach dem Bürgerkrieg dominierte der Kongress. Das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts war die Ära des Supreme Courts, bevor sich um die Jahrhundertwende ein Gleichgewicht aller drei Gewalten einstellte. Mit dem Amtsantritt Franklin D. Roosevelts begann die Vorherrschaft der Präsidentschaft und hält trotz schwerer Krisen bis in die Gegenwart.

³¹⁴ Schlesinger Jr., Arthur M.: *The Imperial Presidency*, 1974, S. 10/11. Schon Präsident Monroe befahl 1817 ohne Konsultation des Kongress ein militärisches Vorgehen gegen die Seminolen im spanischen Florida. Präsident Polk begann 1844 eigenmächtig den Krieg gegen Mexiko.

³¹⁵ McDonald, S. 278.

³¹⁶ Zitiert nach: Rossiter, Clinton: *The American President*, in: *Yale Review* 37, 1948, S. 622.

verbundenen protokollarischen Aufgaben. Sein Amt ist heute das Gegenteil dessen, was sich Jefferson einst ausgemalt hatte: prätentios, metaphorisch überladen.³¹⁷ Seine Amtseinführung und öffentliche Inszenierung zeugt nicht von republikanischer Einfachheit, sondern von monarchischem Pomp. Der Präsident ist kein „Politmanager“ wie der österreichische oder deutsche Bundeskanzler. Er ist, formuliert Michael Novak, *not only an executive officer but a carrier of meaning. From the beginning to the end of his term in office, his every action is a means by which citizens interpret life in the United States.*³¹⁸ Novak vergleicht den Präsidenten mit einem König, einem Propheten und einem Priester und skizziert damit schon dessen essentielle zivilreligiösen Züge: (...) *he is king – king in the sense of symbolic decisive focal point of our power and destiny. He is prophet – prophet in the sense of chief interpreter of our national self understanding, establishing the terms of national discourse. He is priest – priest in the sense of incarnating our self-image, our values, our aspirations, and expressing these through every action he selects, every action he avoids.*³¹⁹ Andere Autoren treiben die religiösen Analogien noch weiter. Weil die Stimme des amerikanischen Präsidenten auch international gehört werde wie die keines anderen Politikers auf Erden, rückt ihn Emmet John Hughes gar in die Nähe des Papstes.³²⁰ Der Vergleich mag hinken, doch weist er hin auf einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Macht des Präsidenten: sein Wort und die Sicherheit, dass es beachtet wird.

Ein Präsident ist jenseits aller institutionellen Befugnisse dann mächtig, wenn er die Kunst der politischen Kommunikation beherrscht, wenn er die Bürger von seinen Ansichten und Vorhaben überzeugen und so Handlungsdruck auf andere politische Kräfte und Gewalten erzeugen kann. Das heißt für ihn im Besonderen, seiner zeremoniellen Rolle als Vorsteher zivilreligiöser Riten gerecht zu werden. Der Priester Frederic E. Fox, ein enger Berater Eisenhowers, sagte über die pastorale Funktion des Präsidenten: *He is shepherd of the sheep, nearly 200 million of them.*³²¹ Genau wie ein Priester sich religiöser Symbole bedient, um seine Glaubensgemeinschaft zu einen, muss auch der Präsident als Hohepriester der Zivilreligion auf deren symbolisches Arsenal zurückgreifen, um die kollektive Identität seines Volkes

³¹⁷ Zu Jeffersons nüchternem Ideal der Präsidentschaft siehe: Binkley, Wilfred Ellsworth: *The Man in the White House: His Powers and Duties*, Baltimore 1959, S. 288-293.

³¹⁸ Novak, Michael: *Choosing Our King*, New York 1974, S. 8.

³¹⁹ Ebenda, S. 52.

³²⁰ Hughes, Emmet John: *The Living Presidency. The Resources and Dilemmas of the American Presidential Office*, New York 1974, S. 55/56.

³²¹ Gustafson, Merlin: *The Religious Role of the President*, in: *Midwest Journal of Political Science*, Vol. 14, No. 4, Nov. 1970, S. 712.

zu erinnern, es zu bestärken, zu trösten und zu ermuntern - und damit nebenbei den Boden für die Legitimation seiner Realpolitik zu bereiten. Die spezifische Rolle der Rhetorik in diesem Kontext soll im nächsten Kapitel noch ausführlich behandelt werden. Die Führungskraft eines Präsidenten beruht jedenfalls – zumal in der Mediengesellschaft der Gegenwart – im Besonderen auf geschickter Selbstdarstellung und zivilreligiöser Inszenierung. Hedrick Smith beobachtet: *As a nation, we focus obsessively on the president, out of proportion with other power centers. This happens largely because the president is easy for television to portray and whom the public feels it can come to know.*³²² Die Präsidentschaft ist ein hoch personalisiertes Amt. Charakter, Temperament und Weltanschauung eines Präsidenten können über dessen Erfolg und Misserfolg entscheiden.³²³ Für den Amtsinhaber ist das Chance und Gefahr: Er kann das Prestige seiner Funktion umwandeln in politisches Kapital, er kann es aber auch missbrauchen. Damit diskreditiert er freilich nur sich selbst, nicht die Präsidentschaft als Institution. Die ist vom tief verwurzelten Respekt der Amerikaner vor der Verfassung geschützt und hat sich stets davon erholt, wenn schwache Präsidenten den turmhohen Ansprüchen des Mythos nicht genügten oder, schlimmer, verführbare Amtsinhaber selbst zu sehr an den Mythos glaubten und den Unterschied zwischen Recht und Unrecht vergaßen. Das romantisierte Bild von der Präsidentschaft als mächtigstem Amt der Welt konnte weder die unheimliche Macht der in der Watergate-Affäre kulminierenden „imperial presidency“ noch die vorübergehende Ohnmacht der „post imperial presidency“ nachhaltig beschädigen.³²⁴

Die Ehrfurcht der Amerikaner vor dem Präsidentenamt lässt die Reichweite zivilreligiöser Deutungsmacht des Präsidenten erahnen. Er ist der Hohepriester der Zivilreligion, nach Charles P. Henderson ihr *focal point*.³²⁵ Man könnte sagen: Er kommt einer Institutionalisierung der Zivilreligion am nächsten. Diese Arbeit vertritt die Auffassung, dass der Präsident wie kein anderer Akteur in der Lage ist, die Zivilreligion zu aktivieren und sie zu interpretieren, ihr eine individuelle Gestalt zu

³²² Smith, Hedrick: *The Power Game. How Washington Works*, New York 1989, S. 10.

³²³ Entsprechend groß ist die Zahl von Untersuchungen, die den Führungsstil der Präsidenten im Sinne einer politischen Psychobiografie analysieren. Siehe beispielsweise: Greenstein, Fred I.: *The Presidential Difference. Leadership Style from FDR to George W. Bush*, Princeton/NJ/Oxford 2004. Barber, James David: *The Presidential Character. Predicting Performance in the White House*, Upper Saddle River/NJ 1992. Skowronek, Stephen: *The Politics Presidents Make. Leadership from John Adams to George Bush*, Cambridge/MA 1992.

³²⁴ Schlesinger: *The Imperial Presidency*. Schlesinger führt übrigens als einen Hauptgrund für das Abgleiten der Präsidentschaft in die „imperial presidency“ an, dass die Präsidenten in ihrer Außenpolitik messianischen Impulsen folgten anstatt seriöse Realpolitik zu betreiben. Siehe S. 187/203.

³²⁵ Henderson, Charles P.: *Civil Religion and the American Presidency*, in: *Religious Education*, Vol. 70, No. 5, 1975, S. 484.

verleihen. Besonders leicht fällt ihm die Aktivierung in Zeiten großer patriotischer Gefühle, etwa im Krieg oder in einer anderen Krise – dann fallen zivilreligiöse Appelle auf ausnehmend fruchtbaren Boden.³²⁶ Nicht alle Präsidenten nutzen ihre zivilreligiöse Gestaltungskraft gleich oft oder gleich beschaffen. Die Zivilreligion wird deshalb von Konjunkturen bestimmt, und diese Konjunkturen hängen in außergewöhnlichem Maße von der Steuerung des Präsidenten ab. Thomas Hase spricht von wiederkehrenden *zivilreligiösen Intensivphasen*.³²⁷ Richard Pierard und Robert Linder resümieren: *In the hands of dynamic presidents, civil religion has been a potent tool for the governance of the nation. (...) On the other hand, less active presidents simply acquiesced in the performance of their sacred duties as a part of an institutional civil religion, guided by its already established code and traditions. Much like any other religion in the past, it is the personality of the leader that has made the difference.*³²⁸ Die Zivilreligion hat einen gleich bleibenden Körper, doch sie kann verschiedene Gesichter annehmen. Diese Gesichter werden von den Präsidenten entscheidend mitbestimmt. In diesem Sinn sind die Präsidenten die Theologen der Zivilreligion, und ihre Theologien durchaus unterscheidbar.

IV.3 Kategorienbildung: Zwei mal zwei Typen der Zivilreligion

Die Fülle verschiedener Konzepte und die Schwierigkeiten, das Phänomen empirisch zu erfassen, zeigen: Die amerikanische Zivilreligion hat keine feste Gestalt. Sie ist wandelbar und interpretierbar. Ihr großer Rahmen bietet Raum für eine Vielzahl von Variationen. Es gibt keine wahre Zivilreligion; es gibt nur Auslegungen der Zivilreligion, die Wahrheitsanspruch erheben. Insofern ist die Zivilreligion ein ideologisiertes Phänomen und Ausdruck unterschiedlicher Entwürfe nationalen Selbstverständnisses. Sie ist keine Gegebenheit, sondern ein Postulat. Diese Arbeit hat versucht, die diesbezügliche Deutungsmacht des Präsidenten darzustellen. Die Grundfrage in der Untersuchung der Zivilreligion der Präsidenten muss also lauten: Wie haben die Männer im Weißen Haus die Zivilreligion interpretiert? Dabei ist es zunächst zweitrangig, ob die individuelle Auslegung der Zivilreligion durch einen Präsidenten systematisch geschieht oder nicht. Dies lässt

³²⁶ Vgl. zur Rolle des Präsidenten in Krisenzeiten: Mueller, John E.: War, Presidents and Public Opinion, New York 1973, S. 208-213.

³²⁷ Vgl. Hase: Zivilreligion, vor allem S. 125 und 133.

³²⁸ Pierard, Richard V./ Robert D. Linder: Civil Religion and the Presidency, Grand Rapids/Michigan 1988, S. 27.

sich ohnehin nur sehr bedingt beurteilen. Wichtig ist: Die Analyse kann systematisch vorgehen. Zu diesem Zweck soll nun der Versuch einer Typologie der Zivilreligion unternommen werden, wohl wissend, dass klare Abgrenzungen in der Theorie schwer und in der Wirklichkeit bisweilen fast unmöglich sind. Dennoch scheint eine idealtypische Kategorienbildung das geeignetste Handwerkszeug zu sein, um die persönlichen Interpretationen der Zivilreligion durch die Präsidenten herauszuschälen. Auch Näherungswerte sind von Wert.

Die wohl bekannteste Unterscheidung verschiedener Formen der Zivilreligion stammt von Martin E. Marty, der seit beinahe einem halben Jahrhundert ein führender Theologe des amerikanischen „public faith“ ist. Marty trennt *two kinds of two kinds of civil religion*, also insgesamt vier Erscheinungsbilder.³²⁹ In einem grundsätzlichen ersten Schritt definiert er zwei Arten von Zivilreligion: eine, die alles menschliche Handeln und damit auch die amerikanische Nation der Weisheit einer transzendentalen Gottheit unterordnet, und eine, die Gott nicht erwähnt und stattdessen die Nation selbst transzendiert. In einem zweiten Schritt teilt Marty dann sowohl die Zivilreligion der „Nation unter Gott“ als auch die Zivilreligion der „selbst-transzendenten Nation“ nach dem gleichen Muster in jeweils zwei Unterarten, eine priesterliche und eine prophetische: *The priestly will normally be celebrative, affirmative, culture-building. The prophetic will tend to be dialectical about civil religion, but with a predisposition toward the judgmental. (...) one comforts the afflicted; the other afflicts the comfortable.*³³⁰ Marty verwendet seine Termini ganz im Sinn der alttestamentarischen Theologie: Der Priester steht vor Gott und spricht für die Menschen, der Prophet steht vor den Menschen und spricht für Gott. Verkürzt gesagt: Die priesterliche Zivilreligion bestärkt die Nation, während die prophetische sie mahnt. Die zwei mal zwei Formen der Zivilreligion nach Marty sind also: „priesterlich unter Gott“, „prophetisch unter Gott“, „priesterlich selbst-transzendent“ und „prophetisch selbst-transzendent“. Auf eine exaktere Definition der vier Formen kann hier verzichtet werden, da vor allem die beiden großen Unterscheidungslinien von Interesse sind.

Marty hatte seine Thesen bereits punktuell mit Präsidenten als Beispielen veranschaulicht. Richard Pierard und Robert Linder übernahmen die Unterscheidung zwischen priesterlicher und prophetischer Zivilreligion dann in ihrer Studie „Civil Religion and the Presidency“, die insgesamt neun Präsidenten behandelte. Zu klaren

³²⁹ Marty, Martin E.: Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion, in: Richey, Russel E./Jones, Donald G. (Hrsg.): American Civil Religion, San Francisco 1974, S. 136-157.

³³⁰ Marty, Martin E.: Religion and Republic, Boston 1987, S. 82.

Einordnungen kamen sie allerdings selten: Die meisten Präsidenten, schlossen sie, seien weder ganz Priester noch ganz Prophet, dafür noch zusätzlich (und nicht weiter definiert) ein wenig Pastor und ein Stück Prediger.³³¹ Aus diesem Urteilsdilemma, in das verschwimmende Kategoriegrenzen und widersprüchliche Indizien zwangsläufig führen, konnte sich auch die zweite ambitionierte Typisierung präsidentieller Zivilreligion nicht befreien. Robert Alley schuf drei Kategorien von Zivilreligion, die er auf kirchliche oder theologische Traditionen zurückführte: eine kongregationalistisch-unitarische, in der Religion mit Moral gleichgesetzt wird (Jefferson, Lincoln); eine calvinistisch-orthodoxe, die von Erwähltheitsüberzeugung und Sendungsbewusstsein geprägt ist (Theodore Roosevelt, Wilson); und eine anglikanische, die eine Art Mittelweg darstellt und von Pragmatismus bestimmt ist (Washington, Franklin D. Roosevelt).³³² Alleys Ansatz erlaubt faszinierende Einsichten, doch er gebricht an seiner Komplexität und läuft mitunter Gefahr, mehr Fragen aufzuwerfen als zu beantworten.

Diese Arbeit wird das beschriebene Dilemma nicht lösen können. Sie will deshalb bei ihren Einordnungen so behutsam wie möglich vorgehen und auf mögliche Widersprüche in der Zivilreligion der einzelnen Präsidenten aufmerksam machen. Die Kategorienbildung ist von Marty's Vorschlag inspiriert, verzichtet aber auf theologische Tiefe zugunsten praktischer Handhabung. Die Einordnung der Präsidenten soll sich eng an die Untersuchung der Inaugurationsreden anlehnen. Damit hat das Urteil zwar eine relativ kleine Grundlage, doch ist diese durchaus repräsentativ und erlaubt eine vergleichsweise scharfe Fokussierung. Die Typologie dieser Arbeit gründet auf zwei wesentliche Unterscheidungen in je zwei Typen von Zivilreligion. Es existieren demnach – formal dem Aufbau des Marty-Modells folgend – zwei mal zwei Typen von Zivilreligion. Wesentlich erscheint dieser Arbeit dabei einmal mehr nicht so sehr die vier kombinatorisch möglichen Zusammensetzungen, sondern die beiden großen Unterscheidungslinien.

Erste Unterscheidung: Christliche Zivilreligion – Säkulare Zivilreligion

Die Zivilreligion hat zwei Ebenen, eine christliche und eine säkulare, die man inhaltlich für kongruent halten darf. Beide senden den gleichen Appell, aber sie kleiden ihn in unterschiedliche Worte. Nur manchmal sind die Ebenen auch sprachlich so ineinander verwoben, dass sie sich kaum voneinander trennen lassen.

³³¹ Pierard/Linder: Civil Religion and the Presidency, S. 26.

³³² Alley: So Help Me God, S. 24-28.

Die Christliche Zivilreligion hat einen transzendenten Bezugsrahmen, die Säkulare Zivilreligion einen innerweltlichen. Die Christliche Zivilreligion stützt sich rhetorisch auf explizite Anrufungen und Erwähnungen Gottes; auf die Beschwörung einer höheren Vorsehung; auf wörtliche Bibelzitate und Bibelanspielungen; und speziell auf die Nutzung alttestamentarischer Motive wie Exodus, Erwähltheit und Mission, Bündnis und Opfer oder die Konfrontation von Gut und Böse. Die Säkulare Zivilreligion bedient sich weltlicher Motive, die zivilreligiös kanonisiert wurden: Sie beruft sich auf die Prinzipien des amerikanischen „Creed“ und auf den amerikanischen „spirit“, auf die Verfassung und die Geschichte, sie beschwört nationale Einheit und bürgerliche Pflichterfüllung. Konkreter: Die Christliche Zivilreligion spricht von einer göttlichen Mission Amerikas in der Welt, die Säkulare Zivilreligion von einem nationalen Auftrag.

Zweite Unterscheidung: Selbstkritische Zivilreligion – Selbstherrliche Zivilreligion

Jede Form der Zivilreligion beruht auf der Annahme, dass Amerika eine besondere Stellung in der Welt einnimmt, dass ihm eine besondere Aufgabe zukommt. Die Selbstkritische Zivilreligion begreift dies als Verpflichtung. Die Selbstherrliche Zivilreligion sieht darin in erster Linie Begünstigung und damit eine Chance. Die Selbstkritische Zivilreligion betont die Verantwortung, die in der Erwähltheit liegt, während die Selbstherrliche Zivilreligion jene hauptsächlich als Berechtigung betrachtet. Funktional fördert der selbstkritische Strang Bürgertugend, mäßigt aber nationalistische Auswüchse. Er misst das Land an dessen Prinzipien und mahnt zur Umkehr, wenn diese verletzt werden. Der selbstherrliche Strang dagegen fördert unreflektierten Patriotismus, denn er feiert die Prinzipien des Landes mehr, als er ihre Befolgung überwacht. Kurz: Die Selbstkritische Zivilreligion kennt nationale Demut, die Selbstherrliche neigt zu nationaler Arroganz. Oder im Jargon der Christlichen Zivilreligion: Der selbstkritische – oder hier: prophetische - Typ bemüht sich, die Handlungen der Nation mit dem Willen Gottes in Einklang zu bringen. Der selbstherrliche – priesterliche - Typ geht davon aus, dass die Handlungen der Nation grundsätzlich mit dem Willen Gottes in Einklang sind.

Im nächsten Unterkapitel soll nun ein Panorama der Religion der Präsidenten von 1789 bis 1933 gezeichnet werden, also genau bis zu jenem Zeitpunkt, an dem mit dem Amtsantritt Franklin D. Roosevelts die detaillierte Untersuchung einsetzt. Die Arbeit verzichtet in dieser knappen Überschau auf Versuche, alle erwähnten

Präsidenten in die eben gebildeten Kategorien zu pressen, da der Raum für eine differenzierte Begründung solcher Etikettierung nicht zur Verfügung steht. Die Typologie der Zivilreligion ist freilich trotzdem ein ergiebiger Resonanzboden für den folgenden historischen Abriss: Christliche und Säkulare, Selbstkritische und Selbstherrliche Zivilreligion scheinen immer wieder auf. Neben der Zivilreligion soll darin, dem Muster der detaillierten Untersuchung folgend, auch die persönliche Religion und die Rolle der Religion in der Politik der Präsidenten Beachtung finden.

IV.4 Ein Panorama der Religion im Weißen Haus, 1789-1933

Eines Tages, malte sich der liberale Autor Franklin Foer Ende 2003 in der *New Republic* aus, könnte ein Kandidat, der nicht demonstrativ religiös auftritt, zum Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt werden. Nur um gleich einzuschränken: *But that day won't be soon.*³³³ Im Umkehrschluss hieße das: Bis heute wurde nur zum Präsidenten gewählt, wer - wie die Amerikaner gern sagen - seinen Glauben auf den Ärmeln trug. Einen offiziellen religiösen Litmustest für Kandidaten verbietet die Verfassung, aber natürlich kann das niemanden hindern, diese Elle im Stillen anzulegen. Im August 2004, mitten im Wahlkampf zwischen Amtsinhaber George W. Bush und seinem demokratischen Herausforderer John Kerry, erklärten in einer Erhebung des Pew Forum 72 Prozent der befragten Wähler, dass ein Präsident feste religiöse Überzeugungen besitzen solle.³³⁴ Tatsächlich bemühten sich alle Präsidenten der Vereinigten Staaten zwischen 1789 und 1933, den Eindruck der Gottesfürchtigkeit zu erwecken – auch jene wie Zachary Taylor, Chester A. Arthur oder Warren G. Harding, in deren Biografie vor dem Einzug ins Oval Office wenig auf eine gottesfürchtige Lebensführung hindeutete.³³⁵ Einige Präsidenten hielten Distanz zur Institution Kirche, und acht Amtsinhaber, allen voran Lincoln, gehörten formal keiner religiösen Gemeinschaft an.³³⁶ Aber das hinderte sie nicht daran, die Gottesdienste verschiedener Denominationen zu besuchen und einen bedeutenden

³³³ Foer, Franklin: *Beyond Belief*, in: *The New Republic*, No. 229, 29.12.2003, S. 22.

³³⁴ Survey des Pew Forum on Religion & Public Life: *GOP the Religion-friendly Party, But Stem Cell Issue May Help Democrats*, 24.08.2004, im Internet: <http://pewforum.org/docs/index.php?DocID=51>.

³³⁵ Fuller und Green sind die einzigen Autoren, die eine Klassifizierung der Präsidenten nach ihrem Glauben vornehmen. Als *least religious* gelten ihnen William Henry Harrison (1841), Zachary Taylor (1849-1850), Millard Fillmore (1850-1853), Ulysses S. Grant (1869-1877), Chester A. Arthur (1881-1885), William Howard Taft (1909-1913) und Warren G. Harding (1921-1923). Fuller/Green, S. 234.

³³⁶ Schätzungen gehen davon aus, dass um 1800 nur zehn Prozent der Amerikaner eingetragene Kirchenmitglieder waren und dieser Wert erst langsam stieg. Insofern ist die Denominationslosigkeit in Lincolns Generation (geboren 1809) an sich nichts Besonderes. Siehe Hutcheson Jr.: *God in the White House*, S. 40.

Einfluss der Religion auf ihr Leben zu reklamieren. Sogar ein echter Priester war unter den Präsidenten, James A. Garfield, den 1881 nach nur sechs Monaten im Amt die Kugeln eines Attentäters heimholten. Chester A. Arthur, Grover Cleveland, Woodrow Wilson und Herbert Hoover waren die Söhne von Priestern.³³⁷ Unter den Präsidenten von George Washington bis Hoover zählten die allermeisten zum protestantischen Mainstream; nur Hoover bildete als Quäker eine auffallende Ausnahme. Episkopalianer und Presbyterianer stellten mit je fünf Vertretern die größten Gruppen, gefolgt von den Unitariern mit vier.

Nicht nur ihrer Denominationszugehörigkeit nach, sondern auch in ihrem Umgang mit der Religion im Allgemeinen bewegten sich alle Präsidenten im Rahmen des protestantischen Konsens und der Zivilreligion. Alle versuchten in ihren öffentlichen Äußerungen, eine vage (Zivil)Religiosität als Instrument der Einigung zu nutzen; alle hüteten sich, mit Bezugnahme auf die Traditionen einer bestimmten Denomination sektiererisch zu wirken. Die Fahne der Religionsfreiheit hielten die Präsidenten nicht nur im Inneren, sondern mit Blick auf amerikanische Missionare seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in der Außenpolitik hoch.³³⁸ Jenseits der zeremoniellen Beschwörung der Religion übten die meisten Amtsinhaber indes Zurückhaltung bei religiösen Themen und beteiligten sich nicht an deren Politisierung. Ebenso wie ein religiöses Grundbekenntnis nötig war, um einen Mann präsidierbar zu machen, galt die übertriebene Inszenierung des eigenen Glaubens als suspekt. Die meisten Präsidenten, selbst die anerkannt religiösesten, geizten mit privaten Informationen über ihre Beziehung zu Gott. Richard Hutcheson spricht in Bezug auf diese Regeln von einem *gentlemen's agreement*, das kaum ein Präsident gebrochen habe.³³⁹ Zu dieser stillen Übereinkunft zählte freilich auch die Kehrseite des grundsätzlich mäßigend wirkenden protestantischen Konsens: Katholiken und Juden, geschweige denn Angehörige anderer nicht-protestantischer Religionen waren in der Politik zwar leidlich akzeptiert, aber vom höchsten Amt im Staat ausgeschlossen. Seit den 1830er Jahren hatte sich als Abwehrreaktion auf die irisch-katholischen Einwanderungswellen ein organisierter Anti-Katholizismus entwickelt, der geballte Kraft vor allem in den 1850er Jahren in Form der nativistischen Know Nothing-Partei entfaltete. Mit dem Whig Millard Fillmore, der nach seiner Amtszeit von 1850 bis 1853 zu den Know Nothings wechselte, fiel sogar ein Präsident durch

³³⁷ Owen, Karen: A Bully Bulpit?, in: Messenger-Inquirer, 18.02.2006.

³³⁸ Levy, Leonrad W./Louis Fisher (Hrsg.): Encyclopedia of the American Presidency, Vol. 3, New York 1994, S. 1299.

³³⁹ Hutcheson, S. 32-34.

seine kaum verhohlene Ablehnung der katholischen Kirche auf.³⁴⁰ Fillmore dürfte der einzige Mann im Weißen Haus gewesen sein, der aus seiner Abneigung gegen eine bestimmte Religionsgemeinschaft kein Geheimnis machte. Erst 1928 bewarb sich mit dem Demokraten Al Smith erstmals ein Katholik um die Präsidentschaft, unterlag jedoch nach einem von der Konfessionsfrage verzerrten Wahlkampf deutlich dem Republikaner Hoover.³⁴¹

Eine genauere Betrachtung der Rolle, welche die amerikanischen Präsidenten der Religion im Dasein der Nation zuwiesen, muss natürlich bei George Washington beginnen. Der Glaube des Übervaters der Gründerväter ist heute umstritten wie kein zweiter. Nach allem, was wir wissen, ist Washingtons Religion – genau wie die vieler anderer Heroen der Revolutionsjahre - unkonventionell und widersprüchlich. Der Episkopalianer und Freimaurer ging regelmäßig in die Kirche, aber nie zur Kommunion. Er gab sich wortkarg, was seine persönlichen religiösen Anschauungen betraf, betonte aber immer wieder die *gracious providence*, die Entstehen und Gedeihen der jungen Nation begünstigt habe.³⁴² Gleichzeitig initiierte er einen Vertrag mit der muslimischen Nation von Tripolis, der nach seinem Ausscheiden aus dem Amt 1797 vom Senat ratifiziert wurde, in dem die Vereinigten Staaten erklärten, dass sie *not in any sense founded on the Christian Religion* seien.³⁴³ All das spricht für einen durchaus pragmatischen Umgang Washingtons mit der Religion. Insgesamt ist die Kategorisierung Washingtons als klassischer Deist jedoch nicht so leicht wie bei Jefferson. Der Gott, den er pries, war eher kein reiner „watchmaker god“, der das Universum bloß geschaffen und dann sich selbst überlassen hatte.³⁴⁴ Fest steht: Washington modellierte die Formen und Formulierungen der Zivilreligion, die wir heute archetypisch nennen, und er definierte die Funktion der Religion im öffentlichen Leben der USA. Die Gesundheit der Republik hing in Washingtons Staatsphilosophie von der Tugend des Volkes ab, und die Religion war für ihn eine wichtige Stütze dieser Tugend. Bei seiner Abschiedsrede im Herbst 1796 sagte er: *Of all the dispositions and habits which lead to political prosperity, religion and*

³⁴⁰ Zum Widerstand gegen Katholiken in der amerikanischen Politik siehe zusammenfassend: Menendez, Albert J.: *Religion at the Polls*, Philadelphia 1977, S. 24-35.

³⁴¹ Mehr zu Smith' Kandidatur im Kapitel über John F. Kennedy VI.4.

³⁴² George Washington: *First Annual Message*, 08.01.1790 (PPPUS).

³⁴³ Meacham, S. 103. In diesem Zusammenhang beachtenswert: Im Gegensatz zur Unabhängigkeitserklärung wird Gott in der amerikanischen Verfassung nicht erwähnt.

³⁴⁴ Die These, dass Washington kein Deist war, wurde jüngst eloquent, aber einseitig vertreten von: Novak, Michael/Novak, Jana: *Washington's God: Religion, Liberty, and the Father of Our Country*, New York 2006, S. 4f. Im übrigen ist aber Paul Bollers schwer erhältlicher Beitrag die nüchternste Abhandlung der Religion des ersten Präsidenten: Boller Jr., Paul: *George Washington and Religion*, Dallas 1963.

*morality are indispensable supports.*³⁴⁵ Diese Verquickung von Religion und Moral machten sich alle Präsidenten in der ein oder anderen Variation zu eigen. Calvin Coolidge zitierte sogar gern Washingtons ursprüngliche Wendung.³⁴⁶ Herbert Hoover war einer von vielen Präsidenten, die Religion nicht nur als Basis des politischen, sondern auch explizit des wirtschaftlichen Systems bezeichneten: *I cannot conceive of a wholesome social order or a sound economic system that does not have its roots in religious faith.*³⁴⁷

Die rhetorische Emphase, mit der Religion und Nation verstrickt wurde, führte aber keineswegs zu einer Lockerung der faktischen Trennung von Staat und Kirche. Die Präsidenten beließen es bei einer allgemeinen Wertschätzung der Religion und achteten darauf, bestimmte Religionsgemeinschaften nicht direkt zu unterstützen. Dennoch gab es freilich vereinzelt Fälle, in denen Religion zu säkularen Zwecken eingesetzt wurde. Das klarste Beispiel hierfür sind die staatlich finanzierten Missionierungsanstrengungen, mit denen mehrere Regierungen im 19. Jahrhundert die Indianerterritorien befrieden wollten.³⁴⁸ Aufs Ganze gesehen erhitzen indes bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts nur wenige Fragen der Trennung von Staat und Kirche die Gemüter in einer Weise, die ein Eingreifen des Präsidenten nötig gemacht hätte. Nur zwei Konfliktfelder ragen heraus: Nachdem der Kongress 1810 entschieden hatte, dass Postämter auch an Sonntagen öffnen durften, kam es zu Protesten. Die Präsidenten der folgenden Jahrzehnte waren bestrebt, ihr christliches Klientel mit Kompromissen in der Umsetzung des Beschlusses zu beschwichtigen.³⁴⁹ Um 1830 und dann wieder nach 1870 erhob ein Thema sein Haupt, das nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem der Brennpunkte in der Arena von Politik und Religion werden sollte: die staatliche Unterstützung religiöser Schulen. Befürwortet wurde diese von den Republikanern; die Demokraten lehnten sie ab, scheiterten aber mit einem entsprechenden Verfassungszusatz.³⁵⁰ Der Bürgerkriegsheld Ulysses S. Grant, der 1869 für die Demokraten Präsident geworden war, hinterließ seinen Nachfolgern vor diesem Hintergrund eine Prioritätenliste, auf der die Trennung von

³⁴⁵ George Washington: Farewell Address, 17.09.1796 (PPPUS).

³⁴⁶ Calvin Coolidge: Address before the Congress Sitting in Joint Session in the House of Representatives, 22.02.1927 (PPPUS).

³⁴⁷ Herbert Hoover: Address on the 150th Anniversary of the Battle of Kings Mountain, 07.10.1930, Kings Mountain/SC (PPPUS).

³⁴⁸ Levy/Fisher: Encyclopedia, Vol. 3, S. 1300.

³⁴⁹ Ebenda, S. 1299.

³⁵⁰ Menendez: Religion at the Polls, S. 28/29.

Staat und Kirche weit oben stand: *Declare church and state forever separate and distinct, but each free within their proper spheres.*³⁵¹

Der leidenschaftlichste Verfechter des „wall of separation“ war sicher Jefferson, der größte Freidenker unter den Gründervätern, der gemeinsam mit James Madison das Prinzip der Religionsfreiheit durchgesetzt hatte.³⁵² Jefferson weigerte sich als Präsident, eine Erntedank-Proklamation zu erlassen, weil er sie als Bruch des „walls“ empfunden hätte. In seinem selbst gewählten Epitaph spiegelt sich die überragende Bedeutung, die er der Trennung von Staat und Kirche zuschrieb. Seine Jahre als Präsident erwähnt er darin nicht, dafür seine Autorschaft der „Statute of Virginia for Religious Freedom“.³⁵³ Andererseits prägte Jefferson immer wieder, etwa in seiner zweiten Inaugurationsrede, poetische Ausdrücke der Zivilreligion: *I shall need, too, the favor of that Being in whose hands we are, who led our forefathers, as Israel of old, from their native land (...); who has covered our infancy with His providence and our riper years with His wisdom and power (...).*³⁵⁴ In der Person Jeffersons ist die komplexe Einstellung der Präsidenten der Gründergeneration zu Religion komprimiert. Auf der einen Seite steht von Washington bis John Quincy Adams (1825-1829) ein – von Fall zu Fall stärker oder schwächer ausgeprägtes - grundsätzliches Misstrauen gegenüber der Institution Kirche; auf der anderen ein ebenso grundsätzliches, allerdings durchweg fast bedingungslos geäußertes Vertrauen in die moralische Kraft der Religion. David L. Holmes schrieb über James Monroe, er sei ein Christ mit deistischen Tendenzen gewesen *who valued civic virtues above religious doctrine.*³⁵⁵ Ungeachtet der Unterschiede im Detail scheint dieses Urteil für alle Präsidenten der jungen USA statthaft. Die Exponenten der Gründergeneration waren Krieger, Philosophen, Ökonomen und Politiker, für die John Locke ebenso heilig war wie Moses. Theologen waren sie auch – aber nur in Bezug auf die sich herausbildende Zivilreligion. Diese war in der Gründergeneration, grob gesagt, eher durch christliche als säkulare Akzente gekennzeichnet und mischte selbstkritische mit selbstherrlichen Elementen.

Der brillianteste Theologe der Zivilreligion war dann ein halbes Jahrhundert später ein Mann, der nie getauft wurde, sich keiner bestimmten Kirche zuordnen ließ

³⁵¹ Ulysses S. Grant: Seventh Annual Message, 07.12.1815 (PPPUS).

³⁵² Zum Zusammenwirken Jeffersons und Madisons: Loconte, Joseph: Faith and the Founding: The Influence of Religion on the Politics of James Madison, in: Journal of Church and State, Vol. 45, No.4, September 2003, S. 715.

³⁵³ Wills, Gary: Under God, New York 1990, S. 363.

³⁵⁴ Thomas Jefferson: Inaugural Address, 04.03.1805 (PPPUS).

³⁵⁵ Holmes, David L.: The Religion of James Monroe, in: The Virginia Quarterly Review, Vol. 79, No. 4, Autumn 2003, S. 605.

und dem mitunter nachgesagt wurde, ein Agnostiker zu sein.³⁵⁶ Abraham Lincoln kannte die Bibel wie kaum ein anderer Präsident und machte sich ihre Sprache virtuos zu eigen. Er bediente sich der Zivilreligion und wurde selbst – er, der im Bruderkampf dem Süden als Inkarnation des Teufels gegolten hatte – zu einer ihrer mythischen Gestalten, zum Märtyrer gar nach seiner Ermordung in den letzten Tagen des Bürgerkriegs. Sidney Mead schrieb, Lincoln stehe *at the spiritual center of American history*.³⁵⁷ In Abkehr von den Gründervätern war Lincolns Zivilreligion nicht von einem grundlegenden Optimismus, basierend auf der Kraft der menschlichen Vernunft, durchzogen, sondern von der Überzeugung geprägt, dass die Sünde dem Menschen unabänderbar anhaftet. Der Bürgerkrieg war für Lincoln das tragische Resultat der Sünde Sklaverei. Was den 16. Präsidenten, dessen 200. Geburtstag Amerika 2009 feiert, zum prototypischen Vertreter der Selbstkritischen Zivilreligion macht, war sein Bewusstsein dafür, dass die Sünde nicht nur auf einer Seite des Konflikts zu verorten war. Über Nordstaaten und Südstaaten sagte er in seiner zweiten Inaugurationsrede, die in ihrer rhetorischen Meisterhaftigkeit und inhaltlichen Ausgewogenheit von keinem anderen Dokument nationalen Glaubens übertroffen wird:

*Both read the same bible and pray to the same God, and each invokes His aid against the other. It may seem strange that any men should dare to ask a just God's assistance in wringing their bread from the sweat of other men's faces, but let us judge not, that we be not judged. The prayers of both could not be answered. That of neither has been answered fully. The Almighty has His own purposes. (...) 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 bondsman'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 judgments of the Lord are true and righteous altogether".*³⁵⁸

Schon nach der Schlacht von Bull Run im September 1862 führte Lincoln in einer privaten Schrift seine Einsicht aus, dass er sich und die Sache der Union dem Willen Gottes unterordnet: *The will of God prevails. (...) it is quite possible that God's purpose is something different from the purpose of either party*.³⁵⁹ Gleichwohl war Lincoln überzeugt von der Richtigkeit und Wichtigkeit des Kampfes der Union. Denn Ausgangspunkt für seine zivilreligiöse Rhetorik war das Motiv vom amerikanischen Experiment, das über den Erfolg der Demokratie nicht nur in der Neuen Welt,

³⁵⁶ Eine konzise Übersicht über Lincolns Religion liefert Gary Scott Smith. Smith: Faith and the Presidency, S. 123-127. Als Standardwerk kann heute noch gelten: Wolf, William J.: The Almost Chosen People, New York 1959.

³⁵⁷ Mead, Sidney E.: The Lively Experiment: The Shaping of American Christianity in America, New York 1976, S. 73.

³⁵⁸ Abraham Lincoln: Inaugural Address, 04.03.1865 (PPPUS).

³⁵⁹ Abraham Lincoln: Meditation on the Divine Will, 22.09.1862, in: Lincoln, Abraham: Selected Speeches and Writings, hrsg. von Don E. Fehrenbacher, New York 1992, S. 344.

sondern auch weit darüber hinaus entscheidet. Nirgendwo findet es sich geschliffener gefasst als in seiner Rede zur Einweihung des Soldatenfriedhofs von Gettysburg im Herbst 1863.³⁶⁰ Die Schlüsselvokabel im Kontext der Zivilreligion gebrauchte Lincoln aber bereits am Vorabend des Krieges als gewählter, aber noch nicht vereidigter Präsident. Vor dem Parlament von New Jersey sprach er vom „beinahe erwählten Volk“:

*I am exceedingly anxious that that thing which they [die Gründerväter, Anm. d. A.] struggled for; that something even more than National Independence; that something that held out a great promise to all the people of the world to all time to come; I am exceedingly anxious that this Union, the Constitution, and the liberties of the people shall be perpetuated in accordance with the original idea for which that struggle was made, and I shall be most happy indeed if I shall be an humble instrument in the hands of the Almighty, and of this, his almost chosen people, for perpetuating the object of that great struggle.*³⁶¹

Auf den Propheten Lincoln folgte am Ende des Jahrhunderts einer der markantesten Priester der Zivilreligion. William McKinley, von 1897 bis zu seiner Ermordung 1901 der vielleicht erste Präsident der amerikanischen Moderne, führte die erwählte Nation aus der selbst gewählten Isolation auf die Weltbühne. Die Annexion Hawaiis und vor allem der von chauvinistischen Tönen untermalte Spanisch-Amerikanische Krieg verliehen der Zivilreligion eine imperialistische und damit selbstherrliche, vor allem im Fall McKinleys dabei distinktiv christliche Färbung. Der evangelikale Methodist McKinley verkörperte nicht nur amerikanisches Sendungsbewusstsein, sondern versteckte auch seinen privaten Glauben nicht und stiftete der Religion im Weißen Haus damit eine bis dahin ungekannte Sichtbarkeit.³⁶² In seiner Präsidentschaft kulminierte der frömmelnde Trend, der 1877 mit der Wahl Rutherford B. Hayes angestoßen worden und von den strenggläubigen James A. Garfield und Benjamin Harrison fortgesetzt worden war. Hayes hatte Vertraute und weniger Vertraute stets sonnenabends zum Singen von Kirchenhymnen ins Weiße Haus geladen.³⁶³ In der Eröffnung von McKinleys erster Inaugurationsrede war das Motiv nationaler Begünstigung schon exponiert, aber noch ausbalanciert durch die Betonung der Verpflichtung auf die göttlichen Gebote:

³⁶⁰ Unter den zahlreichen Analysen von Lincolns Rhetorik ragt ein neues Werk heraus, auch in der Behandlung der Rede von Gettysburg: Kaplan, Fred: Lincoln. The Biography of a Writer, New York 2008, S. 351 f.

³⁶¹ Abraham Lincoln: Address as President-elect to the New Jersey Senate at Trenton/NJ, 21.02.1861, in: Lincoln: Selected Speeches, S. 280.

³⁶² Eine eingehende Untersuchung des persönlichen Glaubens wie der Zivilreligion McKinleys bietet das entsprechende Kapitel bei Pierard und Linder. Pierard/Linder: Civil Religion and the Presidency, S. 115-134. Zum persönlichen Glauben – geprägt von der frommen Mutter und der Fronterfahrung im Bürgerkrieg – siehe auch die Biografie von Morgan. Morgan, H. Wayne: William McKinley and His America, Syracuse/NY 1963, besonders S. 14f.

³⁶³ Zu Hayes siehe: Fuller/Green, S. 132-138. Über Garfields Religion ausführlich: Wasson, Woodrow W.: James A. Garfield: His Religion and Education, Nashville 1952. Zu Harrison kurz und bündig: Hampton, Vernon B.: The Religious Background of the White House, Boston 1932, S. 248-250.

(...) *I assume (...) the duties of President of the United States (...) invoking the guidance of Almighty God. Our faith teaches that there is no safer reliance than upon the God of our Fathers, who has singularly favored the American people in every national trial, and who will not forsake us as long as we obey His commandments and walk humbly in His footsteps.*³⁶⁴

In der nationalistischen Hysterie des Spanisch-Amerikanischen Krieges, der 1898 vordergründig in der amerikanischen Missbilligung spanischer Herrschaftsmethoden auf Kuba begründet war, übernahm McKinley aber den Gedanken einer christlichen Mission massiv in seine Rhetorik. Mit dem Ende der Unterdrückung der kubanischen Bevölkerung, so McKinley, wären *our aspirations as a Christian, peace-loving people* realisiert.³⁶⁵ Nach dem amerikanischen Sieg über Spanien erließ er eine Erntedank-Proklamation, in der er seine Landsleute zu Dankesgebeten auch für die militärischen Erfolge aufforderte:

(...) *we (...) should reverently bow before the throne of divine grace and give devout praise to God, who holdeth the nations in the hollow of His hands and worketh upon them the marvels of His high will, and who has thus far vouchsafed to us the light of His face and led our brave soldiers and seamen to victory.*³⁶⁶

Bei einer anderen Äußerung McKinleys im Kontext des Krieges wird die Erwähltheit Amerikas, auch im Rest der Welt für Freiheit zu streiten, in unzweideutigen Worten erfasst: *The faith of a Christian nation recognizes the hand of Almighty God in the ordeal through which we have passed. Divine favor seemed manifest everywhere. In fighting for humanity's sake, we have been signally blessed.*³⁶⁷

1899 sorgte McKinley mit einem Interview für Aufsehen, in dem er die Inbesitznahme der bis dahin spanischen Philippinen als amerikanisches Territorium mit einer göttlichen Weisung begründete, die er beim mitternächtlichen Gebet auf Knien empfangen habe. Diesen Auftrag an Amerika interpretierte er wie folgt: (...) *educate the Filipinos, and uplift and civilize and Christianize them, and by God's grace do the very best we could by them, as our fellow-men for whom Christ also died.*³⁶⁸ Getrieben von christlichem Missionseifer befreite McKinley den „manifest destiny“-Gedanken von den räumlichen Grenzen des eigenen Kontinents. Sein Nachfolger Theodore Roosevelt, der den Bau des Panama-Kanals einleitete, verfestigte die expansionistische Ausrichtung der Zivilreligion, deren Ton jedoch nicht mehr so aggressiv und auch nicht so christlich war wie unter McKinley. Gleichwohl

³⁶⁴ William McKinley: Inaugural Address, 04.03.1897 (PPPUS).

³⁶⁵ Zitiert nach: Pierard/Linder, S. 122.

³⁶⁶ William McKinley: Address to the People for Thanksgiving and Prayer, 06.07.1898 (PPPUS).

³⁶⁷ McKinley, William: *Speeches and Addresses of William McKinley from March 1, 1897 to May 30, 1900*, hrsg. von James Richardson, New York 1900, S. 105.

³⁶⁸ Die Vollversion des Interviews erschien erst nach McKinleys Tod: Rusling, James F.: Interview with President McKinley, in: *Christian Advocate* 78, 22.01.1903, S. 137. Zitiert nach: Pierard/Linder, S. 131.

verstand Roosevelt, eine der schillerndsten Figuren, die je im Oval Office Platz nahm, die Präsidentschaft als „bully pulpit“, von dem der Amtsinhaber seinem Volk Tugendhaftigkeit einzubläuen habe.³⁶⁹ Die Administrationen McKinleys und Roosevelts zeigten unabhängig von den persönlichen Überzeugungen der beiden Männer auf, dass die Anrufung der Religion für den Präsidenten ein probates Instrument zur Begründung seiner Politik darstellt. Die allermeisten der Präsidenten bis in unsere Tage machten von diesem Instrument weidlich Gebrauch.

Während die immense Bedeutung McKinleys für die Zivilreligion oft unterschätzt wird, gilt Woodrow Wilson zurecht als kanonische Figur des amerikanischen Sendungsbewusstseins. Unter dem presbyterianischen Priestersohn, der beinahe selbst in den Dienst der Kirche getreten wäre, erlebten die Vereinigten Staaten eine wegweisende Blüte des Messianismus. Alle relevanten Untersuchungen sind sich einig in dem Urteil, dass kein Präsident vor ihm an die Bibelkenntnis und theologische Tiefe des ehemaligen Rechtsprofessors und Präsidenten der Universität Princeton heranreichte.³⁷⁰ Im Gegensatz zu vielen seiner Vorgänger und Nachfolger im Weißen Haus kann kaum Zweifel daran bestehen, dass der Glaube die stärkste Triebfeder in Wilsons Leben war.³⁷¹ Hutcheson schreibt, Wilson könnte in seinem apodiktischen Calvinismus, mit dem er schon seinen Studenten die Souveränität Gottes in sämtlichen Bereichen des Lebens einzuschärfen versuchte, *the one major exception to the historic pattern of „gentlemanly moderation“ in presidential religion* darstellen.³⁷² Wilson war 1913 am Vorabend des Ersten Weltkriegs ins Amt gekommen, auf dem Höhepunkt der protestantischen Dominanz in der amerikanischen Kultur. Wilson wusste seinen evangelikalen Tatendurst zunächst zu zügeln, er verfolgte im sich ausweitenden europäischen Konflikt pragmatisch einen Kurs der strikten Neutralität. Als die USA dann im April 1917 in den Krieg eintraten, fasste Wilson den Grund in die legendären Worte: *The world must be made safe for democracy*. Dies war für Wilson die amerikanische Mission, der das Land selbstlos zu dienen hatte: *We have no selfish ends to serve. We desire no conquest, no dominion. We seek no indemnities for ourselves, no material compensation for the sacrifices we shall freely make.*³⁷³ War

³⁶⁹ Smith, S. 130. Außer dem entsprechenden Kapitel bei Smith (S.129-158) ist zu Theodore Roosevelts Religion noch relevant: Menendez, Albert J.: Theodore Roosevelt on Church and State, in: Church and State 32, July-August 1979, S. 14-16.

³⁷⁰ Vgl. etwa: Alley: So Help Me God, S. 32f.

³⁷¹ Siehe exemplarisch: Link, Arthur S.: Woodrow Wilson: Christian in Government, in: Christianity Today 8, 03.07.1964, S. 6-10.

³⁷² Hutcheson, S. 44.

³⁷³ Woodrow Wilson: Address to a Joint Session of Congress: “We Must Accept War”, 02.04.1917 (PPPUS).

McKinleys Sendungsbewusstsein noch von imperialistischen Zügen entstellt worden, so übte sich Wilson in reinstem Moralismus. In dieser Beziehung vertritt er die Selbstkritische Zivilreligion; seine felsenfeste Überzeugung von der amerikanischen Erwähltheit durch Gott mischt aber immer wieder selbstherrliche Elemente ein. Bereits 1911 sagte er in einer Rede: *America was born a Christian nation. America was born to exemplify that devotion to the elements of righteousness which are derived from the revelations of the Holy Scripture.*³⁷⁴

Wilson betrachtete indes nicht nur sein Land als berufen, sondern auch sich selbst: *God ordained that I should be the next President of the United States*, soll er etwa kurz vor seiner ersten Inauguration gegenüber dem Vorstand der Demokratischen Partei bemerkt haben.³⁷⁵ Wilson brachte auch eines der Motive zur Geltung, das im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts zu einem der bestimmenden der Zivilreligion werden sollte: den Manichäismus. Er spitzte Entscheidungen oft auf eine Alles-oder-nichts-Situation zu, auf eine Konfrontation von Gut und Böse ohne Abstufungen dazwischen.³⁷⁶ All das ließ ihn – mehr als alle Präsidenten vor ihm – als Mann auf einem Kreuzzug erscheinen, als einen „Weltheiland“³⁷⁷, der seiner Nation im Namen der ganzen Menschheit Opfer abverlangte: *America is privileged to spend her blood and her might for the principles that gave her birth (...).*³⁷⁸ Nach Ende des Ersten Weltkriegs verkündete Wilson in einer Proklamation: *God has in His good pleasure given us peace. (...) Our gallant armies (...) have won immortal glory and have nobly served their nation in serving mankind. God has indeed been gracious.*³⁷⁹ Den Zielpunkt seiner zivilreligiösen Vision skizzierte Wilson im Juli 1919, als er vor dem Senat leidenschaftlich für die Zustimmung zur Idee des Völkerbunds plädierte: *The stage is set, the destiny is closed. It has come about by no plan of our conceiving, but by the hand of God who led us into this way. We cannot turn back. We can only go forward, with lifted eyes and freshened spirit, to follow the vision. It was of this that we dreamed at our birth. America shall in truth show the way. The light streams upon the path ahead, and nowhere else.*³⁸⁰

Bemerkenswert ist hier die Klarheit der Linie, die Wilson von der Gründung der amerikanischen Republik in eine Zukunft völkerübergreifender Harmonie zieht. Vielleicht hatte Robert Bellah bei seinem Idealbild der „civil religion“ sogar konkret Wilson im Sinn. Der wollte nicht weniger, als das amerikanische Experiment der

³⁷⁴ Wilson, Woodrow: *The Papers of Woodrow Wilson*, Vol. 23, hrsg. von Arthur S. Link, Princeton 1977, S. 12.

³⁷⁵ McCombs, William F.: *Making Woodrow Wilson President*, New York 1921, S. 208.

³⁷⁶ Vgl. Kraig, Robert Alexander: *Woodrow Wilson and the Lost World of the Oratorical Statesman*, College Station/TX 2004, S. 167.

³⁷⁷ Blanke: *Das amerikanische Sendungsbewusstsein*, S. 202.

³⁷⁸ Wilson: *Address to a Joint Session of Congress*, a.a.O.

³⁷⁹ Woodrow Wilson: *Proclamation – Thanksgiving Day 1918*, 16.11.1918 (PPPUS).

³⁸⁰ Zitiert nach: Hutcheson, S. 47.

Demokratie zu vollenden. Diese Vision materialisierte sich freilich nicht wie erhofft. Desillusionierung setzte ein, und das Kernstück der Zivilreligion Wilsons, Amerikas Verantwortung für die Welt, verschwand im Jahrzehnt nach Wilsons Tod hinter der Bequemlichkeit des Isolationismus. Unter den Präsidenten Harding, Coolidge und Hoover erlosch das zivilreligiöse Feuer in den Vereinigten Staaten. Natürlich blieb die Rhetorik der Männer im Weißen Haus zumindest bei zeremoniellen Anlässen den Konventionen der Zivilreligion verpflichtet. Coolidge zum Beispiel paraphrasierte in seiner Amtseinführungsrede Wilson: *America seeks no earthly empire built on blood and force. (...) The legions which she sends forth are armed, not with the sword, but with the cross.*³⁸¹ Seine Worte aber waren – nicht nur realpolitisch – als bloße Hülse durchschaubar. Amerika war müde geworden, und es bedurfte zweier großer Prüfungen, einer inneren und einer äußeren, um das Feuer der Zivilreligion neu zu entfachen. In den ersten 150 Jahren des Bestehens der USA war die Zivilreligion eindeutig christlich geprägt und nur in Bruchstücken säkular. Der selbstkritische und selbstherrliche Typ hielten sich in etwa die Waage.

³⁸¹ Calvin Coolidge: Inaugural Address, 04.03.1925 (PPPUS).

V. Quantitative Analyse der Inaugurationsreden von 1933 bis 2005

Die Vereinigten Staaten, schrieb Sacvan Bercovitch, *sind ein Land – vielleicht das einzige - dessen geistiges Fundament die Rhetorik ist*. Die rhetorische Figur „Amerika“, die Vergangenheit und Zukunft des Landes als Heilsgeschichte interpretiere, habe seit der puritanischen Besiedlung New Englands nationale Identität definiert und sei zum Kernstück der amerikanischen Zivilreligion geworden.³⁸² Wie im vorangegangenen Kapitel gezeigt wurde, obliegt es vor allem dem Präsidenten als *interpreter-in-chief*³⁸³, dem Mythos „Amerika“ Ausdruck zu verleihen und die Zivilreligion in seinen Reden zu zelebrieren. Insbesondere bei zeremoniellen Anlässen drängt er die empirische Komplexität des Lebens zugunsten symbolischer Simplität an den Rand: Seine Rhetorik gibt keine objektive Realität wieder, sondern animiert durch den Rekurs auf den bekannten Motivbestand der Zivilreligion eine idealisierte Realität. Für die Teilnehmer der Rituale des amerikanischen Selbstverständnisses schafft Sprache Wirklichkeit.³⁸⁴ Diese Arbeit will deshalb der Untersuchung der Inaugurationsreden der Präsidenten vorrangiges Gewicht zumessen. Zunächst sollen die Reden von Roosevelt bis George W. Bush in diesem Kapitel quantitativ ausgewertet, also die Anzahl ihrer (zivil)religiösen Elemente bestimmt und verglichen werden; im sechsten Kapitel folgt dann im Rahmen der Einzelstudien zur Religion der Präsidenten die qualitative Interpretation für die Präsidenten von Roosevelt bis Nixon. Die quantitative Analyse soll vor allem Aufschlüsse über die christliche oder säkulare Natur dieser Elemente erlauben, während die qualitative Analyse stärker der Unterscheidung selbstherrlicher und selbstkritischer Färbung gewidmet ist. Dem vorausgehend ist aber ein kleiner Gedankenaufriß zur präsidentiellen Rhetorik im Allgemeinen und dem Typus der Inaugurationsrede im Besonderen angebracht.

³⁸² Bercovitch, Sacvan: Konsens und Anarchie. Die Funktion der Rhetorik für die amerikanische Identität, in: Unger, Frank (Hrsg.): Amerikanische Mythen: Zur inneren Verfassung der Vereinigten Staaten, Frankfurt a.M./New York 1988, S. 30.

³⁸³ Stuckey, Mary E.: The President as Interpreter-in-Chief, Chatham/NJ 1991, S. 1.

³⁸⁴ Vgl. Edelman, Murray: Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns, Frankfurt/M. 2005, S. 147-159.

V.I Die „rhetorical presidency“ und der Typus der Inaugurationsrede

Die Rhetorik war für die amerikanischen Präsidenten nicht von Anfang an das kraftvolle Instrument, als das sie heute gewürdigt wird. Dem Beispiel George Washingtons folgend übten die Präsidenten des 19. Jahrhunderts eine weitgehende öffentliche Zurückhaltung, die mit der damals verbreiteten Auffassung des Amtes zu erklären ist, nach welcher der Präsident über parteipolitischen Zwistigkeiten zu stehen hatte. Bis 1840 verzichteten Präsidenten und Präsidentschaftskandidaten sogar darauf, sich persönlich am Wahlkampf um die von ihnen angestrebte Position zu beteiligen.³⁸⁵ Auch später bemühten sich die Präsidenten, konkrete inhaltliche Diskussionen nicht in der Öffentlichkeit zu führen, sondern ihre politischen Ziele in der internen Kommunikation mit dem Kongress zu formulieren und zu verwirklichen.³⁸⁶ Diese Selbstbeschränkung beschnitt einerseits zwar die öffentliche Präsenz der Präsidenten, sorgte aber andererseits durchaus für eine Erhöhung der Aura des Präsidentenamtes. Paul Goetsch, der die umfassendste deutschsprachige Studie zum Thema vorgelegt hat, nennt Theodore Roosevelt und vor allem Woodrow Wilson als jene Präsidenten, die einen Wandel in der Präsidentenrhetorik einleiteten, indem sie sich *regelmäßig direkt an die Nation wandten, um ein Klima zu schaffen, das der Durchsetzung ihrer politischen Ziele günstig war*.³⁸⁷ Wilson war der Überzeugung, dass der Präsident seine verfassungsmäßig begrenzten Einflussmöglichkeiten auf das Gesetzgebungsverfahren durch die häufige direkte Ansprache des Volkes vergrößern müsse. Er nahm unter anderem die von Jefferson ausgesetzte Tradition wieder auf, die jährlichen „State of the Union Messages“ persönlich vor dem Kongress (in Anwesenheit von Journalisten als Multiplikatoren) vorzutragen und sie dem Parlament nicht nur schriftlich zuzuleiten. Die Meinung des Volkes betrachtete Wilson als Mittelpunkt der Demokratie und forderte für den Präsidenten das Recht ein, diese Meinung mit seiner „power to persuade“ zu formen.³⁸⁸

³⁸⁵ Hall, Kathleen Jamieson: *Packing the Presidency: A History of Criticism of Presidential Campaign Advertising*, New York/Oxford 1984, S. 12.

³⁸⁶ Jeffrey K. Tulis' Standardwerk „The Rhetorical Presidency“ enthält eine Übersicht über die Zahl der öffentlichen Reden (ausgenommen der Inaugurationsrede und weniger anderer zeremonieller Anlässe) amerikanischer Präsidenten im 19. Jahrhundert. John Adams hielt in seiner Amtszeit demnach sechs Reden, Thomas Jefferson nur drei, James Madison keine einzige. Tulis, Jeffrey K.: *The Rhetorical Presidency*, Princeton 1987, S. 64.

³⁸⁷ Goetsch, Paul: *Präsidentenrhetorik seit F.D. Roosevelt: Eine Einführung*, in: Ders./Gerd Hurm (Hrsg.): *Die Rhetorik amerikanischer Präsidenten seit F.D. Roosevelt*, Tübingen 1993, S. 11-30, S. 14.

³⁸⁸ Kraig, Robert Alexander: *Woodrow Wilson and the Lost World of the Oratorical Statesman*, College Station/TX 2004, S. 74f.

Wilson ist insofern der Vater der modernen „rhetorical presidency“, die nach Jeffrey K. Tulis die Annahme bezeichnet, dass die unmittelbare Kommunikation mit den Bürgern das wesentliche Einflussinstrument des Präsidenten ist. Tulis und seine Co-Autoren stellten 1981 in einem viel beachteten Aufsatz fest: (...) *speaking is governing. Speeches are written to become the events to which people react no less than „real“ events themselves.*³⁸⁹ Konsequenz stufen Karlyn Kohrs Campbell und Kathleen Hall Jamieson präsidentielle Rhetorik als *one source of institutional power* ein.³⁹⁰ Sukzessive gestärkt wurde die Bedeutung des gesprochenen Wortes durch den technischen Fortschritt und die Einführung von Radio, Fernsehen und Internet.³⁹¹ Die Zahl der öffentlichen Äußerungen der Präsidenten nahm im 20. Jahrhundert logischerweise stetig zu. Gleichzeitig wuchs auch die Zahl der Gruppen, die die Präsidenten nun gezielt zu erreichen versuchten, wobei nach dem Zweiten Weltkrieg religiös-kulturell definierten Adressaten die größte Aufmerksamkeit zuteil wurde.³⁹² Die Möglichkeiten der „rhetorical presidency“ brachten in Auge und Ohr der Öffentlichkeit einen Bedeutungsgewinn des Präsidenten gegenüber den Vertretern anderer politischer Institutionen wie des Kongresses, die über keine vergleichbare mediale Plattform verfügen. Im Zuge dieser Entwicklung wurde das lange dem schmutzigen politischen Tagesgeschäft entrückte Präsidentenamt aber auch tiefer in dieses hineingezogen. Die rhetorische Figur „Amerika“ ist für die Präsidenten nicht mehr nur ein Instrument der nationalen Konsensbildung, sondern inzwischen auch ein Instrument des politischen Wettbewerbs.

Es gibt nur einen Redeanlass, der dem Präsidenten immer noch die Gelegenheit bietet bzw. von ihm einfordert, sich gänzlich über das politische Tagesgeschäft zu erheben: die Amtseinführung.³⁹³ Die Inauguration eines Präsidenten ist ein zivilreligiöses Ritual demokratischer Kontinuität, die Feier der geordneten Machtübergabe, oder in den Worten George Bushs, des Älteren:

³⁸⁹ Ceaser, James W./Thurow, Glen E./Tulis, Jeffrey K./Bessette, Joseph M.: The Rise of the Rhetorical Presidency, in: *Presidential Studies Quarterly* 11, 1981, S. 158-171, S. 159. Siehe auch Tulis, *The Rhetorical Presidency*.

³⁹⁰ Campbell, Karlyn Kohrs/Jamieson Hall, Kathleen: *Deeds Done in Words: Presidential Rhetoric and the Genres of Governance*, Chicago 1990, S. 3.

³⁹¹ Die erste Präsidentenrede, die vom Radio gesendet wurde, hielt Wilson 1919. Franklin D. Roosevelt war 1939 der erste Präsident, der im Fernsehen sprach. Mit seiner dritten Inaugurationsrede am 23. Februar 1942 erreichte Roosevelt 61 Millionen Radiohörer. Siehe Jamieson, S. 24f.

³⁹² Barbara Hinckley untersuchte für ihre Studie „The Symbolic Presidency“ Zahl, Themen und Adressaten kleinerer Präsidentenansprachen von Truman bis Reagan. In 19 Prozent aller untersuchten Reden werden religiös-kulturelle Themen behandelt oder ein entsprechendes Publikum angesprochen. Hinckley, Barbara: *The Symbolic Presidency: How Presidents Portray Themselves*, New York/London 1990, S.90f.

³⁹³ Zu den zeremoniellen Aspekten der Inaugurationsfeierlichkeiten: Müller, Marion G.: Heute große republikanische Sondervorstellung, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.01.2001, S. N6.

*democracy's big day.*³⁹⁴ Parteilicher Zwist weicht für diesen Moment der Demonstration nationaler Harmonie. Politiker und Anhänger aller Parteien bekunden dem zukünftigen Präsidenten ihren Respekt als obersten Repräsentanten der Nation. Die Amtseinführung, die sich Jefferson einst republikanisch einfach gewünscht hatte, ist mit den Jahrhunderten zu einer pompösen Zeremonie herangewachsen, in deren Mittelpunkt die Eidesleistung des neuen Präsidenten steht, eingebettet in militärischen Salut, in Hymnen und Choräle, in Gebete und Segnungen. Die religiöse Komponente ist enorm und hat ihre eigenen Traditionen geboren: Die Präsidenten legen beispielsweise ihre Hand beim Amtseid auf eine Bibel, die an selbst gewählter Stelle geöffnet ist und so die Administration auf ein biblisches Motto verpflichtet. Barack Obama suchte zuletzt die Anlehnung an das Vorbild Lincoln und schwor seinen Eid auf jene in roten Samt gebundene Bibel, die schon der 16. Präsident bei seiner Amtseinführung benutzt hatte.³⁹⁵

Wie die Zeremonie selbst folgt auch die Inaugurationsrede einer Art demokratischer Liturgie. Sie ist keine programmatische Rede im Sinn einer systematischen Darstellung politischer Konzepte – dies unterscheidet sie von der Rede zur Lage der Nation, die zwar auch hochgradig zeremoniell durchwirkt ist, aber größtenteils konkrete Politik zum Inhalt hat.³⁹⁶ Die Inaugurationsrede dient vielmehr der Vergewisserung nationaler Identität und Größe, der Beschwörung amerikanischer Einheit über die Prinzipien des „Creed“.³⁹⁷ Sie enthält kaum Neues, sie erneuert lediglich das Alte, versehen mit der persönlichen Note des neuen Präsidenten. Friedrich Wilhelm Gester differenziert vier Funktionen der Inaugurationsrede: Solidarisierung und Integration des Volkes durch die Vergegenwärtigung der Geschichte und ein stellvertretend abgegebenes Glaubensbekenntnis; die Proklamation des amerikanischen Freiheitscredos auch auf internationaler Ebene; den Appell, den nationalen Glauben zu revitalisieren; und

³⁹⁴ Bush, George H. W.: Inauguration Speech, 20.01.1989 (PPPUS).

³⁹⁵ Die Lincoln-Bibel war Teil einer größeren zivilreligiösen Inszenierung, mit der Obama eine historische Kontinuität vom Sklavenbefreier Lincoln zu ihm selbst als erster schwarzer Präsident betonen wollte. Seine Präsidentschaftskandidatur hatte er vor dem alten Kapitol von Springfield, der Hauptstadt von Illinois verkündet, wo Lincoln einst davor gewarnt hatte, dass ein geteiltes Haus nicht bestehen könne. Zur Inauguration reiste Obama mit dem Zug nach Washington, so wie Lincoln 1861. Vgl. Muscat, Sabine: Im Lincoln-Rausch, in: Financial Times Deutschland, 20.01.2009, S. 24.

³⁹⁶ Zum Typus der Rede zur Lage der Nation siehe: Teten, Ryan L.: Evolution of the Modern Rhetorical Presidency: Presidential Presentation and Development of the State of the Union Address, in: Presidential Studies Quarterly, June 2003, S. 332-346.

³⁹⁷ Beasley, Vanessa B.: You the People. American National Identity in Presidential Rhetoric, College Station/TX 2004, S. 45.

ferner die Information über die aktuelle Situation der Nation und zukünftige Pläne.³⁹⁸ Diesen Zwecken entsprechend hat sich ein Standardvokabular für Inaugurationsreden durchgesetzt, das die immergleichen kollektiven Akteure („we“, „the people“, „the nation“) auf Grundlage der besten Staatsform („democracy“, „self-government“) zum Streben nach ewig gültigen Zielvorstellungen („freedom“, „peace“) aufruft. Stilistisch sind die Reden von bildlicher Sprache, lyrischen Anwandlungen, relativ kurzen, pointierten Sätzen und altertümlich-eleganten Formulierungen geprägt. Zahlreiche Metaphern kehren in erklecklichen Variationen unaufhörlich wieder, etwa die des nationalen Weges in eine bessere Zukunft. Auch das Repertoire der Stilmittel ist wohl vertraut, gern genommen werden zum Beispiel alle Arten antithetischer Konstruktionen. Insgesamt ist die Inaugurationsrede als Konzentrat der Zivilreligion eines Präsidenten zu betrachten – die Stufen des Kapitols, auf denen er bei der Amtseinführung steht, sind für den Hohepriester der Zivilreligion die höchste Kanzel.

V.2 Untersuchungsraster und Ergebnisse der quantitativen Analyse

Die Inaugurationsreden sind die besten Einzelindikatoren für die individuelle Beschaffenheit der Zivilreligion eines Präsidenten. Natürlich kann ihre Betrachtung eine systematische oder zumindest repräsentative Analyse der gesamten Rhetorik nicht ersetzen, doch eine solche kann diese Arbeit für den Vergleich der sechs Präsidenten von Roosevelt bis Nixon nicht leisten. In den Einzelstudien dieser sechs sollen indessen zumindest Indizien für Trends im rhetorischen Gesamtprofil aufgezeigt werden. Dabei müssen einige Faktoren beachtet werden. (Zivil)religiöse Elemente finden sich vor allem in den Reden zu zeremoniellen Anlässen, von denen die Inaugurationsrede die bedeutendste ist. Freilich kann es umso aussagekräftiger sein, wenn Zivilreligion gerade dort auftaucht, wo man sie nicht erwartet: bei eher nüchternen Gelegenheiten, in eigentlich politisch-technischen Äußerungen. Andersherum sollte man (zivil)religiöse Elemente nicht überbewerten, wo sie traditionell zu Hause sind: in Erntedank-Proklamationen, Grußbotschaften zu Weihnachten und anderen religiösen und zivilreligiösen Feiertagen, Ansprachen bei

³⁹⁸ Gester, Friedrich Wilhelm: Die ‘Inaugural Address’ – ein Redetyp, in: Goetsch/Hurm: Die Rhetorik amerikanischer Präsidenten, S. 31-51.

Gebetsfrühstücken und Reden vor religiösen Gruppen.³⁹⁹ Die Beschäftigung mit den Inaugurationsreden aber bleibt für diese Arbeit maßgeblich. Eine quantitative Analyse der Reden ist grundsätzlich nicht neu.⁴⁰⁰ Neu sind die Kategorien, die ihr in dieser Untersuchung zu Grunde gelegt werden.

Die in den Reden identifizierten religiösen Elemente sollen drei Kategorien zugeordnet werden: einer christlich zivilreligiösen, einer säkular zivilreligiösen und einer direktreligiösen.

- (1) Die ersten beiden Kategorien entsprechen den bereits erläuterten Definitionen. **Christlich zivilreligiöse Elemente** sind folgende Motive: Erwähltheit, göttliche Mission, nationaler Glaube („faith“), Vorsehung, Bündnis, Opfer, Exodus, Konfrontation von Gut und Böse.
- (2) **Säkular zivilreligiöse Elemente** sind diese Motive: nationale Aufgabe, Gemeinschaftsgeist, Creed, Werte, Prinzipien, Geschichte, Verfassung, Erneuerung, Pflicht, Einheit, Versprechen, Traum, Hoffnung.
- (3) Die dritte Kategorie soll erlauben, jene religiösen Bestandteile getrennt zu erfassen, die allgemeiner Religiosität entspringen können. Sie verstärken zwar den Eindruck Christlicher Zivilreligion, beschreiben aber nicht unmittelbar deren Motive wie Erwähltheit. **Direktreligiöse Elemente** sind demnach: Gott und andere Namen für ein höheres Wesen, wörtliche Bibelzitate oder Bibelanspielungen (es sei denn, sie geben ein christlich zivilreligiöses Motiv wieder), sonstige religiöse oder religiös angehauchte Vokabeln, etwa „prayer“, „church“ oder „solemn“.

Diese Arbeit geht bei der quantitativen Analyse wie folgt vor: Die religiösen Elemente werden gezählt; ein Element kann aus einem einzigen Wort bestehen,

³⁹⁹ Vgl. zu den Gelegenheiten, bei denen Präsidenten religiöse Sprache verwenden: Hart, Roderick P.: *The Political Pulpit*, West Lafayette/IN 1977, S. 8-10.

⁴⁰⁰ Es gibt zwei bekannte Analysen von Inaugurationsreden auf ihren zivilreligiösen Gehalt. Beiden geht es nicht um die Zuordnung der Präsidenten zu bestimmten Typen der Zivilreligion, sondern um die Häufigkeit einzelner Motive und Elemente über den gesamten Untersuchungszeitraum hinweg. Toolin bekräftigt die Existenz eines Musters in den Reden, das einer *self-congratulatory* version von Bellahs „civil religion“ entspricht. Bailey und Lindholm kommen zu dem Ergebnis, dass die messianischen Elemente in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlich zugenommen haben. Toolin, Cynthia: *American Civil Religion from 1789 to 1981: A Content Analysis of Presidential Inaugural Addresses*, in: *Review of Religious Research*, Vol. 25, No. 1, September 1983, S. 39-48. Bailey, Michael E./Lindholm, Kristin: *Tocqueville and the Rhetoric of Civil Religion in the Presidential Inaugural Addresses*, in: *Christian Scholar's Review*, Vol. 32, No. 3, Spring 2003, S. 259f.

aber auch aus fünfzig Wörtern oder mehr. Die Addition aller Wörter, die ein religiöses Element bilden, scheint nicht sinnvoll, weil die Grenzen des Elements in den meisten Fällen nicht genau festzulegen sind. Ein einziges langes Element könnte dafür sorgen, dass einer Rede ein riesiger Religionsanteil attestiert wird, obwohl kein einziges anderes Element vorhanden ist. Deshalb werden die Elemente mit einem Zählfaktor zwischen eins und fünf nach ihrem Umfang gewichtet. Ein Beispiel: Eisenhower stellt an den Anfang seiner Rede ein ganzes Gebet von etwa 150 Worten, das natürlich mit dem Zählfaktor fünf gewertet wird. Bei der Erhöhung des Zählfaktors wird aber grundsätzlich Zurückhaltung geübt. Der Satz *Freedom is pitted against slavery; lightness against the dark* ist in diesem Sinn ein einzelnes Element (Konfrontation von Gut und Böse) mit Zählfaktor eins.

Bei der quantitativen Analyse will diese Arbeit ihren Fokus zu Vergleichszwecken erweitern und alle Inaugurationsreden der Präsidenten von Roosevelt bis George W. Bush betrachten, also nicht nur bis Nixon wie bei der qualitativen Untersuchung. Die Auswertung nach den beschriebenen Richtlinien soll zeigen, wie sich der Anteil religiöser Elemente an den Inaugurationsreden von Roosevelt bis Bush entwickelt hat, und wie groß wiederum der Anteil der einzelnen Kategorien an der Gesamtzahl religiöser Elemente war. Die Präsidenten sollen in den verschiedenen Kategorien nach der Häufigkeit religiöser Elemente gereiht werden, in Bezug auf die einzelnen Reden und in Bezug auf den Mittelwert aller Reden eines Präsidenten. Dies soll sowohl in absoluten Zahlen als auch anhand der prozentualen Anteile religiöser Elemente am Gesamtumfang der Reden geschehen.⁴⁰¹ Ebenso sollen die Daten nach Parteien interpretiert werden. In Augenschein genommen werden die zwanzig Inaugurationsreden der Präsidenten von 1933 bis 2005, beginnend mit Franklin D. Roosevelts erster und endend mit George W. Bushs letzter Amtseinführung. Nicht berücksichtigt werden die informellen Antrittsreden, die jene Präsidenten gehalten haben, die nach dem Tod ihres Vorgängers ins Amt kamen (Truman 1945, Johnson 1963). Behandelt werden dagegen Fords gemeinhin als vollwertig akzeptierte „Inaugural Remarks“ nach dem Rücktritt Nixons 1974, zumal Ford im Gegensatz zu Truman und Johnson keine Gelegenheit mehr zu einer normalen Inaugurationsrede erhielt. Auf den folgenden Seiten werden nun als

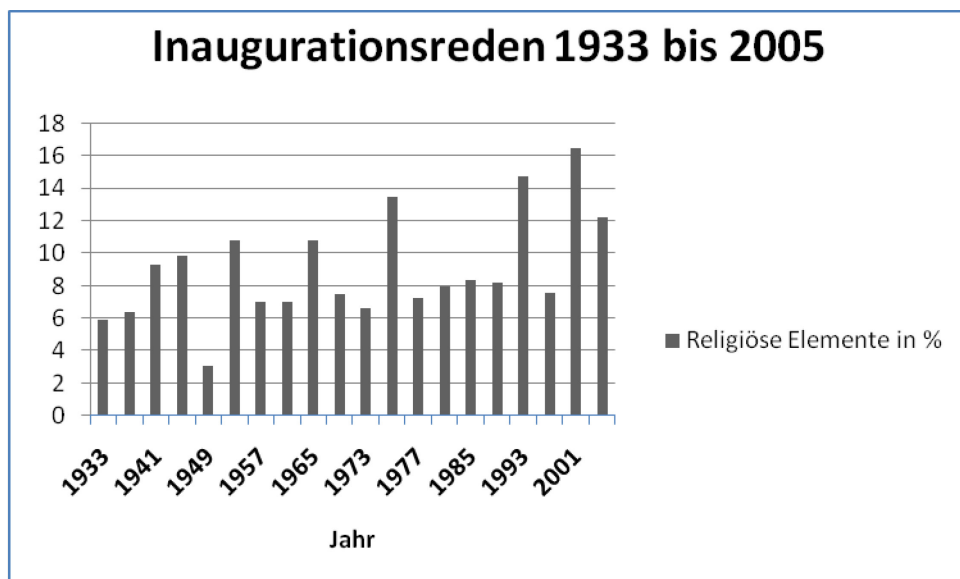
⁴⁰¹ Da - wie bereits ausgeführt - die tatsächliche Zahl der Wörter, die ein religiöses Element bilden, im Schnitt deutlich höher ist als der Zählfaktor, wird die Gesamtzahl der religiösen Elemente mit dem pauschalen Durchschnittsfaktor von fünf Wörtern multipliziert, um einen Arbeitswert für die Zahl der Wörter der religiösen Elemente zu erhalten. Rechnungsmuster: (1) Zahl der Wörter einer Rede / 100 = X = 1 Prozent. (2) Zahl der religiösen Elemente x 5 Wörter = Zahl der Wörter der religiösen Elemente. (3) Zahl der Wörter der religiösen Elemente / X = Prozentanteil der religiösen Elemente.

Graphiken und Tabellen die wichtigsten Ergebnisse der quantitativen Analyse präsentiert.⁴⁰²

⁴⁰² Der Analyse liegen die Textfassungen der Inaugurationsreden in den Public Papers (PPPUS) zugrunde.

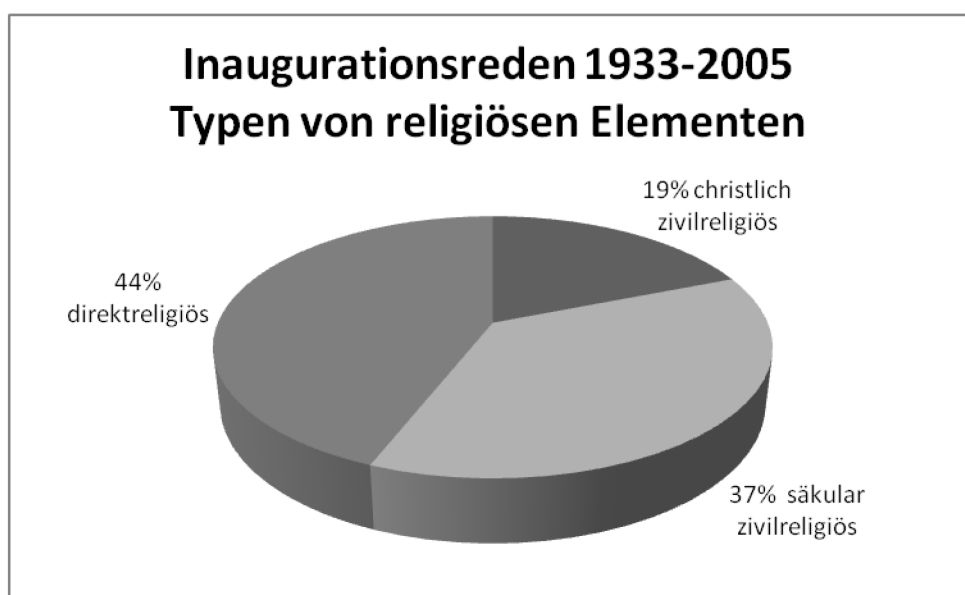
Anteil religiöser Elemente an den Inaugurationsreden von 1933 bis 2005 in Prozent

GRAFIK 1



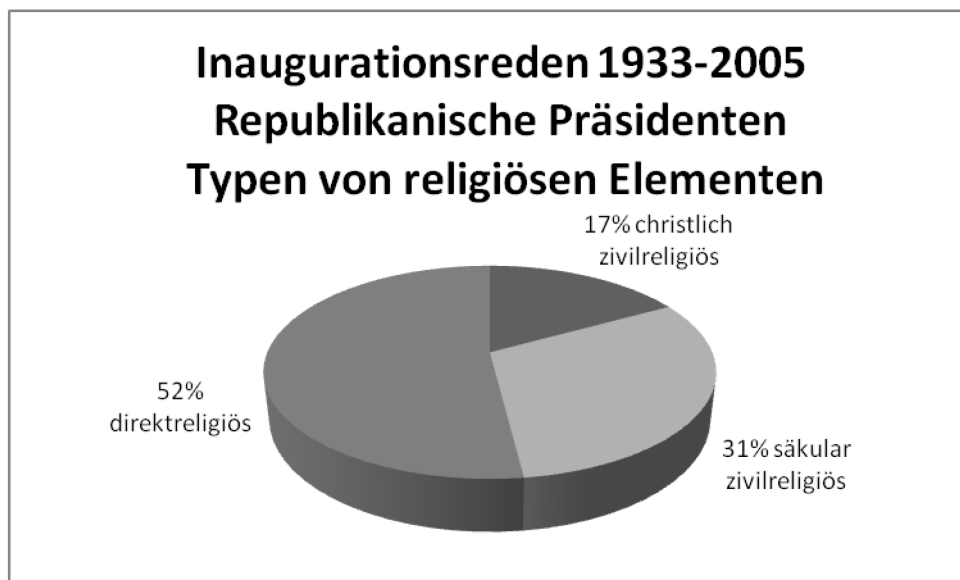
Kategorien von religiösen Elementen in den Inaugurationsreden von 1933 bis 2005 in Prozent

GRAFIK 2



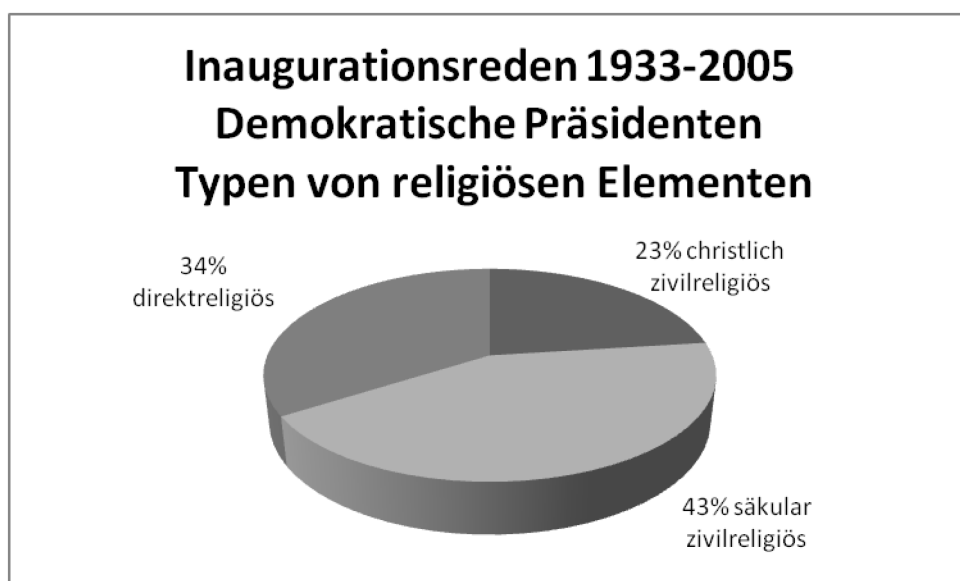
Kategorien von religiösen Elementen in den Inaugurationsreden republikanischer Präsidenten von 1933 bis 2005 in Prozent

GRAFIK 3



Kategorien von religiösen Elementen in den Inaugurationsreden demokratischer Präsidenten von 1933 bis 2005 in Prozent

GRAFIK 4



1. Absolute Anzahl religiöser Elemente

1.1 GESAMTE RELIGIÖSE ELEMENTE

1.1.1 ANZAHL RELIGIÖSER ELEMENTE GESAMT – EINZELNE REDEN

<i>Platz</i>	<i>Präsident/Jahr der Rede</i>	<i>Zahl</i>	<i>Partei</i>
1.	Eisenhower 1953	53	REPUBLIKANER
2.	Bush 2001	52	REP
3.	Bush 2004	51	REP
4.	Clinton 1993	47	DEMOKRAT
5.	Reagan 1985	43	REP
6.	Reagan 1981	39	REP
7.	Bush 1989	38	REP
8.	Clinton 1997	33	DEM
9.	Nixon 1969	32	REP
	Johnson 1965	32	DEM
11.	Roosevelt 1941	25	DEM
12.	Nixon 1973	24	REP
13.	Ford 1974	23	REP
	Eisenhower 1957	23	REP
	Roosevelt 1937	23	DEM
16.	Roosevelt 1933	22	DEM
17.	Kennedy 1960	20	DEM
18.	Carter 1977	18	DEM
19.	Truman 1949	14	DEM
20.	Roosevelt 1945	11	DEM

1.1.2 ANZAHL RELIGIÖSER ELEMENTE GESAMT – MITTELWERT ALLER REDEN EINES PRÄSIDENTEN

<i>Platz</i>	<i>Präsident</i>	<i>Zahl</i>	<i>Partei</i>
1.	Bush, George W.	51,5	REP
2.	Reagan	41	REP
3.	Clinton	40	DEM
4.	Bush, George	38	REP
	Eisenhower	38	REP
6.	Johnson	32	DEM
7.	Nixon	28	REP
8.	Ford	23	REP
9.	Roosevelt	20,3	DEM
10.	Kennedy	20	DEM
11.	Carter	18	DEM
12.	Truman	14	DEM

1.1.3 ANZAHL RELIGIÖSER ELEMENTE GESAMT – MITTELWERT ALLER REDEN NACH PARTEI

<i>Platz</i>	<i>Partei</i>	<i>Zahl</i>
1.	REP	36,6
2.	DEM	24

2. Prozentualer Anteil religiöser Elemente

2.1 GESAMTE RELIGIÖSE ELEMENTE

2.1.1 PROZENTUALER ANTEIL RELIGIÖSER ELEMENTE AM REDETEXT **GESAMT – EINZELNE REDEN**

<i>Platz</i>	<i>Präsident/Jahr der Rede</i>	<i>Anteil</i>	<i>Partei</i>
1.	Bush 2001	16,5%	REP
2.	Clinton 1993	14,8%	DEM
3.	Ford 1974	13,5 %	REP
4.	Bush 2004	12,2%	REP
5.	Johnson 1965	10,8%	DEM
	Eisenhower 1953	10,8%	REP
7.	Roosevelt 1945	9,9%	DEM
8.	Roosevelt 1941	9,3%	DEM
9.	Reagan 1985	8,4%	REP
10.	Bush 1989	8,2%	REP
11.	Reagan 1981	8,0%	REP
12.	Clinton 1997	7,6%	DEM
13.	Nixon 1969	7,5%	REP
14.	Carter 1977	7,3%	DEM
15.	Kennedy 1961	7,0%	DEM
	Eisenhower 1957	7,0%	REP
17.	Nixon 1973	6,6%	REP
18.	Roosevelt 1937	6,4%	DEM
19.	Roosevelt 1933	5,9%	DEM
20.	Truman 1949	3,1%	DEM

2.1.2 PROZENTUALER ANTEIL RELIGIÖSER ELEMENTE AM REDETEXT **GESAMT – ALLE REDEN EINES PRÄSIDENTEN**

<i>Platz</i>	<i>Präsident</i>	<i>Anteil</i>	<i>Partei</i>
1.	Bush, George W.	14,4%	REP
2.	Ford	13,5%	REP
3.	Clinton	11,2%	DEM
4.	Johnson	10,8%	DEM
5.	Eisenhower	8,9%	REP
6.	Bush, George	8,2%	REP
	Reagan	8,2%	REP
8.	Roosevelt	7,9%	DEM
9.	Carter	7,3%	DEM
10.	Nixon	7,0%	REP
	Kennedy	7,0%	DEM
12.	Truman	3,1%	DEM

2.1.3 PROZENTUALER ANTEIL RELIGIÖSER ELEMENTE AM REDETEXT **GESAMT – ALLE REDEN NACH PARTEI**

<i>Platz</i>	<i>Partei</i>	<i>Anteil</i>
1.	REP	10,0%
2.	DEM	7,9%

2.2 ZIVILRELIGIÖSE ELEMENTE

2.2.1 PROZENTUALER ANTEIL ZIVILRELIGIÖSER ELEMENTE AM REDETEXT – ALLE REDEN EINES PRÄSIDENTEN

<i>Platz</i>	<i>Präsident</i>	<i>Anteil</i>	<i>Partei</i>
1.	Clinton	7,7	DEM
2.	Bush, George W.	7,3	REP
3.	Johnson	7,1	DEM
4.	Carter	5,3	DEM
5.	Roosevelt	5,1	DEM
6.	Eisenhower	5,0	REP
7.	Ford	4,7	REP
8.	Reagan	4,5	REP
9.	Bush, George	4,0	REP
10.	Nixon	3,8	REP
11.	Kennedy	3,7	DEM
12.	Truman	2,0	DEM

2.2.2 PROZENTUALER ANTEIL ZIVILRELIGIÖSER ELEMENTE AM REDETEXT – ALLE REDEN NACH PARTEI

<i>Platz</i>	<i>Partei</i>	<i>Prozentanteil</i>
1.	DEM	5,1
2.	REP	4,9

2.2.3 CHRISTLICH ZIVILRELIGIÖSE ELEMENTE

2.2.3.1 PROZENTUALER ANTEIL CHRISTLICH ZIVILRELIGIÖSER ELEMENTE AM REDETEXT – ALLE REDEN EINES PRÄSIDENTEN

<i>Platz</i>	<i>Präsident</i>	<i>Anteil</i>	<i>Partei</i>
1.	Johnson	3,7%	DEM
2.	Eisenhower	2,6%	REP
3.	Clinton	2,0%	DEM
4.	Reagan	1,9%	REP
	Roosevelt	1,9%	DEM
6.	Bush, George W.	1,8%	REP
7.	Bush, George	1,6%	REP
8.	Carter	1,2%	DEM
	Ford	1,2%	REP
10.	Kennedy	1,1%	DEM
11.	Nixon	0,9%	REP
	Truman	0,9%	DEM

2.2.3.2 PROZENTUALER ANTEIL CHRISTLICH ZIVILRELIGIÖSER ELEMENTE AM REDETEXT – ALLE REDEN NACH PARTEI

<i>Platz</i>	<i>Partei</i>	<i>Anteil</i>
1.	DEM	1,8%
2.	REP	1,7%

2.2.4 SÄKULAR ZIVILRELIGIÖSE ELEMENTE

2.2.4.1 PROZENTUALER ANTEIL SÄKULAR ZIVILRELIGIÖSER ELEMENTE AM REDETEXT – ALLE REDEN EINES PRÄSIDENTEN

<i>Platz</i>	<i>Präsident</i>	<i>Anteil</i>	<i>Partei</i>
1.	Clinton	5,7%	DEM
2.	Bush, George W.	5,5%	REP
3.	Carter	4,1%	DEM
4.	Ford	3,5%	REP
5.	Johnson	3,4%	DEM
6.	Roosevelt	3,2%	DEM
7.	Nixon	2,9%	REP
8.	Reagan	2,6%	REP
	Kennedy	2,6%	DEM
10.	Bush, George	2,4%	REP
	Eisenhower	2,4%	REP
12.	Truman	1,1%	DEM

2.2.4.2 PROZENTUALER ANTEIL SÄKULAR ZIVILRELIGIÖSER ELEMENTE AM REDETEXT – ALLE REDEN NACH PARTEI

<i>Platz</i>	<i>Partei</i>	<i>Anteil</i>
1.	DEM	3,4%
2.	REP	3,2%

2.3. DIREKTRELIGIÖSE ELEMENTE

2.3.1 PROZENTUALER ANTEIL DIREKTRELIGIÖSER ELEMENTE AM REDETEXT – ALLE REDEN EINES PRÄSIDENTEN

<i>Platz</i>	<i>Präsident</i>	<i>Anteil</i>	<i>Partei</i>
1.	Ford	8,8%	REP
2.	Bush, George W.	7,0%	REP
3.	Bush, George	4,3%	REP
4.	Eisenhower	4,0%	REP
5.	Reagan	3,8%	REP
6.	Johnson	3,7%	DEM
7.	Clinton	3,5%	DEM
8.	Nixon	3,3%	REP
	Kennedy	3,3%	DEM
10.	Roosevelt	2,8%	DEM
11.	Carter	2,0%	DEM
12.	Truman	1,1%	DEM

2.3.2 PROZENTUALER ANTEIL DIREKTRELIGIÖSER ELEMENTE AM REDETEXT – ALLE REDEN NACH PARTEI

<i>Platz</i>	<i>Partei</i>	<i>Anteil</i>
1.	REP	5,2%
2.	DEM	2,7%

Abweichungen um 0,1 Prozent sind in der Addition der Kategorien durch Rundungen möglich.

V.3. Deutung der Ergebnisse

Vor der Deutung der Ergebnisse muss die Einsicht stehen, dass die quantitative Analyse nur begrenzte Erkenntnisse gewähren kann. Trotz des Bemühens um eine ausgewogene Gewichtung der religiösen Elemente kann sie eine textuelle Interpretation der Inaugurationsreden, wie sie in den Einzelkapiteln zu den sechs qualitativ untersuchten Präsidenten folgt, nicht ersetzen: Der Ton einer Rede, die Kraft einer Formulierung und die Bedeutung einer Passage im Kontext der gesamten Rede lassen sich quantitativ schwer erfassen. Die Unterscheidung zwischen Selbstkritischer und Selbstherrlicher Zivilreligion ist deshalb an dieser Stelle nicht sinnvoll. Es geht also bei der quantitativen Analyse um zwei Arten von Erkenntnissen: Generell um die Häufigkeit religiöser Elemente, und spezifisch um deren Unterscheidung in christlich zivilreligiös, säkular zivilreligiös und direktreligiös - und selbst hier ist aus den gegebenen Gründen ein gesundes Maß an Vorsicht angebracht. Die religiösen Elemente werden zuerst in absoluten Zahlen und dann in prozentualen Anteilen aufgeführt. Hauptsächliche Basis für die Interpretation sind die Prozentanteile, weil sie die Bedeutung der religiösen Elemente im Verhältnis zur gesamten Rede darstellen. Den absoluten Zahlen soll aber ihre faktische Aussagekraft nicht abgesprochen werden, sie werden als Korrektiv herangezogen. Die Deutung erfolgt nun in Form von zehn Beobachtungen.

1. Der Anteil religiöser Elemente an den Inaugurationsreden ist von 1933 bis 2005 gestiegen. Es gibt zwar einen relativ gleich bleibenden Durchschnitt, der ungefähr zwischen sechs und acht Prozent liegt. Markant sind aber die Ausreißer nach oben, die immer weiter über diesen Durchschnitt hinausgehen: Eisenhower 1953 und Johnson 1965 mit 10,8 Prozent, Ford 1974 mit 13,5 Prozent, Clinton 1993 mit 14,8 Prozent und George W. Bush 2001 mit 16,5 Prozent. Das Aufeinanderfolgen von Clinton und Bush ist für ein Allzeithoch religiöser Elemente seit den neunziger Jahren verantwortlich. *Siehe Grafik 1*
2. Der Gesamtanteil Säkularer Zivilreligion an allen Reden (37 Prozent) ist fast doppelt so hoch wie jener der Christlichen Zivilreligion (19 Prozent). Die säkularen Äquivalente zu den christlichen Motiven aus dem puritanischen Erbe sind also nicht nur in der Zivilreligion kanonisiert, sondern inzwischen sogar bestimmend. Enorm hoch ist indes der Anteil direktreligiöser Elemente (44 Prozent). Dies lässt darauf schließen, dass die Präsidenten nicht nur die

zentralen Motive der Zivilreligion bedienen, sondern mit ihrer Sprachwahl auch eine allgemeinere religiöse Aura aufzubauen versuchen. Diese soll vermutlich die Bedeutung der Religion für Amerika, die Würde des Anlasses Amtseinführung und nicht zuletzt die Gläubigkeit des Redners selbst unterstreichen. *Siehe Grafik 2*

3. Eine Unterscheidung nach Parteien zeigt, dass republikanische Präsidenten wesentlich weniger Scheu bei der Verwendung direktreligiöser Elemente haben (52 Prozent) als demokratische (34 Prozent). Demokratische Präsidenten greifen dafür stärker auf zivilreligiöse Elemente zurück (insgesamt (66 Prozent im Gegensatz zu 48 Prozent bei den Republikanern), wobei sie sowohl bei den säkularen (43 zu 31 Prozent) als auch bei den christlichen (23 zu 17 Prozent) vor den Republikanern liegen. Das heißt: Die Zivilreligion ist kein konservatives, sprich: republikanisches Phänomen. Eher trifft das auf massive direktreligiöse Bezüge zu. *Siehe Grafiken 3 und 4*
4. Republikanische Präsidenten benutzen religiöse Elemente insgesamt erkennbar öfter (10,0 Prozent Gesamtanteil an ihren Reden) als demokratische (7,9 Prozent). Zwar liegen die Demokraten bei den zivilreligiösen Elementen leicht vorne, doch wird das Gesamtbild von der eklatanten Neigung der Republikaner zu direktreligiösen Elementen geprägt. *Siehe Tabelle 2.1.3*
5. George W. Bushs Inaugurationsreden weisen den höchsten Anteil religiöser Elemente auf (14,4 Prozent): seine religiöse Rhetorik ist also tatsächlich quantitativ außergewöhnlich. Bei ihm bestimmen klar direktreligiöse und säkular zivilreligiöse Elemente (7,0 bzw. 5,5 Prozent); er entspricht damit dem gängigen Muster republikanischer Präsidenten. *Siehe Tabellen 2.1.2, 2.2.3.1, 2.2.4.1 und 2.3.1*
6. Auf den vorderen und vordersten Plätzen der Rangliste religiöser Elemente finden sich mehrere Präsidenten, die gemeinhin kaum mit Religion assoziiert werden. Ford liegt etwa auf dem zweiten Rang (13,5 Prozent), Clinton auf dem dritten Platz (11,2 Prozent) und George Bush auf einem geteilten Rang sechs (8,2 Prozent). Auch Johnson, dem diese Arbeit besondere Aufmerk-

samkeit mit Primärquellen in der qualitativen Untersuchung widmet, ragt mit dem vierten Platz (10,8 Prozent) heraus. Die Reden einiger Präsidenten dagegen, die durchaus öffentlich mit Religion verbunden werden, weisen einen vergleichsweise geringen Anteil religiöser Elemente auf, beispielsweise Carter auf Rang 9 (7,3 Prozent) und Kennedy auf Rang 10 (7,0 Prozent). Auch für Reagan wäre dem verbreiteten Bild nach ein höherer Wert zu erwarten gewesen (geteilter 6. Platz, 8,2 Prozent) *Siehe Tabelle 2.1.2*

7. In der absoluten Anzahl aller religiösen Elemente liegen die Republikaner wesentlich deutlicher vor den Demokraten als nach Prozentanteilen (36,6 Elemente im Redeschnitt gegenüber 24). Unter den zehn einzelnen Reden mit dem höchsten Anteil religiöser Elemente in absoluten Zahlen finden sich sieben von republikanischen Präsidenten. Die Diskrepanz zwischen absoluten Zahlen und Prozentanteil erklärt sich aus der überdurchschnittlichen Länge einiger bestimmter Reden, vor allem der Eisenhowers 1953 und derer Reagans 1981 und 1985. Obwohl die Prozentrechnung schwerer wiegen muss, sind die Ergebnisse der Absolutrechnung ein kräftiger Hinweis darauf, dass die religiöse Rhetorik der Republikaner intensiver ist als jene der Demokraten. *Siehe Tabellen 1.1.1, 1.1.2 und 1.1.3*

8. Hält ein Präsident zwei oder (im Fall Roosevelts) mehrere Inaugurationsreden, ist der Anteil religiöser Elemente oft bemerkenswert unterschiedlich. Clintons Rede von 1993 wies zum Beispiel einen Religionsanteil von 14,8 Prozent auf, die von 1997 nur 7,6 Prozent. Eisenhower kam 1953 auf 10,8 Prozent Religionsanteil, 1957 lediglich auf 7,0 Prozent. Roosevelts Rede von 1945 hatte 9,9 Prozent, die von 1933 nur 5,9 Prozent. Dieser Umstand illustriert zum Einen die spezifische inhaltliche und stilistische Schwerpunktsetzung der einzelnen Reden, führt aber zum Anderen auch die Notwendigkeit vor Augen, eine möglichst breite Basis für ein Urteil über die religiöse Rhetorik eines Präsidenten anzustreben. Der einzige Präsident, der seine beide Inaugurationsreden auf einem annähernd gleichen, hohen Niveau religiöser Anteile hielt, ist George W. Bush (2001: 16,5 Prozent; 2004: 12,2 Prozent). *Siehe Tabelle 2.1.1*

9. Erwähnenswert ist die Abgeschlagenheit des Schlusslichts der Rangliste religiöser Anteile. Trumans einzige Inaugurationsrede von 1949 weist nur 3,1 Prozent Religionsanteil auf. Die vorletzte Rede dieser Wertung, Roosevelts von 1933, erreicht mit 5,9 Prozent fast schon den doppelten Wert; die Erstplatzierte, Bushs von 2001, mit 16,5 Prozenten mehr als den fünffachen. Umso bemerkenswerter ist dies, da auch Truman im Ruf steht, ein ausgesprochen gläubiger Mann gewesen zu sein. Beachtenswert sind auch die geringen Werte einiger anderer Präsidenten bei den christlich zivilreligiösen Elementen (Carter und Ford 1,2 Prozent, Kennedy 1,1 Prozent, Nixon 0,9 Prozent) sowie den direktreligiösen Elementen (Carter 2,0 Prozent). *Siehe Tabellen 2.1.1 und 2.1.2*
10. In den Ranglisten religiöser Anteile einer bestimmten Kategorie tun sich einige Präsidenten merklich hervor, ihr „Vorsprung“ auf den Rest des Feldes springt ins Auge. Clinton, George W. Bush und Johnson fallen mit überdurchschnittlicher Gesamtzivilreligion auf (7,7 bzw. 7,3 bzw. 7,1 Prozent), wobei Johnson die am stärksten christliche (3,7 Prozent) und Clinton und Bush die am stärksten säkulare Prägung (5,7 und 5,5 Prozent) offenbaren. Ford und wiederum George W. Bush nehmen eine solche Ausnahmestellung bei den direktreligiösen Elementen ein (8,8 Prozent und 7,0 Prozent). *Siehe Tabellen 2.2.1, 2.2.3.1, 2.2.4.1 und 2.3.1*

Die Ergebnisse der quantitativen Analyse werden selbstverständlich auch in die Untersuchungen der einzelnen Präsidenten einfließen, dort bekräftigt oder relativiert werden. Die Gesamtschau dieser Untersuchungen soll auch weiteren Aufschluss über mögliche Unterschiede zwischen republikanischen und demokratischen Präsidenten geben. Vor allem aber muss es darum gehen, jenseits quantitativer Vergleiche die entscheidende qualitative Frage zu stellen: Wer befördert die Selbstkritische und wer die Selbstherrliche Zivilreligion?

VI. Die Religion der Präsidenten von Franklin D. Roosevelt bis Richard Nixon

Im Folgenden wird die Religion der Präsidenten von Franklin D. Roosevelt bis Richard Nixon untersucht. Jedem Präsidenten ist ein Kapitel gewidmet, das sich in vier Unterkapitel gliedert: ein erstes zum persönlichen Glauben, ein zweites zur Religion in der Politik, ein drittes zur Religion in der Rhetorik (das ausführliche Abschnitte zu den Inaugurationsreden und einen kurzen Abschnitt zum rhetorischen Gesamtprofil enthält⁴⁰³) und ein viertes, das der resümierenden Wertung der Erkenntnisse und der Einordnung des Präsidenten in die zivilreligiöse Typologie dient.

VI.1 Franklin D. Roosevelt

Episkopalianer (Mainline), 32. Präsident 1933-1945

Philosophy? I am a Christian and a Democrat – that's all.

Franklin D. Roosevelt⁴⁰⁴

Werden die Amerikaner nach ihren bedeutendsten Präsidenten gefragt, liegt Franklin Delano Roosevelt, ein entfernter Vetter des 26. Präsidenten Theodore, immer in der Spitzengruppe – in einem Atemzug genannt mit George Washington oder Abraham Lincoln. Bedeutung ist Staatsmännern freilich nicht qua Talent gegeben. Bedeutung gewinnen sie erst durch die Gunst der Geschichte, die sie in schicksalhaften Zeiten zu Hauptdarstellern auf der Weltbühne macht. Roosevelt, der selbst von einem *rendezvous with destiny*⁴⁰⁵ sprach, hat Amerika gleich durch zwei gewaltige Krisen geführt: eine innere und eine äußere, die Große Depression und den Zweiten Weltkrieg. Die Vereinigten Staaten gingen aus beiden verwandelt hervor, als im Entstehen begriffener Wohlfahrtsstaat mit aktiver Bundesregierung und als bekennende Weltmacht. Roosevelt amtierte nicht nur in einer turbulenten Ära, er regierte mit zwölf Jahren auch länger als jeder andere Präsident. Vier Mal wurde er von seinen Landsleuten gewählt. Die strukturelle Mehrheit, die er schmiedete,

⁴⁰³ Der Abschnitt "Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil" ist jeweils dazu da, die Inaugurationsreden in den Kontext einiger weiterer Stichproben zu stellen. Es handelt sich dabei nicht um eine systematische Untersuchung der Gesamtrhetorik eines Präsidenten, sondern lediglich um die Zusammenfassung der qualitativen Prüfung von weiteren markanten Reden auf ihren religiösen Gehalt. Möglich sind deshalb nur Tendenzurteile.

⁴⁰⁴ Zitiert nach: Perkins, Frances: *The Roosevelt I Knew*, London 1948, S. 267.

⁴⁰⁵ Acceptance Speech for the Renomination for the Presidency, Philadelphia, 27.06.1936 (PPPUS).

veränderte das amerikanische Parteiensystem: Großstädter, Minderheiten, Gewerkschaften, die Farmer des Mittleren Westens und die Schwarzen des Südens fanden sich in einer demokratischen Koalition vereint.⁴⁰⁶ Zu Lebzeiten war Roosevelt eine polarisierende Figur, der die bedingungslose Liebe seiner Anhänger und der blanke Hass seiner Gegner entgegen schlug. Unbenommen menschlicher Schwächen und politischer Fehler wird er als Jahrhundertpräsident überdauern.

VI.1.1 Persönlicher Glaube: *A Very Simple Christian*

Roosevelt wurde am 30. Januar 1882 in eine wohlhabende und angesehene Ostküstenfamilie geboren. Seine Eltern, vor allem im Eisenbahn- und Bergbaugeschäft zu Vermögen gekommen, waren Episkopalianer, aber in ihrem Glauben denkbar pragmatisch: Franklins Vater James, ursprünglich ein Mitglied der Dutch Reformed Church, hatte sich der St. James-Kirche im beschaulichen Örtchen Hyde Park im Bundesstaat New York eigentlich nur deshalb angeschlossen, weil sie nahe am Haus der Roosevelts lag und auch von vielen Freunden und Geschäftspartnern der Familie frequentiert wurde.⁴⁰⁷ Der stärkste religiöse Einfluss auf den jungen Franklin dürfte von Endicott Peabody ausgegangen sein, dem Pfarrer und Direktor der feinen Groton School, die er in einem Vorort von Boston besuchte. Peabody, ebenfalls Episkopalianer, ermunterte seine Zöglinge zu sozialem und kirchlichem Engagement. Franklin half unter anderem bei der Organisation von missionarisch angelegten Gottesdiensten in der Umgebung der Schule. Peabody vermittelte seinen Schülern ein patriarchalisches Weltbild, das humanistisches Verantwortungsbewusstsein betonte und das Prinzip des Dienens als Wert vermittelte.⁴⁰⁸ Ihm war weniger an theologischen Detailfragen gelegen, sondern vielmehr an einem einfachen Glauben, der sich im Leben nach dem Gebot der Nächstenliebe erfüllte.⁴⁰⁹ Diese Grundlinie sollte Roosevelts persönliche Gläubigkeit prägen. Den Kontakt zu seinem alten Schulleiter ließ er nie abreißen. Peabody hielt die Gottesdienste bei Roosevelts ersten drei Amtseinführungen und deren Jahrestagen. Als er kurz vor der vierten Inauguration starb, erwies ihm Roosevelt eine letzte Ehre und zitierte ihn in seiner Rede.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Eine prägnante kritische Würdigung von Roosevelts Präsidentschaft findet sich in: Heideking, Jürgen (Hrsg.): Die amerikanischen Präsidenten. 41 historische Porträts von George Washington bis Bill Clinton, München 1995, S. 308-322.

⁴⁰⁷ Gustafson, Merlin/Rosenberg, Jerry: The Faith of Franklin Roosevelt, in: Presidential Studies Quarterly, Vol. 19, No. 3, 1989, S. 561.

⁴⁰⁸ Hatch, Alden: Franklin D. Roosevelt. Eine zwanglose Lebensgeschichte, Wien 1949, S. 38.

⁴⁰⁹ Miller, Nathan: FDR. An Intimate History, Garden City/NY 1983, S. 25f.

⁴¹⁰ Black, Conrad: Franklin Delano Roosevelt. Champion of Freedom, New York 2003, S. 1037.

Roosevelt blieb zeit seines Lebens Mitglied der Kirche, in der getauft wurde. Er nahm regen Anteil am Gemeindeleben von St. James, zunächst als Mitglied des Kirchenrats und später – wie sein Vater vor ihm – als Kirchenvorsteher.⁴¹¹ Selbst als Präsident ließ er sich nicht davon abbringen, hin und wieder zu Sitzungen zu kommen, auch in den Kriegsjahren. Er beteiligte sich dann an der Diskussion drängender Fragen des Gemeindelebens wie der Reparatur des Kirchendaches oder der Entfernung abgefallener Zweige auf dem Friedhof. Roosevelts kirchliche Tätigkeit war fast vollkommen auf Verwaltungsaufgaben dieser Art beschränkt, ein theologischer Bezug ist nicht bekannt. In jedem Fall schien er die gesellschaftliche Verpflichtung, die seine Laienämter darstellten, gern zu übernehmen.⁴¹²

Ein eifriger Kirchgänger war Roosevelt allerdings nie. Während er darauf bestand, dass seine Frau Eleanore mit den Kindern den Gottesdienst besuchte, verbrachte er selbst Sonntagvormittage am liebsten auf dem Golfplatz oder dem Segelboot.⁴¹³ Als Gouverneur von New York und als Präsident nahm er häufiger an Gottesdiensten teil, allerdings wohl nur, weil es von ihm erwartet wurde. Dennoch stellte er seinen Glauben selten populistisch zur Schau; bei Peabodys Inaugurationsmessen ließ er keine Fotografen zu.⁴¹⁴ Roosevelt war die ständige öffentliche Aufmerksamkeit, der er sich selbst in der Kirche nicht entziehen konnte, schlicht zuwider:

*It bothers me to feel like something in the zoo being looked at by all the tourists in Washington when I go to church. (...) No privacy in that kind of going to church, and by the time I have gotten into the pew and settled down with everybody looking at me, I don't feel like saying my prayers at all.*⁴¹⁵

Wenn Roosevelt die Kirche besuchte, dann nicht zwangsläufig eine seiner eigenen Denomination. Regelmäßig wurde er von Episkopalianern dafür kritisiert, dass er zu Weihnachten baptistischen oder methodistischen Gottesdiensten beiwohnte. *What's the matter?*, antwortete er diesen Vorwürfen, *I like to sing hymns with the Methodys*.⁴¹⁶ Roosevelt scherte sich wenig um Kirchendoktrin, er genoss einfach die Musik, Feierlichkeit und Emotionalität christlicher Liturgie. Gleichzeitig war er von der ethischen Kraft der Religion überzeugt – ganz gleich welcher Religion. Seine Arbeitsministerin Frances Perkins, die erste Frau, die in den USA einen

⁴¹¹ Time Magazine: Episcopal Veto, 03.12.1945. Der Artikel berichtet auch, dass die Söhne Roosevelts die Familientradition fortsetzten und sich in dem Laiengremium von St. James engagierten. „Kirchenrat“ scheint hier die angemessenste Übersetzung der episkopalianischen Einrichtung der „Vestry“ (wörtlich: „Sakristei“) zu sein; der Titel „Church Warden“ wird als „Kirchenvorsteher“ ins Deutsche übertragen.

⁴¹² Gustafson/Rosenberg, S. 562.

⁴¹³ Black, S. 48.

⁴¹⁴ Perkins, S. 114.

⁴¹⁵ Zitiert nach: Perkins, S. 117/118.

⁴¹⁶ Ebenda, S. 119.

Ministerposten ausfüllte, erinnert sich: *Catholic, Protestant, and Jew alike were comprehensible to him, and their religious aspirations seemed natural and much the same as his own.*⁴¹⁷ Seine persönliche Sekretärin Grace Tully bestätigt, ihr Chef habe *profound respect for religious piety in any form* gehabt.⁴¹⁸

Die Biografen sind sich in dem Urteil einig, dass Roosevelt ein Mann einfachen, aber tiefen Glaubens war, oder in den Worten seiner Ehefrau: *a very simple Christian*⁴¹⁹. Er glaubte an Gott, den Schöpfer der Welt, der über die irdischen Dinge wacht und ein gutes Leben mit Unsterblichkeit belohnt. Persönliche Schicksalsschläge wie die Erkrankung an Kinderlähmung, die ihn mit nicht einmal vierzig Jahren in den Rollstuhl zwang, und der frühe Verlust eines Kindes fochten seine Überzeugung nicht an. Einen „optimistischen Fatalisten“ nennt ihn sein Biograf Kenneth S. Davis: *Whatever happened that was against his wish or will, yet beyond his power to change (...) was accepted by him by without protest or complaint as the will of God.*⁴²⁰ Konservative theologische Ideen wie die Erbsünde waren mit dem liberalen Fortschrittsglauben Roosevelts völlig unvereinbar.⁴²¹

Roosevelt, der auch im Allgemeinen nicht im Ruf ausgeprägter Intellektualität und Wissbegierde stand, interessierte sich kaum für theologische Fragen oder philosophische Konzepte.⁴²² Als ihn Eleanor einmal zu einer Stellungnahme über die wörtliche Wahrheit der Bibel drängte, sagte er: *I never really thought much about it. I think it is just as well not to think about things like that too much.*⁴²³ Roosevelt schätzte die Bibel als ein einzigartiges *system of ethics, of moral and religious principles* und empfahl *its thoughtful and reverent reading to all our people.*⁴²⁴ Er selbst verfügte über ein beachtliches Repertoire von Zitaten aus der Heiligen Schrift, aber eher nicht über eine umfassende und tiefgründige Kenntnis. Gegen Ende seines Lebens beschäftigte sich Roosevelt zumindest mit dem Werk des dänischen Theologen Sören Kierkegaard, auf das er 1944 eher zufällig durch die Empfehlung eines Gastes im Weißen Haus gestoßen war. Kierkegaard machte in den Augen Roosevelts die Degeneration des modernen Menschen zum Objekt und damit die Existenz faschistischer Grausamkeit nachvollziehbar: *Kierkegaard explains the Nazis to me as nothing else ever has. I have never been able to make out why people who*

⁴¹⁷ Perkins, S. 115.

⁴¹⁸ Tully, Grace: F. D. R., My Boss, Chicago 1949, S. 181.

⁴¹⁹ Perkins, S. 115.

⁴²⁰ Davis, Kenneth S.: FDR. The Beckoning of Destiny 1882-1928, New York 1972, S. 200.

⁴²¹ Zum Weltbild Roosevelts siehe: Greer, Thomas: What Roosevelt Thought, East Lansing/MI, S. 6-11.

⁴²² Siehe etwa: Burns, James MacGregor: Roosevelt: The Lion and the Fox, London 1956, S. 237.

⁴²³ Zitiert nach: Davis, S. 201.

⁴²⁴ Zitiert nach: Smith, Faith and the Presidency, S. 197.

*are obviously human beings could behave like that. They are human, yet they behave like demons.*⁴²⁵

Obwohl religiöse Elemente eine beachtliche Rolle in seiner Rhetorik spielten, fiel Roosevelt seinen Zeitgenossen nicht durch besondere persönliche Religiosität auf. Er fiel im Vergleich mit seinen Vorgängern sogar eher ab. Das „Time Magazine“ schrieb 1939: *Franklin D. Roosevelt is an Episcopal churchwarden and an occasional worshipper, but he has never been so prone to invoke his Maker as were Calvin Coolidge and Warren G. Harding. To many devout churchmen he appeared to have the failings of most modern political liberals — a secular conception of political morality, an indifference about religion's place in the modern state.*⁴²⁶ Diese öffentliche Wahrnehmung, ist sicher auch auf die Tatsache zurückzuführen, dass Roosevelt für seinen bisweilen rücksichtslosen Opportunismus berüchtigt und überdies recht unverhohlenen weltlichen Freuden zugetan war. Er trank und pokerte gerne, die Zigarette wurde sogar zu einer Art Markenzeichen. Vor allem aber betrog er seine Frau wohl über Jahrzehnte mit deren eigener Assistentin.⁴²⁷ Nichts von dem scheint – zumal aus der Perspektive seiner Zeitgenossen – mit einer disziplinierten christlichen Lebensführung in Einklang zu bringen. Dennoch kann es kaum Zweifel daran geben, dass Roosevelts Glaube echt und ein moralischer Leitfaden für ihn war: weniger im Privatleben freilich, sondern vielmehr in den großen politischen Herausforderungen seiner Präsidentschaft.

VI.1.2 Religion in der Politik: Die religiöse Dimension des „New Deal“

Roosevelt übersetzte seine persönliche Überzeugung, dass der Glaube an Gott für jeden Menschen von Gewinn sei, auch in politische Forderungen. In seiner Ankündigung des Lend and Lease Act vor dem Kongress benannte Roosevelt im Januar 1941 jene berühmt gewordenen „Vier Freiheiten“, die er in einer künftigen Weltordnung für unerlässlich hielt. Die Freiheit der Religionsausübung stellte er auf eine Stufe mit der Freiheit von Not, der Freiheit von Furcht und der Freiheit der Meinungsäußerung. Frances Perkins berichtet, dass es Roosevelt ein besonderes Anliegen war, die Religionsfreiheit auch in den Nachkriegszielen der Atlantik-Charta festzuschreiben. Sie vergisst aber festzuhalten, dass ihm dies nicht gelang.⁴²⁸

⁴²⁵ Zitiert nach: Perkins, S. 120.

⁴²⁶ Time Magazine: Religion and Democracy, 16.01.1939.

⁴²⁷ Zu Roosevelts Untreue Siehe: Ward, Geoffrey C.: A First-Class Temperament. The Emergence of Franklin Roosevelt, New York 1989, S. 362-357, 587. Zu seinen charakterlichen Fehlern: Davis, Kenneth S.: FDR as a Biographer's Problem, in: American Scholar V, Winter 1983-84, S. 101.

⁴²⁸ Perkins, S. 116.

Immerhin konnte er 1944 die Erwähnung der Forderung in der Erklärung der Konferenz von Dumbarton Oaks durchsetzen, die später als Ausgangsbasis für die Charta der Vereinten Nationen diente.⁴²⁹ Schon zu Beginn seiner Amtszeit hatte sich die Bedeutung, die Roosevelt der Religionsfreiheit zumaß, in den Verhandlungen über die diplomatische Anerkennung Russlands durch die USA gezeigt. Der Präsident hatte darauf bestanden, die russische Garantie religiöser Toleranz zur Bedingung für die Anerkennung zu machen.⁴³⁰ Winston Churchill soll ob Roosevelts Einsatz für das Prinzip der Religionsfreiheit scherzhaft bemerkt haben, er würde Roosevelt als Erzbischof von Canterbury vorschlagen, wenn dieser jemals einen neuen Job benötige.⁴³¹

Roosevelts Respekt für religiösen Pluralismus drückte sich auch darin aus, dass Juden und speziell Katholiken in seiner Präsidentschaft zu bis dahin ungekanntem Einfluss kamen. Es war Roosevelt, der die bis heute gängige Praxis etablierte, bei der Amtseinführung des Präsidenten sowohl einen protestantischen als auch einen katholischen Geistlichen ein Gebet sprechen zu lassen.⁴³² Bereits 1924 und 1928 unterstützte Roosevelt Al Smith, den ersten katholischen Präsidentschaftskandidaten der amerikanischen Geschichte, nach Kräften. Die religiöse Bigotterie, mit der viele Protestanten Smith Abhängigkeit vom Vatikan unterstellten und die Fähigkeit zu freien politischen Entscheidungen absprachen, verurteilte er vehement.⁴³³ Vor Roosevelts Amtsantritt als Präsident hatten insgesamt nur vier Katholiken als Bundesminister gedient; seinem ersten Kabinett gehörten gleich zwei an, Postminister James Farley und Justizminister T. J. Walsh. Auch der Anteil an Katholiken auf Richterposten erhöhte sich deutlich: Während unter den republikanischen Administrationen der zwanziger Jahre nur bei einer von 25 Justizernennungen ein Katholik berücksichtigt wurde, war das unter Roosevelt bei mehr als einem Viertel der Ernennungen der Fall.⁴³⁴ Der Präsident versuchte sogar, auf Bischofsberufungen der katholischen Kirche einzuwirken.⁴³⁵

Roosevelts Nähe zum Katholizismus lag wohl hauptsächlich in der Kompatibilität seiner „New Deal“-Philosophie mit der katholischen Soziallehre

⁴²⁹ Rosenman, Samuel I.: Working With Roosevelt, New York 1952, S. 316.

⁴³⁰ Ebenda, S. 316.

⁴³¹ Gustafson/Rosenberg, S. 561.

⁴³² Pierard/Linder, S.172.

⁴³³ Moore, Edmund A.: A Catholic Runs for President: The Campaign of 1928, New York 1956, S. 72.

⁴³⁴ Smith, S. 205.

⁴³⁵ Time Magazine: Winning the Kingdom of God, 26.09.1969. Der Artikel führt als Beispiele aus den dreißiger Jahren Roosevelts erfolgreiche Parteinahme für Francis Spellman als Erzbischof von New York und sein erfolgloses Engagement für Bernard James Sheil als Erzbischof von Chicago an.

begründet.⁴³⁶ Wiewohl sich der Präsident zum Kapitalismus als beste Wirtschaftsform bekannte, ging er von einem aktiven, den Markt regulierenden Staat aus. Gleichzeitig sah er genau in der Religion eine Kraft, die Wirtschaftsunternehmen aus freien Stücken zu Selbstdisziplin und zur Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung bewegen könnte.⁴³⁷ Grundsätzlich erkannte der Präsident in den Kirchen, nicht nur der Katholischen, also Verbündete für seine Sozialreformen und das Streben nach einem *more abundant life*.⁴³⁸ Roosevelt meinte, dass sich hinter den materiellen Problemen der Nation wesentlich wichtigere spirituelle Probleme verbargen. Staat und Kirchen müssten deshalb gemeinsam eine *new definition of prosperity* finden, die auf *spiritual and social values rather than on special privilege* basierte.⁴³⁹ Roosevelt wies der Religion eine bedeutende gesellschaftliche Rolle zu, respektierte aber gleichzeitig die institutionelle Trennung von Staat und Kirche:

*In a nation like ours, where church and State are and must remain independent, it is highly important that our churches – using the word in the broadest sense – should feel their responsibility for strengthening those spiritual ideals of worship and service so essential to our highest welfare as a nation.*⁴⁴⁰

Im September 1935 wandte sich Roosevelt in einem Brief an mehr als 120 000 religiöse Würdenträger im ganzen Land und bat sie um ihre Meinung und ihren Rat zu seiner Politik. Die offizielle Auswertung der Antworten ergab eine Zustimmung von 49 Prozent, eine eingeschränkte Zustimmung von 33 Prozent und eine Ablehnung von 18 Prozent. Im Bewusstsein der Öffentlichkeit blieb aber nicht die breite Zustimmung hängen, sondern vor allem die laut vorgetragene Klage einiger Kirchenvertreter, die das Schreiben des Präsidenten für einen durchsichtigen Versuch der Anbiederung hielten.⁴⁴¹

Auch bei einigen anderen Gelegenheiten zog Roosevelt teilweise scharfe Kritik der Religionsgemeinschaften auf sich. Sein harmonisches Verhältnis mit den Katholiken garantierte regelmäßige Konfrontationen mit den Protestanten, beispielsweise als er 1940 als erster amerikanischer Präsident einen persönlichen

⁴³⁶ Die katholische Soziallehre stützt sich zur Schaffung einer gerechten Gesellschaft auf die Prinzipien der Personalität, des Gemeinwohls, der Solidarität und der Subsidiarität. Sie geht wesentlich auf die unter dem Eindruck der Industrialisierung entstandene Enzyklika „Rerum Novarum“ von Papst Leo XIII. zurück. Siehe: Marx, Reinhard/Wulsdorf, Helge: Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder, Paderborn 2002.

⁴³⁷ Der Gedanke, dass Religion kapitalistische Kräfte zügeln kann, scheint bis heute oft in theologischen Diskursen auf. Jüngst unter namentlicher Berufung auf Roosevelt etwa bei: Borsch, Frederick H.: The Common Good and the Invisible Hand: Faith-Based Economy, in: Anglican Theological Review, Vo. 87, No. 1, Winter 2005, S. 5f.

⁴³⁸ Smith, S. 210.

⁴³⁹ Ebenda, S. 211.

⁴⁴⁰ Zitiert nach: Pierard/Linder, S. 174.

⁴⁴¹ Smith, S. 198-203.

Botschafter in den Vatikan entsandte. Mit Papst Pius XII., den er 1936 noch als Kardinal Eugenio Pacelli in Washington kennen gelernt hatte, verband ihn ein guter Draht. Baptisten und Lutheraner bekundeten förmlich ihren Protest und warnten vor der offiziellen Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem katholischen Kirchenstaat.⁴⁴² Vor dem amerikanischen Kriegeseintritt bezogen bemerkenswert viele religiöse Gruppen Stellung gegen Roosevelts indirekte Unterstützung Großbritanniens in der Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Deutschland. Die Herausgeber des „Christian Century“ wehrten sich etwa gegen Roosevelts Darstellung des Krieges als Ringen der demokratischen Christenheit mit einem faschistischen Heidentum. Der Präsident hatte von einem Geheimplan Hitlers berichtet, demzufolge die Nationalsozialisten alle Religion auszulöschen planten: ein *God of Blood and Iron*, warnte Roosevelt, würde an die Stelle des *God of Love and Mercy* treten.⁴⁴³ Den genannten Irritationen zum Trotz kann insgesamt von guten, konfessionelle Schranken überwindenden Beziehungen Roosevelts zu den religiösen Gemeinschaften seines Landes die Rede sein. Wie viele Präsidenten vor ihm schrieb er den Kirchen eine gesellschaftliche Funktion zu. Nur wenige seiner Vorgänger aber definierten diese Funktion so konkret wie er. Roosevelt band die Kirchen in seinen „New Deal“ ein und stellte dieses nur auf den ersten Blick dezidiert technokratische Projekt damit in die große Tradition religiös-sozialer Reformbewegungen in den Vereinigten Staaten.⁴⁴⁴

VI.1.3 Religion in der Rhetorik

Roosevelt gilt heute in erster Linie als politischer Pragmatiker, der vor hohe Hürden gestellt stets zu Kompromissen bereit war.⁴⁴⁵ Es wäre aber falsch, sein Bild auf diesen einen Aspekt zu beschränken. Roosevelt muss auch als Moralist gesehen werden, als christlich motivierter Moralist, um genau zu sein. Diese Seite Roosevelts wird vor allem in seiner Rhetorik zum Kampf gegen Armut und Tyrannei sichtbar. Sein Biograph James MacGregor Burns stellt fest: *probably no American politician has given so many speeches that were essentially sermons rather than statements of policy.*⁴⁴⁶ Roosevelt wird heute übereinstimmend zu den besten Rednern unter den Präsidenten des 20. Jahrhunderts gezählt. Einige seiner Reden, besonders die erste

⁴⁴² Time Magazine: President and Pope, 05.02.1940.

⁴⁴³ Smith, S. 215.

⁴⁴⁴ Offensichtlicher Anknüpfungspunkt ist die protestantisch-liberale Social-Gospel-Bewegung, die von den 1870er Jahren bis zum Ersten Weltkrieg für die Interessen der Arbeiter eintrat.

⁴⁴⁵ Burns, S. 237.

⁴⁴⁶ Ebenda, S. 476.

Inaugurationsrede von 1933, zählen zu den glänzendsten Dokumenten amerikanischer Politik. Roosevelt nutzte bewusst den technologischen Fortschritt, um möglichst große Teile der Bevölkerung zu erreichen. Seine informellen Radioansprachen, als „fireside chats“ berühmt geworden, stechen ebenso hervor wie die dynamische Inszenierung des in Wahrheit körperlich geschwächten Präsidenten in Nachrichtenfilmen. Roosevelt war auch einer der ersten Präsidenten, der einen straff organisierten Stab von Redenschreibern unterhielt und so immer auf die Produkte einer eigenen Kreativfabrik zurückgreifen konnte.⁴⁴⁷ Die verbreitete Annahme, FDR habe die erste Inaugurationsrede alleine geschrieben, ist ein Mythos. Dennoch ist festzuhalten, dass Roosevelt ein echtes Gespür für Formulierungen besaß, sich weit aktiver als andere Präsidenten in den Prozess des Redenschreibens einschaltete und auch immer wieder zentrale Passagen selbst lieferte.⁴⁴⁸ Roosevelts vier Inaugurationsreden stellen schon allein aufgrund ihrer hohen Zahl eine repräsentative Grundlage für die Analyse seiner Rhetorik dar. Die ersten beiden stehen im Zeichen der Großen Depression, die letzten beiden unter dem Eindruck des Zweiten Weltkriegs. In jedem Fall sind religiöse Motive stilbildend.

Erste Inaugurationsrede 1933: *The Money Changers of the Temple*

Die erste Amtseinführungsrede Roosevelts, gehalten am 4. März 1933, nimmt in der quantitativen Auswertung der religiösen Elemente in allen Kategorien hintere Plätze ein. Die Statistik täuscht: Qualitativ betrachtet handelt es sich um eine Rede mit eindeutig religiösem Unterton. Roosevelt bemüht sich, ein ungeschöntes Bild von der Lage des Landes auf dem Höhepunkt der Großen Depression zu zeichnen: *This is preeminently the time to speak the truth, the whole truth, frankly and boldly.*⁴⁴⁹ Zur Beschreibung des Elends und des Leids in weiten Teilen des Landes benutzt er auffallend oft Attribute, die biblische Konnotationen haben, in erster Linie die Worte *dark* (zum Beispiel in *dark days* oder *dark hour*) und *stricken*. Dabei macht er deutlich, dass die *common difficulties* der Amerikaner mit der eigenen moralischen Kraft überwunden werden könnten: *They [die Probleme, Anm. d. A.] concern, thank God, only material things.* Roosevelt erinnert an die Gefahren, die die Vorväter

⁴⁴⁷ Siehe etwa: Ryan, Halford R.: Franklin D. Roosevelts Rhetorical Presidency, Westport/CT 1988, S. 1-3.

⁴⁴⁸ Jensen, Robin E.: FDR and Fear Itself. The First Inaugural Address, in: Argumentation and Advocacy, Vol. 40, No. 3, Winter 2004, S. 200f. Ryan ergänzt, dass Roosevelt selbst den Mythos nährte, er habe die erste Inaugurationsrede ganz allein entworfen, in dem er die Ursprungsfassung des Columbia-Professors Raymond Moley einfach Wort für Wort abschrieb. Moley verbrannte seinen Entwurf mit den Worten „This is your speech now“. Die erste Version existiert deshalb heute nur in Roosevelts eigener Handschrift. Ryan: S. 76/77.

⁴⁴⁹ <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/froos1.htm>. Auf weitere Fußnoten zur Rede wird – auch bei den anderen Inaugurationsreden – verzichtet.

bewältigten, weil diese *believed and were not afraid*. Sein heute legendärer Zuspruch von Mut an die Amerikaner lautet: *the only thing we have to fear is fear itself*.

Roosevelt hütet sich davor, seine Landsleute selbst für die Probleme des Landes verantwortlich zu machen. Die Anfang der dreißiger Jahre populäre Auffassung, dass die Große Depression eine göttliche Strafe für die Sünden der Nation darstellt⁴⁵⁰, lehnt er energisch ab: *We are stricken by no plague of locusts*. Allein: Die bloße Erwähnung des biblischen Motivs von der Heuschreckenplage, mit der Jahwe den ägyptischen Pharao und dessen Land bestrafte, weil er das Volk des Moses nicht ziehen ließ, beschwört vor dem geistigen Auge der Zuhörer biblische Bilder für die Große Depression herauf. Roosevelt führt sogar einen konkreten Beleg dafür an, dass Gott die Amerikaner nicht bestraft, nämlich den anhaltenden Reichtum der Natur: *Nature still offers her bounty and human efforts have multiplied it*. Die Schuld für die Misere sucht Roosevelt an anderer Stelle, und hier tritt zum ersten Mal das religiös verpackte Hauptmotiv der Rede auf. Halford P. Ryan, der die umfassendste Untersuchung von Roosevelts Rhetorik vorlegte, spricht von der *scapegoat technique* als bestimmendem Strukturelement der Rede.⁴⁵¹ Die Idee des Sündenbocks geht auf eine jüdische Tradition zurück, nach der die Menschen ihre Sünden auf dem Haupt eines Bocks ablegen konnten, bevor dieser in die Wildnis entlassen wurde und die Verfehlungen mit sich nahm. Auf ähnliche Weise kann Roosevelt die große Mehrheit der Amerikaner von Schuld freisprechen. Zum Sündenbock im Kontext der Großen Depression erklärt Roosevelt die Finanzelite des Landes, die Bankiers und Börsenmakler, die er unter dem der Bibel entlehnten Schimpfnamen *the money changers of the temple* zusammenfasst – hier ist Roosevelt mit seiner Krisenrhetorik ein kraftvolles Vorbild für die Politiker unserer Tage und ihre Aufarbeitung der im Herbst 2008 ausgebrochenen Weltfinanzkrise. Der Präsident spielt auf die Geschichte von der Vertreibung aus dem Tempel an, in der Jesus die frevelnden Händler und Geldwechsler aus dem Haus Gottes jagt.⁴⁵² Den Vorwurf, die Geldwechsler hätten getrieben von Profitgier das Gemeinwohl aus den Augen verloren, präsentiert Roosevelt mit Anklängen aus dem Buch der Sprichwörter im Alten Testament: *They know only the rules of a generation of self-seekers. They have no vision, and when there is no vision the people perish*. Doch Roosevelt beruhigt seine Landsleute, denn die *money changers* seien bereits

⁴⁵⁰ Isetti, Ronald: The Moneychangers of the Temple: FDR, American Civil Religion, and the New Deal, in: *Presidential Studies Quarterly*, Vol. 26, No. 3, Summer 1996, S. 679.

⁴⁵¹ Ryan: Roosevelt, S. 79.

⁴⁵² Roosevelts Redenschreiber Raymond Moley vermerkte in seinem Tagebuch, dass das Motiv der *moneychangers* auf eine Idee des Präsidenten selbst zurückgeht. Siehe: Isetti, S. 679.

vertrieben: *The money changers have fled from their high seats in the temple of our civilization. We may now restore that temple to the ancient truths.* Roosevelt gelingt es so, sich zumindest indirekt als Retter der Nation darzustellen: schließlich scheinen die Geldwechsler im Angesicht seiner Wahl zum Präsidenten aus dem Tempel geflohen zu sein. Die *ancient truths* definiert er – grob gesprochen – als die Bereitschaft der Amerikaner, *social values* höher zu schätzen als *monetary profit*.

Um die Bürger von der Notwendigkeit einer moralischen Umkehr zu überzeugen, bedient sich Roosevelt mehrerer zivilreligiöser Motive. Er unterstreicht das Ausmaß der gegenwärtigen Krise, er beruft sich sowohl auf die Vorväter als auch auf die Verfassung, und er fordert Einheit und Opferbereitschaft: (...) *the larger purposes will bind upon us all as a sacred obligation with a unity of duty hitherto evoked only in time of armed strife.* Roosevelt bekräftigt an mehreren Stellen nochmals seine Überzeugung, dass der Schlüssel zur Heilung des Landes die Besinnung auf den *American spirit of the pioneer* sei. Er schließt die Rede mit einem kurzen Gebet, in dem er den Segen Gottes für die Nation und sich selbst erbittet: *In this dedication of a Nation we humbly ask the blessing of God. May He protect each and every one of us. May He guide me in the days to come.* Die zentrale Botschaft von Roosevelts erster Inaugurationsrede ist eine weltliche, nämlich der Appell an seine Landsleute, vom Profitstreben abzuweichen und stattdessen Solidarität mit dem Nächsten zu zeigen. Das eindringliche Bild, das der Präsident für diesen Appell wählt, ist indes ein religiöses. Die Vertreibung aus dem Tempel ist das Hauptmotiv der Rede, und es kleidet diese in ihrer Gesamtheit in ein religiöses Gewand. In ihrem anklagenden Ton und ihrer Aufforderung zur Rückbesinnung auf alte Werte gleicht die Rede einer Jeremiade, bricht dann aber dieses Muster, indem sie den Vorwurf der Verkommenheit nicht an das ganze Volk, sondern nur an eine kleine Gruppe richtet. Insofern vereint Roosevelt in seiner zivilreligiösen Predigt prophetische und priesterliche Elemente.

Zweite Inaugurationsrede 1937: *Shall We Call This the Promised Land?*

Als Roosevelt am 20. Januar 1937 zum zweiten Mal den Amtseid ablegt, ist der Nachhall der Großen Depression noch zu spüren, die schlimmste Krise aber bereits bewältigt. Der Präsident nutzt seine zweite Inauguration daher, um Rückschau zu halten auf das Geleistete. Dabei knüpft er direkt an das religiöse Hauptmotiv seiner Rede an gleicher Stelle vor vier Jahren an, die Vertreibung der Geldwechsler aus dem Tempel:

*We of the Republic pledged ourselves to drive from the temple of our ancient faith those who had profaned it; to end by action, tireless and unafraid, the stagnation and despair of that day. We did those first things first.*⁴⁵³

Dann aber wendet sich Roosevelt schon den Aufgaben zu, die zwar begonnen, aber noch nicht vollendet sind. Dafür bedient er sich einmal mehr eines biblischen Motivs: *Our covenant with ourselves did not stop there*. Die Bündnis-Idee kann als eines von zwei religiösen Hauptmotiven der zweiten Inaugurationsrede gelten. Das aktuelle Bündnis der Amerikaner beinhaltet laut Roosevelt nicht nur die gemeinschaftliche Lösung der drängendsten Probleme, sondern darüber hinaus auch die Schaffung einer sozial gerechten und dauerhaften Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung: *Instinctively we recognized a deeper need--the need to find through government the instrument of our united purpose to solve for the individual the ever-rising problems of a complex civilization*. Roosevelt beschreibt ohne Euphemismen, wie weit die Vereinigten Staaten von dieser Vision noch entfernt sind. Der berühmteste Satz der Rede fasst den immer noch jämmerlichen Zustand des Landes in eine griffige, tragende Formulierung: *I see one-third of a nation ill-housed, ill-clad, ill-nourished*. Angesichts dieser Situation führt Roosevelt das zweite religiöse Hauptmotiv der Rede ein, das Bild vom Exodus: *Shall we pause now and turn our back upon the road that lies ahead? Shall we call this the promised land? Or, shall we continue on our way?* Den Begriff *promised land* ersetzt Roosevelt an anderer Stelle durch die Formel *our happy valley*. Das Exodus-Sujet wird noch verstärkt durch mehrmaligen Verweis auf den Weg, den die Amerikaner bis ins gelobte Land zurücklegen müssen.

Wieder rückt Roosevelt sich selbst an die Spitze dieses amerikanischen Aufbruchs, wenn man so will in die Rolle eines amerikanischen Moses: *I assume the solemn obligation of leading the American people forward along the road over which they have chosen to advance*. In seiner Schlussformel wird diese Selbstdefinition als Retter des Landes nochmals unterstrichen: (...) *I shall do my utmost to speak their purpose and to do their will, seeking Divine guidance to help us each and every one to give light to them that sit in darkness and to guide our feet into the way of peace*. Die Formulierung *to give light to them that sit in the darkness* übernimmt Roosevelt aus dem Lukas-Evangelium, wo der Vater Johannes des Täufers mit diesen Worten das Nahen des Herrn ankündigt. Gleichzeitig ist dieses Ende auch ein sehr effektvoller Einsatz der Licht-Dunkel-Metapher. Roosevelts zweite Inaugurationsrede ist ein Musterbeispiel für eine dezidiert christlich geprägte zivilreligiöse Rhetorik. Mit

⁴⁵³ <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/froos2.htm>.

dem *covenant* und dem *promised land* reichen beide zentrale Bilder der Rede bis in die puritanische Tradition zurück. Bemerkenswert ist das vor allem, weil Roosevelt die wirtschaftlich-nüchternen Inhalte der Rede auch leicht in säkulare Zivilreligionsformeln hätte fassen können. Es war im übrigen nach Aussage seines engen Mitarbeiters und Redenschreibers Leonard Rosenman der Präsident selbst, der das Exodus-Motiv in den Entstehungsprozess der Rede einbrachte.⁴⁵⁴

Dritte Inaugurationsrede 1941: *The Faith of America*

Die dritte Inaugurationsrede Roosevelts vom 20. Januar 1941 wird gemeinhin als seine schwächste bezeichnet.⁴⁵⁵ Im Gegensatz zu den Reden von 1933 und 1937, die sich der Großen Depression annahmen, fehlt ihr ein konkretes Thema als Gravitationszentrum. Die Vereinigten Staaten waren noch nicht in den Zweiten Weltkrieg eingetreten und innenpolitisch zerrissen zwischen Isolationisten und Interventionisten. Roosevelt selbst zählte zu letzterer Gruppe, musste es in seiner Amtseinführungsrede aber vermeiden, zu konkret Position zu beziehen. Es gibt also keine Solidaritätsbekundung für Großbritannien oder Frankreich, und auch keine namentliche Verurteilung der Aggression durch das nationalsozialistische Deutschland. Ergebnis ist eine eher unspezifische und konventionelle Rhetorik – konventionell auch in ihrem Gebrauch der Zivilreligion. Roosevelt zeichnet in bemüht allgemeinen Worten das Bild einer Welt, in der Tyrannei die Demokratie bedroht: *There are men who believe that (...) tyranny and slavery have become the surging wave of the future--and that freedom is an ebbing tide.*⁴⁵⁶ Die USA als Musterdemokratie seien jedoch der Beweis, dass die Macht der Freiheit ungebrochen ist: *But we Americans know that this is not true.* Die Bewältigung der Großen Depression habe die Stärke der Demokratie einmal mehr unterstrichen. Roosevelt nimmt hier das Motiv des amerikanischen Experiments auf: der Erfolg der Demokratie in Amerika bestimmt den Erfolg der Demokratie in der ganzen Welt. Diese Verantwortung zu tragen sei das *destiny* der Nation. Um die Unbeugsamkeit der amerikanischen Demokratie zu begründen, führt Roosevelt den zentralen Begriff der Rede ein. Eine Nation bestehe wie eine Person aus *body* und *mind*, der bedeutsamste Teil sei aber ein dritter:

And a nation, like a person, has something deeper, something more permanent, something larger than the sum of all its parts. (...) It is a thing for which we find it difficult - even impossible - to hit upon a single, simple word. And yet we all understand what it is – the spirit – the faith of America.

⁴⁵⁴ Rosenman, S. 142.

⁴⁵⁵ Ryan, S. 91.

⁴⁵⁶ <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/froos3.htm>.

Der *faith of America* sei zwingend nötig, um das von George Washington so genannte *sacred fire of liberty* im Angesicht größter Gefahr am Brennen zu halten: In *the face of great perils never before encountered, our strong purpose is to protect and to perpetuate the integrity of democracy. For this we muster the spirit of America, and the faith of America*. Allerdings ist die Kombination des militärisch klingenden Verbs *muster* mit dem edlen Begriff *faith* etwas gewöhnungsbedürftig und mindert die zivilreligiöse Kraft der Passage. Am Ende macht Roosevelt deutlich, dass das amerikanische Experiment tatsächlich von Gott begleitet wird: *As Americans, we go forward, in the service of our country, by the will of God*. Wie genau dieser Weg nach vorne aussehen soll, wird nicht erläutert. Auch hier tritt die gewisse Unschärfe zu Tage, die der Rede eigen ist.

Mit seiner dritten Inaugurationsrede bestätigt Roosevelt nur eingeschränkt seine Neigung zur Christlichen Zivilreligion, da er diesmal biblischen Motiven keine zentrale Rolle gibt und Gott selbst erst in der letzten Zeile erwähnt. Stattdessen steht der klassisch-abstrakte Begriff eines „amerikanischen Glaubens“ im Mittelpunkt, der durch zahlreiche Bezüge auf die Geschichte und Verfassung untermauert wird. Die Erinnerung an große Vorväter (Washington, Lincoln) und an heilige Dokumente der amerikanischen Demokratie (zum Beispiel Mayflower Compact oder Unabhängigkeitserklärung) sowie die beharrliche Wiederholung der Begriffe *faith* und *spirit* sorgen dafür, dass die Rede einen hohen Index an Schlüsselwörtern sowohl säkularer als auch christlicher Natur aufweist. Auffällig ist überdies die schnörkellose Bestimmtheit, mit der Roosevelt die Verbindung zwischen nationalem Auftrag und Gottes Willen hervorhebt.

Vierte Inaugurationsrede 1944: *We Shall Not Fail*

Roosevelts vierte Inaugurationsrede ist auf den ersten Blick in ihrer Kürze frappant; nur George Washingtons Bemerkungen bei seiner zweiten Amtseinführung waren knapper. Der Präsident hielt seine Ansprache am 20. Januar 1945 nicht der Tradition folgend vor Menschenmassen auf den Stufen des Kapitols, sondern in bescheidenerem Rahmen und vor kleinerem Publikum im Weißen Haus. Mit dieser Geste wollte er der Tatsache genüge tun, dass sich die Nation in einem entbehrungsreichen Krieg befand.⁴⁵⁷ Zurückhaltung zeigte Roosevelt auch in Ton und Inhalt: Nüchtern löste er sich von der konkreten Kriegssituation und verlegte sich

⁴⁵⁷ Ryan, S. 97/98.

auf eine fast philosophische Diskussion der Rolle Amerikas in jenem Weltenkampf. In diesem Bestreben erinnert die Rede ein wenig an Lincolns Rede zur Einweihung des Soldatenfriedhofs von Gettysburg, freilich ohne dessen rhetorische Brillanz zu erreichen. Roosevelt spricht von einer *period of supreme test*, in der Amerika einen *service of historic importance*⁴⁵⁸ leisten müsse, nämlich der Demokratie zum Sieg zu verhelfen. Ein Scheitern an dieser Aufgabe schließt FDR aus: *I know that it is America's purpose that we shall not fail*. Bereits alle vorherigen Inaugurationsreden Roosevelts waren in Optimismus getränkt, in der vierten macht er die Zuversicht gar zur Hauptaussage, die ihre vielleicht schönste Illustration in den Worten seines Schuldirektors Endicott Peabody findet: „*The great fact to remember is that the trend of civilization itself is forever upward; that a line drawn through the middle of the peaks and the valleys of the centuries always has an upward trend.*” Roosevelts Optimismus ist zweifellos religiös fundiert. Der letzte Abschnitt der Rede behandelt allein die Gewissheit, dass die Amerikaner Gottes Werk auf Erden erfüllen:

The Almighty God has blessed our land in many ways. He has given our people stout hearts and strong arms with which to strike mighty blows for freedom and truth. He has given to our country a faith which has become the hope of all peoples in an anguished world. So we pray to Him now for the vision to see our way clearly--to see the way that leads to a better life for ourselves and for all our fellow men--to the achievement of His will to peace on earth.

Diese Formulierung kann als Destillat der sehr direkten Zivilreligion Roosevelts gelesen werden. Ohne Umschweife erklärt er Amerika im Namen Gottes zur Hoffnung der Welt. Aufgrund der Kürze der Rede sticht diese Konzentration zivilreligiöser Substanz umso mehr ins Auge – und garantiert einen Spitzenrang unter allen Inaugurationsansprachen in der quantitativen Analyse. Bemerkenswert ist außerdem die internationale Perspektive der Rede: *We have learned to be citizens of the world, members of the human community*. Die Überzeugung von der Ausnahmestellung Amerikas wird durch die Anerkennung internationaler Interdependenz ein wenig abgefedert.

Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil

Schon wenige Stichproben zeigen, dass Roosevelt seine religiöse Rhetorik in Bezug auf die Große Depression und den Zweiten Weltkrieg nicht auf seine Amtseinführungen beschränkte. Zumindest trifft das auf Reden zu, die sich an das ganze Volk wenden; Ansprachen vor Fachpublikum oder generell zu spezifischen politischen Themen weisen freilich eine geringere Quote religiöser

⁴⁵⁸ <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/froos4.htm>.

Elemente auf.⁴⁵⁹ Leonard Rosenman erklärt in seinen Erinnerungen Roosevelts Neigung zu religiöser Sprache mit ehrlicher Bewegtheit: *Roosevelt felt a veneration for his creator that expressed itself often. It was this feeling that made him ask for special church services on particular occasions (...). He was deeply moved during these services (...). His references to God, so frequent in his speeches, came naturally to him; they were prompted by the same feeling.*⁴⁶⁰ In seinen Reden zur Großen Depression schloss Roosevelt regelmäßig an die biblischen Bilder seiner Inaugurationsreden an. In einer Wahlkampfreden in New York entwickelte er das Motiv der *money changers* biblisch fort und beschimpfte die *forces of selfishness and of lust for power*, die dem Land *nine mocking years with the golden calf and three long years of the scourge* beschert hätten. Doch den Geldwechslern, beruhigte er seine Zuhörer unter Anspielung auf das Lukas-Evangelium, werde die Stirn geboten: *Your government is still on the same side of the street with the Good Samaritan and not with those who pass by on the other side.*⁴⁶¹

Während des Krieges griff Roosevelt zur Versicherung und Ermunterung seiner Landsleute eklatant häufig auf Gebete zurück. Nach dem japanischen Angriff auf den amerikanischen Marinestützpunkt in Pearl Harbour am 6. Dezember 1941 erklärte er den Neujahrstag 1942 zu einem *day of prayer for divine guidance*. Ähnliche Gebetstage rief er auch an Erntedank 1943 und Neujahr 1943 aus.⁴⁶² Am bekanntesten und aussagekräftigsten ist aber sicher das Gebet, mit dem er am 6. Juni 1944 die alliierte Landung in der Normandie ankündigte:

Almighty God: Our sons, pride of our nation, this day have set upon a mighty endeavor, a struggle to preserve our republic, our religion, and our civilization, and to set free a suffering humanity. Lead them straight and true; give strength to their arms, stoutness to their hearts, steadfastness in their faith. They will need Thy blessings. (...) by Thy grace, and by the righteousness of our cause, our sons will triumph. (...) help us, Almighty God, to rededicate ourselves in renewed faith in Thee in this hour of great sacrifice. (...) I ask that our people devote themselves in a continuance of prayer. As we rise to each new day, and again when each day is spent, let words of prayer be on our lips invoking Thy help to our efforts. (...)
And, O Lord, give us faith. Give us faith in Thee; faith in our sons; faith in each other; faith in our united crusade. (...) With Thy blessing, we shall prevail over the unholy forces of our enemy. Help us conquer the apostles of greed and racial arrogancies. Lead us to the saving of our country, and with our sister nations into a world unity that will spell a sure peace – a peace invulnerable to the schemings of unworthy men. And a peace that will let all of men live in freedom, reaping the just rewards of their honest toil.
Thy will be done, Almighty God. Amen.

⁴⁵⁹ Vgl. das Urteil von Isetti, S. 680.

⁴⁶⁰ Rosenman, S. 433.

⁴⁶¹ Address at Madison Square Garden, New York, 31.10.1936 (PPPUS). Die biblische Geschichte des guten Samariters benutzt auch George W. Bush in seiner ersten Inaugurationsrede.

⁴⁶² Pierard/Linder, S. 181.

Das Faktum, dass Roosevelt ausgerechnet ein Gebet anstelle einer normalen Rede für das beste Mittel erachtet, um die Nation auf die mögliche Entscheidungsschlacht des Krieges einzuschwören, ist ein deutlicher Beweis für Roosevelts Überzeugung von der immensen Kraft der Religion. Das Gebet zum D-Day belegt in seiner allgemeinen Religiosität weiter, dass FDR nicht nur Protestanten ansprach, sondern das gesamte judäo-christliche Spektrum. Am bemerkenswertesten ist aber: Roosevelt zögerte nicht, das Wort „Kreuzzug“ zu verwenden und sich auf eine Konfrontation von Glauben und Unglauben zu berufen. Die Freimütigkeit, mit der er Frömmigkeit zur Bedingung für den Sieg im Krieg erhob, sucht ihresgleichen. Es gibt bei ihm zahlreiche Beispiele für die Herstellung dieser Verbindung. Ein besonders prägnantes findet sich in seiner Rede zur Lage der Nation 1942: *The world is too small to provide adequate living room for both Hitler and God.*⁴⁶³

VI.1.4 Einordnung

Franklin D. Roosevelt war ein Mann einfachen, aber ernsthaften Glaubens. Aufgrund seines Desinteresses an der Kirchendoktrin und seines streitbaren privaten Lebenswandels kann er nicht als besonders religiöse Person bezeichnet werden. Die moralische Sicherheit, die er aus dem Glauben zog, hatte allerdings enormen Einfluss auf seine Politik und Rhetorik. Neben seinem Einsatz für Religionsfreiheit tat sich Roosevelt vor allem durch die religiöse Aufladung des „New Deal“ hervor, für den er eng mit den amerikanischen Kirchen zusammenarbeitete. Dabei machte er keine Unterschiede zwischen den Konfessionen und Denominationen. Der Bruch mit dem durch Woodrow Wilson zementierten protestantischen Monopol kennzeichnet auch seine Interpretation der Zivilreligion. Obwohl Roosevelt in der quantitativen Auswertung der Inaugurationsreden durchweg nur mittlere Ränge belegt, war er insgesamt ein Präsident, der die Zivilreligion bisweilen virtuos einzusetzen verstand. Speziell die biblischen Motive der Vertreibung aus dem Tempel und des Exodus in den ersten beiden Amteinsführungsreden erzeugen intensive metaphorische Botschaften, die unter den anderen von dieser Arbeit analysierten Präsidenten unerreicht sind und ihn als klaren Vertreter der Christlichen Zivilreligion ausweisen. Mit wenigen, dafür direkten und geschickt platzierten Religionsbezügen gibt Roosevelt ganzen Reden ein religiöses Erscheinungsbild. Sein individueller Beitrag zur amerikanischen Zivilreligion ist dabei die Begründung des Wohlfahrtsstaates aus dem Geist der Bibel, also eine distinktiv liberale Verwendung der Zivilreligion.

⁴⁶³ State of the Union Address, 06.01.1942 (PPPUS).

Fortschrittsorientierter Liberalismus und christliche Tugend gehen bei Roosevelt Hand in Hand.

In seiner Rhetorik in Bezug auf dem Zweiten Weltkrieg offenbart sich eine Trennung von Gut und Böse entlang der Linien von Glauben und Unglauben. Roosevelt zeigt keinerlei Scheu, das Werk Amerikas auf Erden mit dem Werk Gottes zu identifizieren. Bester Beleg dafür ist sein Gebet zur Ankündigung der Landung in der Normandie. Sich selbst macht er stets ohne Umschweife zur Führungsfigur von Amerikas Streben nach Demokratie für die Welt: Besonders in der ersten und zweiten Rede erbittet Roosevelt die *divine guidance* in erster Linie für sich selbst. Obwohl er auch immer wieder als mahnender Prophet auftritt, spricht die Sicherheit, mit der er Amerika auf Gottes Seite verortet, für eine Einordnung Roosevelt als Vertreter der Selbstherrlichen Zivilreligion.

VI.2 Harry S. Truman

Baptist (Mainline), 33. Präsident der Vereinigten Staaten 1945-1953

Boys, if you ever pray, pray for me now.

Harry S. Truman, Bemerkung zu Journalisten am Tag seines Amtsantritts⁴⁶⁴

Harry S. Truman war seinem Selbstverständnis nach ein kleiner Mann. Im Weißen Haus folgte er einem Giganten, dessen Schatten er nie ganz entrinnen konnte. Die Werdegänge Roosevelts und seines Nachfolgers hätten verschiedener kaum sein können: Hier der Patrizier von der Ostküste, ausgebildet an den besten Schulen und Universitäten des Landes, der materielle Not nie kannte. Dort der Sohn des Mittleren Westens, ein Autodidakt, der nie eine höhere Schule besuchte und über Jahrzehnte geschäftliche Schulden abstotterte. Auch in seiner Persönlichkeit war Truman ein Gegenentwurf zum charismatischen FDR, eine eher spröde Natur, fest verhaftet in den Konventionen seiner kleinbürgerlichen Herkunft. Truman mochte durch den Tod Roosevelts eher zufällig ins Amt gekommen sein, doch er wurde alles andere als ein Übergangspräsident. Seine Entscheidungen prägten Weltgeschichte: der Befehl zum Abwurf der Atombomben auf Japan beendete den Zweiten Weltkrieg; der Marshall-Plan sicherte Wiederaufbau und Gedeihen des zerstörten Westeuropas; die von Truman-Doktrin, Containment-Strategie und Nato-Gründung bestimmte Politik der Konfrontation mit der Sowjetunion gipfelte im Korea-Krieg und stellte die Weichen für den fast ein halbes Jahrhundert währenden Kalten Krieg. Innenpolitisch führte Truman Roosevelts sozialliberale Reformpolitik fort und unternahm vorsichtige, aber bedeutende Schritte auf dem Feld der Bürgerrechte.⁴⁶⁵ Dennoch war Truman nie ein besonders beliebter Präsident; sein Wahlsieg 1948 über den republikanischen Herausforderer Thomas Dewey kam einer Sensation gleich. Truman regierte in einer von Senator McCarthys anti-kommunistischer Hexenjagd erschütterten Phase politischer Hysterie, der er nie Herr wurde. Der Ungemach durch den Korea-Krieg ließ seine Zustimmungsrate Ende 1951 auf 23 Prozent sinken – ein Negativrekord, den nicht einmal Richard Nixon auf dem Höhepunkt der Watergate-

⁴⁶⁴ Zitiert nach: Greenstein, Fred I.: The Presidential Difference. Leadership Style from FDR to George W. Bush, Princeton 2004, S. 27.

⁴⁶⁵ Eine Bilanz der Präsidentschaft Trumans bietet etwa: Schäfer, Peter (Hrsg.): Die Präsidenten der USA in Lebensbildern. Von George Washington bis George W. Bush, Köln 2005, S. 274-283.

Affäre unterbot.⁴⁶⁶ 1952 verzichtete er konsequenterweise auf eine nochmalige Bewerbung um das Präsidentenamt. Heute wird Harry S. Truman weit positiver bewertet, als es bei seinem Scheiden aus dem Oval Office absehbar war. Während seine Standfestigkeit gegenüber dem Kommunismus und sein liberales innenpolitisches Programm insgesamt gebilligt werden, sind es vor allem seine Integrität und Volksnähe, die ihn zu einem Vorbild machen. Gerald Ford und Bill Clinton ließen bei ihrem Einzug ins Weiße Haus nicht umsonst ausgerechnet das Porträt Trumans an prominenter Stelle im Oval Office anbringen.⁴⁶⁷

VI.2.1 Persönlicher Glaube: Der stille Baptist

Ein wichtiger Schlüssel zu Trumans viel gerühmter Charakterstärke scheint seine Religion zu sein. Truman wurde am 8. Mai 1884 in Lamar im Bundesstaat Missouri in einer baptistischen Farmerfamilie geboren. Als die Trumans 1890 ins nicht weit entfernte Independence zogen, besuchten sie allerdings eine presbyterianische Kirche, weil diese dem Haus der Familie am nächsten war. Truman berichtet in seiner Autobiografie, dass seiner Mutter besonders an der Teilnahme ihrer Kinder an der Sunday School gelegen war: *We went regularly and learned all the good stories of the Old and New testaments.*⁴⁶⁸ Der junge Harry entwickelte sogar eine weitergehende Faszination für die Bibel:

*By the time I was twelve I'd read the whole book through twice and knew a lot of stories in it which were not particularly stressed in Sunday School – for instance, the final ending of old man Lot's march out of Sodom and David's terrible treatment of Uriah. But the greatest impression I received was the system of morals taught by Moses in the twentieth chapter of Exodus and the Sermon on the Mount.*⁴⁶⁹

Trumans Vertrautheit mit der Heiligen Schrift und seine Fähigkeit, zu jeder Gelegenheit passend aus ihr zu zitieren, wurde später während seiner Präsidentschaft von vielen Beobachtern als außergewöhnlich vermerkt.⁴⁷⁰ Der Journalist William Hillman zum Beispiel, der gemeinsam mit dem Präsidenten eine

⁴⁶⁶ Schäfer, S. 281.

⁴⁶⁷ Detailgetreue Nachbildungen der individuellen Ausstattung des Oval Office unter Ford und Clinton sind in den jeweiligen Presidential Museums in Grand Rapids/Michigan und Little Rock/Arkansas zu bewundern.

⁴⁶⁸ Truman, Harry S.: *The Autobiography of Harry S. Truman*, hrsg. von Robert H. Ferrell, Boulder/CO 1980, S. 33. Diese von Trumans Biografen Ferrell zusammengestellte Ausgabe autobiografischer Materialien kann als komprimierte Version der 1955/56 erschienenen Memoiren Trumans betrachtet werden.

⁴⁶⁹ Ebenda, S. 33.

⁴⁷⁰ Fuller, Edmund/Green, David E.: *God in the White House. The Faith of American Presidents*, New York 1968, S. 209.

erste Sammlung autobiografischer Dokumente erarbeitete, bescheinigt Truman detaillierte Bibelkenntnis und spürbare Freude an alttestamentarischen Allegorien.⁴⁷¹ Trumans Religion scheint eng mit dem Wertesystem seiner ländlichen Heimat verwoben gewesen zu sein. In einem Schulaufsatz definierte der sechzehnjährige Harry einen *ideal man* so: *he should in the first place be brave; then he should fear his God (...) he must not be cold, haughty, or hypocritical; but he must have a warm heart and love someone.*⁴⁷² Die Maßstäbe, die für den kleinen Harry galten – Ehrlichkeit, Loyalität, Heimatliebe und Gottesfürchtigkeit –, behielten auch für den erwachsenen Truman Gewicht.⁴⁷³ Nach eigenem Bekunden sprach er seit der Kindheit jeden Tag seines Lebens das selbe Gebet, in dem sich seine Grundwerte trefflich spiegeln:

*O, almighty and everlasting God, creator of heaven and earth and the universe, Help me to be, to think, to act what is right, because it is right. Make me truthful, honest and honorable in all things. Make me intellectually honest for the sake of right and honor, and without thought of reward to me. Give me the ability to be charitable, forgiving, and patient with my fellow men. Help me to understand their motives and their shortcomings – even as Thou understandest mine. Amen.*⁴⁷⁴

Der Stolz Trumans auf diese Kontinuität simpler Regeln auch angesichts seines an den „American Dream“ gemahnenden persönlichen Aufstiegs wird schön illustriert von dem Beiwort zu eben zitiertem Gebet, das er an den Anfang des 1952 mit Hillmann verfassten Buches stellte:

*This prayer has been said by me – Harry S. Truman – from high school days, as a window washer, bottle duster, floor scrubber in an Independence, Missouri, drugstore, as a timekeeper on a railroad contract gang, as an employee of a newspaper, as a bank clerk, as a farmer riding a gangplow behind four horses and mules, as a fraternity official learning to say nothing at all if good things could not be said of a man, as a public official judging the weakness and shortcomings of constituents, and as president of the United States of America.*⁴⁷⁵

Truman schloss sich mit 18 Jahren offiziell der baptistischen Kirche an; seine Frau Bess, die er in der Sonntagsschule kennen gelernt hatte, blieb eine Episkopalianerin.⁴⁷⁶ In Independence besuchte er indes weit häufiger die Kirche seiner Frau als seine eigene. Ein Übertritt kam für ihn aber nie in Frage. Als der Priester der Trinity Episcopal Church von Independence eine Konvertierung

⁴⁷¹ Truman, Harry S.: Mr. President. Harry S. Truman. Erste Veröffentlichungen aus seinen Tagebüchern, Briefen und Gesprächen, hrsg. von William Hillman, Freiburg im Breisgau 1952, S. 130.

⁴⁷² Zitiert nach: McCullough, David: Truman, New York 1992, S. 60.

⁴⁷³ Vgl. Shell, Kurt L.: Harry S. Truman. Politiker – Populist – Präsident, Göttingen 1998, S. 11.

⁴⁷⁴ Truman: Mr. President, Schmuckseite am Anfang des Buches.

⁴⁷⁵ Ebenda.

⁴⁷⁶ Die hohe Zahl episkopalianischer Ehefrauen von amerikanischen Präsidenten, die anderen Denominationen angehörten, ist eine kuriose statistische Randnotiz. Beispiele sind neben Truman auch Zachary Taylor, Chester A. Arthur, Theodore Roosevelt, William H. Taft, Woodrow Wilson und Lyndon B. Johnson.

vorschlug, antwortete er: *I don't think I can go all that ritual.*⁴⁷⁷ Truman bevorzugte einen einfachen Glauben und eine einfache Liturgie: *I'm a Baptist because I think that sect gives the common man the shortest and most direct approach to God. (...) I've never thought the Almighty is greatly interested in pomp and circumstance.*⁴⁷⁸ Im Grunde machte sich Truman nicht viel aus konfessionellen Unterschieden. Einer seiner engsten Freunde war ein katholischer Militärgeistlicher, den er während seines Einsatzes an der französischen Front im Ersten Weltkrieg kennen gelernt hatte.⁴⁷⁹ Allergisch reagierte er auf jede Art von religiöser Bigotterie: *I am by religion like everything else. I think there's more in acting than in talking.*⁴⁸⁰

Dementsprechend ist nichts von theologisch-philosophischen Ambitionen Trumans jenseits des Bibel-Studiums bekannt. Was Truman mit seinem Vorgänger Roosevelt gemein hatte, war ein tiefer Respekt für jede Art von Religion, wobei Truman deutlicher nicht-christliche Religionen einschloss: Gott, schrieb er, suche sich keine Lieblinge aus. Menschen jedes Glaubens und jeder Rasse könnten zu Gottes Auserwählten zählen.⁴⁸¹ Truman war davon überzeugt, dass sich ein Sittengesetz für das menschliche Dasein immer aus dem Glauben an ein Leben nach dem Tod speisen müsse. In diesem Sinn achtete er nicht nur Jesus Christus als Lehrmeister, sondern auch Buddha, Konfuzius und Mohammed.⁴⁸²

Truman war in Independence und auch in Washington ein regelmäßiger Kirchgänger, wenngleich er sich wie zahlreiche andere Präsidenten bei zu viel Aufmerksamkeit der Gemeinde schnell unbehaglich fühlte. Edward Hughes Pruden, der Priester der First Baptist Church, die Truman in Washington besuchte, erinnert sich an das zurückhaltende und genügsame Auftreten des Präsidenten: *He refused to accept any special favors. (...) he wanted to be like any other worshiper (...). His coming was never announced previously.*⁴⁸³ Obwohl Trumans Glaube allen Indizien nach tief und im Vergleich mit Roosevelt fundierter und auch im Privaten regelbildend war, sind religiöse Referenzen in seinen Aufzeichnungen und seinem autobiografischen Material eher selten.⁴⁸⁴ Zumeist belässt er die Behandlung seiner Gläubigkeit bei einer Variation des oben schon zitierten Taten-statt-Worte-Gebots:

⁴⁷⁷ Oral History Interview with David C. Patrick, Oral History #1991-20, 14.08.1991, Harry S. Truman Library.

⁴⁷⁸ Truman: Autobiography, S. 33/34.

⁴⁷⁹ Oral History Patrick, a.a.O.

⁴⁸⁰ Zitiert nach: McCullough, S. 83.

⁴⁸¹ Truman: Mr. President, S. 151.

⁴⁸² Ebenda, S. 131/132.

⁴⁸³ Oral History Interview with Dr. Edward Hughes Pruden, 17.02.1971, Harry S. Truman Library.

⁴⁸⁴ Ergebnis einer Durchsicht von Truman: Autobiography und Truman: Mr. President.

*I've always believed that religion is something to live by and not to talk about.*⁴⁸⁵ In der biografischen Literatur finden sich so gut wie keine Hinweise, die auf Risse im Bild des frommen und gerechten Harry S. Truman schließen lassen. In Abwesenheit ernsthafter Laster ist höchstens sein Hang zu bisweilen derber Sprache zu nennen, doch auch der wird zumeist als raue Schale einer weichen Seele entschuldigt.⁴⁸⁶ Der unprätentiöse, einfache Christ Harry Truman ist wohl kein Mythos.

V.2.2 Religion in der Politik: Ein religiöses Bündnis im Kalten Krieg

In Trumans Administration kam die Religion auf drei Gebieten zu beachtlicher Prominenz. Erstens war Trumans feste Überzeugung, dass im Kalten Krieg die Gottesfürchtigen über die Gottlosen triumphieren würden, ein zentrales Motiv seiner Rhetorik, welches im nächsten Punkt dieser Arbeit herausgearbeitet werden soll.⁴⁸⁷ Doch Truman beließ es nicht bei Worten, sondern bemühte sich mit einer konkreten Strategie, Religion zur Mobilisierung der Bürger gegen die Bedrohung durch den Kommunismus zu nutzen. 1948 wandte er sich an den World Council of Churches in Formation, ein internationales Kirchengremium, und warb erfolgreich für eine Verurteilung des Kommunismus.⁴⁸⁸ Seine mit religiösen Appellen geführte „Campaign of Truth“, mit der er ab 1950 die falschen Versprechen des Kommunismus zu entlarven versuchte, war Ausdruck seiner Auffassung, dass der Konflikt mit der Sowjetunion nicht allein durch militärische und wirtschaftliche Stärke, sondern gerade durch die Anziehungskraft westlicher Werte siegreich beendet werden konnte. Der Atheismus des Kommunismus war für Truman dessen Achillesferse. Umgekehrt galt ihm die Religion Amerikas und seiner Alliierten als Schlüssel zum Sieg, weil sie Grenzen überwinden könne und den Samen der Freiheit in sich trage: *It is only the people of religious faith throughout the world who have the power to overcome the force of tyranny.*⁴⁸⁹ Er sprach wiederholt von einem *contest for the minds and loyalties of men* und einem *Marshall plan in the field of ideas*.⁴⁹⁰ Den 4. Juli 1952 erklärte er zu einem Annual Day of Prayer, an dem die

⁴⁸⁵ Truman: Autobiography, S. 33.

⁴⁸⁶ Oral History Pruden, a.a.O.

⁴⁸⁷ Die Idee, dem Kommunismus seine Gottlosigkeit vorzuwerfen, stammt freilich nicht von Truman selbst, sondern war seit der Red Scare in der amerikanischen Populärkultur verwurzelt. Zu den Hintergründen siehe: Aiello, Thomas: Constructing ‚Godless Communism‘, in: Americana, Vol. 4, No. 1, Spring 2005, auf: www.americanpopularculture.com/journal/articles/spring_2005/aiello.htm.

⁴⁸⁸ Gustafson, Merlin: Church, State and the Cold War, 1945-1952, in: Journal of Church and State 8, Winter 1966, S. 49-63.

⁴⁸⁹ Zitiert nach: Time Magazine: Baptist on Brotherhood, 12.04.1954.

⁴⁹⁰ Kirby, Diane: Religion and the Cold War, London 2002, S. 8.

Amerikaner sich in ihren Kirchen versammeln und für den Weltfrieden beten sollten.⁴⁹¹

Die Kirchen und religiösen Gemeinschaften in Amerika und der Welt waren für Truman wichtige Stützpfeiler der anti-kommunistischen Front, die die Vereinigten Staaten schmiedeten. Eine besondere Rolle dachte der Präsident der Katholischen Kirche zu, die unter Papst Pius XII. seit 1950 eine klare Position der Verurteilung und Eindämmung der Sowjetunion vertrat. Dieser Einklang festigte Trumans Absicht, die amerikanischen Beziehungen zum Vatikan zu verbessern.⁴⁹² Das Vorhaben bescherte dem Präsidenten freilich ein Problem, das zum zweiten bestimmenden Religionsthema seiner Präsidentschaft wurde: den „Protestant Typhoon“, der ihn zur Rücknahme seiner Entscheidung, einen offiziellen Botschafter in den Vatikan zu entsenden, zwang.⁴⁹³ Truman hatte sich über Jahre auf Roosevelts persönlichen Mittelsmann Myron C. Taylor für Kontakte in den Vatikan verlassen, wollte 1951 aber den symbolischen Schritt der Aufnahme diplomatischer Beziehungen gehen und den ehemaligen General Mark Clark zum vollwertigen Botschafter ernennen. Die protestantischen Kirchen der USA erkannten darin eine gefährliche Verletzung der Trennung von Staat und Kirche, da damit einer Kirche staatlicher Rang zuteil geworden wäre, die über eine große amerikanische Mitgliedschaft verfügte. Truman beugte sich letztlich dem Proteststurm, auch um seine Reputation als Verfechter der institutionellen Trennung von Staat und Kirche nicht zu gefährden. Grundsätzlich scheute er die Auseinandersetzung mit Kirchenvertretern aber keineswegs, etwa als er Billy Graham im Gegensatz zu politischen Konkurrenten, die sich mit dem jungen Star-Evangelisten schmückten, beharrlich einen Gesprächstermin verweigerte.⁴⁹⁴ 1960 kritisierte er als Ex-Präsident heftig andere Baptisten, die Stimmung gegen den katholischen Kandidaten Kennedy machten.⁴⁹⁵

Die dritte große Manifestation von Religion in Trumans Politik war die Israel-Frage – zumindest schien Trumans Unterstützung für das zionistische Projekt vielen Beobachtern religiös motiviert und wird heute viel gelobt. Bisweilen wird sein Engagement für einen israelischen Staat im Heiligen Land dabei unumwunden auf

⁴⁹¹ Fuller/Green, S. 210.

⁴⁹² Ebenda, S. 11/12. Später milderte der Vatikan seine Haltung wieder etwas und forderte den Dialog mit dem Kommunismus.

⁴⁹³ Die eingehendste Behandlung dieser Episode bietet eine Dissertation, die nur in amerikanischen Universitätsbibliotheken erhältlich ist: Deaton, Dorsey M.: *The Protestant Crisis: Truman's Vatican Ambassador Crisis of 1951*, Ph.D. dissertation, Emory University, Atlanta 1969. Siehe auch die interessante Einschätzung von Trumans Pfarrer Edward Hughes Pruden über ihren persönlichen Konflikt wegen des Themas: *Oral History Interview Pruden*, a.a.O.

⁴⁹⁴ Time Magazine: *Rockin' the Capitol*, 03.03.1952.

⁴⁹⁵ Menendez: *Religion and the U.S. Presidency*, S. 115.

biblische Logik zurückgeführt.⁴⁹⁶ Tatsächlich dürfte Truman jedoch eher von allgemeiner humanitärer Anteilnahme, aber auch von pragmatischen außenpolitischen und wahltaktischen Überlegungen geleitet worden seien.⁴⁹⁷ Nach langem Zögern und Lavieren forderte der Präsident erst kurz vor den Kongresswahlen im Herbst 1946 die Schaffung eines jüdischen Staates in Palästina. Die Bekanntgabe wurde symbolisch an Yom Kippur, dem heiligsten Tag des hebräischen Kalenders, inszeniert und sicherte den Demokraten die Stimmen jüdischer Amerikaner. Als am 15. Mai 1948 das britische Mandat erlosch, gewährte Truman Israel sofort diplomatische Anerkennung. Seine Israel-Politik belegt in ihrer Gesamtheit, dass Truman Religion durchaus auch ohne innere Überzeugung zu instrumentalisieren wusste.

VI.2.3 Religion in der Rhetorik

Truman war in vielen Dingen Roosevelts Gegenteil, so auch als Redner. Weder war er besonders eloquent noch nahm er nennenswerten Anteil am Entstehungsprozess seiner Reden.⁴⁹⁸ Er wusste allerdings um seine Limitationen und hatte daher einen grundsätzlich anderen Anspruch an seine Rhetorik: es ging ihm, bemerkenswert für einen amerikanischen Präsidenten, nur zu kleinem Teil um das emotionale Bewegen und Inspirieren seiner Zuhörerschaft. Eine politische Rede war für ihn in erster Linie ein Tatsachenbericht mit klarer Struktur, der keines Schmucks in Form wohlklingender Phrasen bedurfte. Er wollte nicht unterhalten, sondern mit Argumenten überzeugen.⁴⁹⁹ Insofern war seine Sprache ein Spiegel seines Charakters: Truman gehört mit seiner Vorliebe für *plain words* und *frank talk* zur seltenen Spezies des *presidential persuader*.⁵⁰⁰ Trumans theoretische Präferenzen finden sich in seiner Inaugurationsrede vom 20. Januar 1949 exemplarisch umgesetzt. Der Präsident hatte seinen Redenschreibern vorgegeben, die Rede solle *exceedingly simple in language and concrete not abstract* sein.⁵⁰¹

⁴⁹⁶ Zum Beispiel: McCullough, S. 597.

⁴⁹⁷ Vgl. Snetsinger, John: Truman, the Jewish Vote, and the Creation of Israel, Stanford/CA 1974, S. 140. Snetsinger führt einen überzeugenden Nachweis der These, dass Truman zionistische Ziele nicht als Herzensangelegenheit betrachtete.

⁴⁹⁸ Ryan, Halford R.: Harry S. Truman. Presidential Rhetoric, Westport/CT 1993, S. 8.

⁴⁹⁹ Truman: Mr. President, S. 88/89.

⁵⁰⁰ Ryan: Truman, S. 9/10.

⁵⁰¹ Ebenda, S. 111.

Inaugurationsrede 1949: *All Men are Created in the Image of God*

Trumans Inaugurationsrede⁵⁰² sticht in der quantitativen Analyse als Schlusslicht aller Wertungen ins Auge. Dies ist zu einem beträchtlichen Teil sicher in Trumans Abneigung gegen Phrasen aller Art begründet, was allzu blumige religiöse Sprache von selbst verbietet. Truman erlaubte sich aber bei den Feierlichkeiten immerhin eine symbolische religiöse Geste, mit der vor ihm allein Andrew Jackson aufgefallen war: Er küsste nach dem Eid die Bibel.⁵⁰³ Truman war der erste amerikanische Präsident, der nach dem Zweiten Weltkrieg sein Amt antrat. Entsprechend kam ihm die Aufgabe zu, die Rolle der USA in der neuen bipolaren Weltordnung zu definieren. Auf die Behandlung innenpolitischer Themen verzichtete der Präsident völlig. Er machte sich und sein Land zum Sprachrohr der freien Nationen und stellte einen direkten Zusammenhang her zwischen *the welfare of this nation* und *the peace of the world*.⁵⁰⁴

The peoples of the earth face the future with grave uncertainty, composed almost equally of great hopes and great fears. In this time of doubt, they look to the United States as never before for good will, strength, and wise leadership. It is fitting, therefore, that we take this occasion to proclaim to the world the essential principles of the faith by which we live, and to declare our aims to all peoples.

Truman wählt wie Roosevelt in seiner dritten Antrittsrede den religiösen Begriff „Glauben“ für die klassischen Inhalte des „American Creed“. Jenen *faith* umreißt er so:

We believe that all men have a right to equal justice under law and equal opportunity to share in the common good. We believe that all men have the right to freedom of thought and expression. We believe that all men are created equal because they are created in the image of God.

Diese Überzeugungen, so Truman, einten die USA und like-minded nations in der Konfrontation mit einer diametral entgegengesetzten Ideologie, dem Kommunismus. In der Gegenüberstellung der Unterschiede zwischen Demokratie und Kommunismus bringt Roosevelt sein Hauptmotiv des Manichäismus zum Tragen. Dazu benutzt er weniger kraftvolle Bilder, sondern vielmehr schlichte Stilelemente wie Anaphern. Vor allem aber konstruiert er vier parallel angeordnete Antithesen wie

⁵⁰² Bei seiner Amtsübernahme nach dem Tod Roosevelts am 12. April 1945 hielt Truman keine formale Inaugurationsrede. Gleiches gilt für Lyndon B. Johnson bei seinem Amtseid nach dem Mord an Kennedy 1963. Beide wandten sich nur kurz und ohne zeremoniellen Rahmen an die Nation. Diese Arbeit zählt diese Bemerkungen der gängigen Definition folgend nicht als vollwertige Inaugurationsreden und analysiert jeweils nur die offiziellen Amtseinführungsreden Trumans und Johnsons von 1949 bzw. 1965. Anders gelagert ist der Fall von Gerald Ford, der 1974 durch den Rücktritt Nixons ins Oval Office kam. Seine von einer öffentlichen Zeremonie begleiteten „Inauguration Remarks“ werden gemeinhin als vollwertige Inaugurationsrede geführt. Dies scheint für die vorliegende Arbeit allein deshalb sinnvoll, weil Ford ja im Gegensatz zu Truman und Johnson nicht vom Wähler im „geerbten“ Amt bestätigt wurde und keine Gelegenheit zu einer weiteren Amtseinführungsrede hatte.

⁵⁰³ McCullough, S. 729.

⁵⁰⁴ <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/truman.htm>.

diese: *Communism maintains that social wrongs can be only corrected by violence. Democracy has proved that social justice can be achieved through peaceful change.* Als weiteren Unterschied nennt Truman auch das demokratische Recht *to believe in and worship God*. Was dann folgt, ist eine sehr sachliche Skizze der Leitlinien amerikanischer Politik in vier Bereichen. Truman stärkt die junge Institution der Vereinten Nationen, plädiert für Freihandel als Weg zu wirtschaftlichem Aufschwung, bekräftigt die Truman-Doktrin und die amerikanische Hilfe für *freedom-loving nations*, und sagt Entwicklungsländern technologische Unterstützung zu. Mit Blick auf die Zukunft zieht er das zivilreligiöse Motiv nationaler Prüfung heran: *They [events] will test our courage, our devotion to duty, and our concept of liberty.*

Außer der noch einmal wiederholten Forderung nach Religionsfreiheit sind religiöse Referenzen auf Anfang und Ende der Rede beschränkt. Zu Beginn bittet Truman um *the help and the prayers* seiner Landsleute, um sein Amt adäquat ausfüllen zu können, macht sich selbst aber nicht wie Roosevelt zur Figur eines Heilplans. In seiner Schlussformel wird die Überzeugung, dass der Glaube an Gott zum Sieg über den Kommunismus führt, deutlicher:

Steadfast in our faith in the Almighty, we will advance toward a world where man's freedom is secure. To that end we will devote our strength, our resources, and our firmness of resolve. With God's help, the future of mankind will be assured in a world of justice, harmony, and peace.

Truman lässt keinen Zweifel daran, dass Gott die Sache der Freiheit und damit die Sache Amerikas begünstigt. Er verwendet auf die Vermittlung dieser Botschaft aber nur wenige und eher karge Worte; den Großteil der Rede widmet er konkreten politischen Inhalten. Trumans Ansprache ist einerseits ein Musterexemplar der „supernation rhetoric“, die Amerika als Führungsmacht der freien Welt beschwört, andererseits aber auch ein Ausnahmefall aufgrund des zurückhaltenden Tons eben dieser Rhetorik. Gleiches ist für die Dichotomie zwischen Gut und Böse richtig: Obwohl sie das zentrale Strukturelement der Rede darstellt und Truman dem Kommunismus ein argumentativ vernichtendes Urteil ausstellt, meidet er eine allzu graphische Verteufelung des Gegners.

Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil

Es gibt zahlreiche Gelegenheiten, bei denen Truman das Motiv des gottlosen Kommunismus stärker formuliert hat als in seiner Inaugurationsrede. Das Attribut *godless* darf sogar als Trumans Lieblingsadjektiv gelten. Ein repräsentatives Beispiel liefert die Abschiedsrede Trumans aus dem Januar 1953 kurz vor der Ablösung durch Eisenhower:

*Then, some of you may ask, when and how will the cold war end? I think I can answer that simply. The Communist world has great resources, and it looks strong. But there is a fatal flaw in their society. Theirs is a godless system, a system of slavery; there is no freedom in it, no consent. (...) In the long run the strength of our free society, and our ideals, will prevail over a system that has respect for neither God nor man.*⁵⁰⁵

Die beiden Hauptmotive aus Trumans Inaugurationsrede, „supernation rhetoric“ und Manichäismus, finden sich auch und ebenso zentral in vielen anderen Reden.

Exemplarisch soll an dieser Stelle Trumans vielleicht berühmteste Ansprache neben der Inauguration angeführt werden: die Verkündung der Truman-Doktrin, eigentlich einer Solidaritätsadresse an die Türkei und Griechenland, am 12. März 1947 vor einer Gemeinschaftssitzung beider Häuser des Kongresses. Zunächst kontrastiert Truman wieder Freiheit mit Unterdrückung:

*At the present moment in world history nearly every nation must choose between alternative ways of life. (...) One way of life is based upon the will of the majority, and is distinguished by free institutions, representative government, free elections, guarantees of individual liberty, freedom of speech and religion, and freedom from political oppression. The second way of life is based upon the will of a minority forcibly imposed upon the majority. It relies upon terror and oppression, a controlled radio and press, fixed elections, and the suppressions of personal freedoms.*⁵⁰⁶

Dann betont Truman die spezielle Verantwortung der Vereinigten Staaten:

I believe that it must be the policy of the United States to support free peoples who are resisting attempted subjugation by armed minorities or outside pressures. I believe that we must assist free people to work out their own destinies in their own way. (...) The free peoples of the world look to us for support in maintaining their freedoms.

Wie in der Inaugurationsrede sind die beiden genannten zivilreligiösen Motive strukturell von größter Bedeutung. Insgesamt aber ist einmal mehr der zwar bestimmte, aber doch trockene und sachliche Ton ihres Vortrags augenfällig. Dieser kann als Markenzeichen Trumans gewertet werden und steht im Einklang mit den Ergebnissen der quantitativen Analyse.

VI.2.4 Einordnung

Harry S. Truman war ohne Zweifel einer der gläubigsten der in dieser Arbeit untersuchten Präsidenten. Gleichzeitig zählt der Baptist zu jenen Präsidenten, die sich öffentlich nur widerwillig und knapp über ihre Religiosität äußerten. Sein von seiner kleinbürgerlichen Herkunft geprägter Glaube war in bemerkenswerter Bibelkenntnis fundiert und als moralischer Leitfaden auch im Privaten wirksam, aber nicht an eine Kirchendoktrin im engeren Sinne gebunden. In Trumans Politik fand Religion beachtlichen Platz, vor allem als einigendes Band einer nationalen und internationalen anti-kommunistischen Front. Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass

⁵⁰⁵ The President's Farewell Address to the American People, Washington, 15.01.1953 (PPPUS).

⁵⁰⁶ Special Message to the Congress on Greece and Turkey, Washington, 12.03.1947 (PPPUS).

Trumans diesbezügliche Annäherung an den Katholizismus von einer heftigen Abwehrreaktion der amerikanischen Protestanten gebremst wurde: Der Einsatz der Religion im politischen Kalten Krieg wurde von einem Wiederaufflammen des religiösen Kalten Kriegs behindert. Ein biblischer Motivationshintergrund wird auch Trumans Einsatz für die Staatlichkeit Israels zugeschrieben; dieser scheint aber weit überschätzt.

Wie sein Vorgänger Roosevelt zeichnete sich Truman durch einen universalen Respekt für jede Art von Religion aus. Truman schloss dabei deutlicher auch nicht-christliche Religionen ein und beschritt damit vorsichtig den langen Weg einer entsprechenden Ausweitung des bis in die dreißiger Jahre protestantisch dominierten zivilreligiösen Konsens. Während er den Glauben an ein Leben nach dem Tod für die Quelle jedes Sittengesetzes hielt, wahrte er die institutionelle Trennung von Staat und Kirche stets streng – ob sein Bemühen um diplomatische Beziehungen zum Vatikan als Bruch des „wall of separation“ zu bewerten ist, liegt als semantische und staatsrechtliche Frage wohl im Auge des Betrachters. Trumans Inaugurationsrede weist die mit Abstand geringste religiöse Substanz aller untersuchten Texte auf, was angesichts seines persönlichen Glaubens auf den ersten Blick widersprüchlich scheinen mag. Zur Erklärung dieser Statistik muss zuerst Trumans strikte Präferenz für schnörkellose Sprache genannt werden. Anmutige biblische Bilder, wie sie Roosevelt gern zeichnete, schloss Trumans rhetorischer Geschmack von vornherein aus. Er präsentierte seine Überzeugung, dass Gott Amerikas Einsatz für die Freiheit begünstigt, im gleichen präzisen und trockenen Ton, der seine Rhetorik auch insgesamt kennzeichnete.

Dennoch hat Truman mit seiner Inaugurationsrede und dem in anderen Reden stärker konturierten Motiv des gottlosen Kommunismus die Weichen gestellt für die zivilreligiöse Rhetorik der Präsidenten, die ihm folgten. Truman nahm die Worte „Berufung“ und „Auserwähltheit“ selten bis nie direkt in den Mund, machte aber klar, dass Amerikas Aufgabe die Führung der freien Welt im Kalten Krieg war. Ebenso etablierte er eine inhärent religiöse manichäische Weltsicht, die sich in der beharrlichen Wiederholung bekannter Dichotomien von Freiheit und Sklaverei niederschlug. Allerdings waren diese Dichotomien bei aller Unmissverständlichkeit der Aussage überwiegend milde in der Formulierung. Vielleicht hat Trumans sehr zurückhaltender Gebrauch zivilreligiöser Motive mit seinem Leitsatz zu tun, dass es bei Religion (und wohl auch bei Zivilreligion) weniger um das Reden und mehr um das Handeln gehe. In jeden Fall ist Trumans zwischen dem christlichen und dem

säkularen Pol schwankende Zivilreligion eine der wenigen, die fast ohne Pathos und Pomp auskommt. Natürlich war auch Truman kein eindeutiger Vertreter des selbstkritischen Strangs der Zivilreligion. Aber allein der offenkundige Verzicht auf eine übermäßige Instrumentalisierung der Zivilreligion macht Truman eher zu einem Propheten als zu einem Priester.

VI.3 Dwight D. Eisenhower

Presbyterianer (evangelikal), 34. Präsident 1953-1961

I am the most intensely religious man I know.

Dwight D. Eisenhower⁵⁰⁷

Kaum ein amerikanischer Präsident hat in der retrospektiven Bewertung einen so positiven Meinungswandel erlebt wie Dwight D. Eisenhower. Während die Bevölkerung den Weltkriegsgeneral als Helden verehrte, wurde ihm von Journalisten und Historikern lange nachgesagt, als Präsident nur eine Marionette seiner Berater und der Strippenzieher der Republikanischen Partei gewesen zu sein. Heute ist die Sicht etabliert, dass Eisenhower trotz öffentlicher Zurückhaltung sehr wohl die Fäden seiner Regierung in den Händen hielt.⁵⁰⁸ Der Berufssoldat, der vor seiner Wahl ins Weiße Haus kein politisches Amt inne hatte und sich bis zu seiner Kandidatur zu keiner Partei bekannte, war ein gemäßigter Konservativer und in seiner Politik von militärischem Realismus geprägt. Obwohl seine Außenpolitik von einem radikalen Antikommunismus geleitet wurde, vermied er die Eskalation des Kalten Kriegs und begrüßte 1959 beim ersten bilateralen amerikanisch-sowjetischen Gipfeltreffen Nikita Chruschtschow in Camp David. Innenpolitisch zeigte er sich als Verfechter einer regulierungsfreien Marktwirtschaft und nahm Lohn- und Preiskontrollen aus der Truman-Zeit zurück. In der Bürgerrechtsfrage blieb seine Position widersprüchlich und zögerlich. 1956 feierte er einen Erdrutschsieg im zweiten Wahlduell gegen den Demokraten Adlai E. Stevenson, der hauptsächlich auf seine persönliche Ausstrahlung zurückgeführt wurde.⁵⁰⁹ Für die Rolle der Religion in der Präsidentschaft brachte die Eisenhower-Administration eine wichtige Zäsur.

VI.3.1 Persönlicher Glaube: Die Taufe des Präsidenten

Eisenhower war wie Truman ein Kind des ländlichen Mittleren Westens und wuchs in Kansas in einer streng religiösen Familie auf.⁵¹⁰ Seine Eltern gehörten nach seiner Geburt eine Weile den „River Brethren“ an, einer weltabgewandten Sekte, bevor sie sich den etwas moderateren Zeugen Jehovas anschlossen. Sie riefen ihre

⁵⁰⁷ Zitiert nach: Smith, S. 221.

⁵⁰⁸ Greenstein, S. 44.

⁵⁰⁹ Eine gute Kurzdarstellung der Präsidentschaft Eisenhowers findet sich in: Beschloss, Michael: The Presidents, New York 2003, S. 389-401.

⁵¹⁰ Zur Kindheit und Jugend Eisenhowers siehe: Parmet, Herbert S.: Eisenhower and the American Crusade, New York 1972, S. 22f.

sechs Söhne mehrmals täglich zum Gebet und gemeinsamem Bibellesen zusammen und hielten sie zu Abstinenz von weltlichen Lasten wie Rauchen, Trinken oder Kartenspiel an. Dwight und seine Brüder setzten sich aber als Teenager über die strengsten Regeln hinweg, und die Eltern ließen sie offenbar in Maßen gewähren. Keinem der Eisenhower-Kinder wurden die teilweise exzentrischen und mit einer bürgerlichen Existenz unvereinbaren Gebote der Zeugen Jehovas aufgezwängt; bezeichnenderweise traten alle später protestantischen Mainline-Denominationen bei. Eisenhower musste sich als Figur des öffentlichen Lebens wiederholt kritischen Nachfragen zu den religiösen Überzeugungen seiner Eltern stellen. Er verteidigte sie stets und pochte auf Toleranz.⁵¹¹ Eisenhowers Eltern waren aufgrund ihres Glaubens strikte Pazifisten und akzeptierten nur sehr widerwillig die Entscheidung ihres Sohnes, die Militärakademie in Westpoint zu besuchen.⁵¹² Mit diesem Schritt in die Unabhängigkeit schwindet der dokumentierte Einfluss der Religion auf Eisenhower. Die Biografen sind sich einig, dass es keine Anzeichen für ein nennenswertes Interesse Eisenhowers an Religion in seinem Erwachsenenleben gibt. In die Kirche ging er, wenn überhaupt, nur sporadisch.⁵¹³ In einer repräsentativen Sammlung seiner Tagebucheinträge, Briefe und Notizen aus den Jahren 1905 bis 1941 finden sich kaum religiöse Referenzen; die wenigen Vorhandenen wirken phrasenhaft.⁵¹⁴ Es ist eine naheliegende Annahme, dass sich Eisenhower bewusst von der frömmelnden Lebenswelt seiner Kindheit und Jugend abkoppelte. Die Legende will, dass die Religion während des Zweiten Weltkriegs in Eisenhowers Leben zurückkehrte. Angeblich verbrachte er am Vorabend der von ihm kommandierten Invasion in Frankreich Stunden betend auf den Knien. Er selbst trug zur Bildung dieser Legende bei, indem er nach dem Krieg berichtete, gerade in den schwersten Momenten des Kampfes zu Gott gefunden zu haben: *Only by trust in one's self and trust in God can a man carrying responsibility find repose.*⁵¹⁵ Soldaten und Priester, pflegte er zu sagen, dienten ohnehin dem gleichen Zweck – sie mehrten *the glory of God.*⁵¹⁶

⁵¹¹ Die ausführlichste Darstellung von Eisenhowers Verhältnis zur Religion seiner Eltern leistet: Bergman, Gerald: *The Influence of Religion On President Eisenhower's Upbringing*, in: *Journal of American and Comparative Cultures*, Vol. 23, No. 4, Winter 2000, S. 89-107. (hier besonders: S. 102)

⁵¹² Ebenda, S. 93.

⁵¹³ Siehe beispielhaft: Ambrose, Stephen E.: *Eisenhower* (2 Bände), New York 1984.

⁵¹⁴ Holt, Daniel D. (Hrsg.): *Eisenhower. The Prewar Diaries and Selected Papers, 1905-1941*, Baltimore 1998. Die wenigen religiösen Referenzen sind meist fatalistischer Natur und beziehen sich auf Leben und Tod, etwa in einer Ansprache an seine Untergebenen: *if God wills that you should stay* [dass du fällst], S. 18.

⁵¹⁵ Zitiert nach Pierard/Linder, S. 193.

⁵¹⁶ Remarks at a Luncheon Meeting of the General Board of the National Council of Churches, 18.11.1953 (PPPUS).

Als sich Eisenhower 1952 um die republikanische Nominierung für die Präsidentschaft bewarb, drängten ihn seine Berater, in eine Kirche einzutreten. Eisenhower lehnte dieses *unbearable piece of hypocrisy*⁵¹⁷ zuerst ab, gab aber schließlich nach. Zwei Wochen nach seinem Amtsantritt wurde er in einer privaten Zeremonie presbyterianisch getauft, ein einzigartiger Vorgang in der Geschichte der Präsidentschaft. Seine Frau Mamie war bereits Presbyterianerin.⁵¹⁸ Eisenhower besuchte fortan regelmäßigen den Gottesdienst, sowohl in der National Presbyterian Church in Washington als auch an seinem Wohnort in Gettysburg in Pennsylvania. Im Gegensatz zu Truman fand er großen Gefallen an prachtvoller Liturgie. Viele geistliche Führer applaudierten Eisenhowers plötzlicher Wandlung zu einem pflichtbewussten Kirchenmitglied: der Präsident müsse Vorbild sein für seine Landsleute. Es erhob sich aber auch beißende Kritik, die Eisenhower Heuchelei vorwarf. Der demokratische Senator Matthew Neely sagte über die neue Frömmigkeit des Präsidenten: *When you see that, you will decide that he must have been an apostle, a crusader for the babe in Bethlehem ever since he was old enough to speak or walk or talk.*⁵¹⁹ Andere Skeptiker hielten Eisenhower eine angebliche Affäre mit seiner britischen Assistentin während des Kriegs vor. Eisenhower zeigte als Präsident keine Scheu, öffentlich über seine Religiosität zu sprechen. Dabei verhehlte er nicht, dass sein Glaube sehr allgemeiner Natur war und sich im Wesentlichen an vagen spirituellen Werten orientierte. Dies brachte ihm den von renommierten Theologen vorgetragenen Vorwurf ein, Religion zu seichter Moral und eklektizistischem Spektakel zu degradieren.⁵²⁰ Eisenhower focht das nicht an: die Religion war ein Stützpfeiler seines Images und seiner Politik.

VI.3.2 Religion in der Politik: *Faith in God an Country*

Der Slogan auf den republikanischen Wahlkampfplakaten 1956 in Kalifornien ist ein guter Indikator für die Bedeutung der Religion in Eisenhowers Präsidentschaft. Er lautete: *Faith in God and Country; that's Eisenhower – how about you?*⁵²¹ In vielerlei Beziehung wirkte die Eisenhower-Administration religiöser als die Roosevelts oder Trumans. Martin E. Marty resümiert: *Not since Woodrow Wilson had there been a president who felt so much at home with public piety as he.*⁵²²

⁵¹⁷ Zitiert nach: Smith, S. 224.

⁵¹⁸ Fuller/Green, S. 217.

⁵¹⁹ Time Magazine: Nothing Sacred, 11.04.1955.

⁵²⁰ Miller, William Lee: *Piety Along the Potomac*, Boston 1964. Hier vor allem: S. 33/34 und 43-45.

⁵²¹ Hutcheson: *God in the White House*, S. 51.

⁵²² Ebenda.

Eisenhower gewann beide seiner Präsidentschaftswahlen gegen den Demokraten Adlai E. Stevenson. Beide Male war die Religion ein Faktor: Stevenson war ein geschiedener Unitarier – in den Augen des protestantischen Establishment hätte er gleich Atheist sein können. Auf Anfrage einer Kirchenzeitung erklärte der Demokrat im Wahlkampf 1952, dass *a man's personal religious beliefs have no proper place in our political life, except as they may influence his public acts and thus affect the public welfare*.⁵²³ Eisenhower dagegen gründete sein Verständnis von Demokratie und amerikanischer Geschichte hauptsächlich auf Religion. Ein Präsident, der der Religion keinen „geeigneten Platz“ in der Politik überließ, war vor dem Hintergrund dieser Philosophie nicht vorstellbar:

*You can't explain free government in any other terms than religion. The Founding Fathers had to refer to the Creator in order to make their revolutionary experiment make sense; it was because all men are endowed by their Creator with certain inalienable rights that men could dare to be free. They wrote their religious faith in our founding documents, stamped their trust in God on the faces of their coins and currency and put it boldly at the base of our institutions.*⁵²⁴

Inhaltlich unterschied sich Eisenhower damit gar nicht so stark von seinen Vorgängern, wohl aber in der Penetranz und Konsequenz, mit der er dieses Argument präsentierte. Seine ausnehmend offensive Interpretation der Zivilreligion wird in den Unterkapiteln zur Rhetorik näher behandelt. Die religiöse Aura seiner Präsidentschaft, ganz im Geiste des religiösen Revivals der fünfziger Jahre⁵²⁵, ging aber auch auf einige konkrete Maßnahmen zurück, die seine Idee von der Verschmelzung von Politik und Religion symbolisch ausdrückten.

Eisenhower setzte mit persönlichem Engagement die Einführung des nationalen Mottos „In God We Trust“ und die Hinzufügung der Worte „under God“ zum Pledge of Allegiance, dem Fahneneid, durch. Bei der Unterzeichnung letzteren Gesetzes sagte er, die Maßnahme diene der Stärkung der *spiritual weapons which forever will be our country's most powerful resource, in peace or in war*.⁵²⁶ Es war auch Eisenhower, der die Tradition des Presidential Brayer Breakfast (heute: National Prayer Breakfast) begründete, indem er eines der zahlreichen Gebetsfrühstücke im politischen Washington (nämlich das des International Council for Christian Leadership) durch seine regelmäßige Anwesenheit aufwertete.⁵²⁷ In der Gemeinschaft dieser Treffen, so der Präsident, bestätige die politische Klasse, dass die USA immer noch eine

⁵²³ Zitiert nach: Smith, S. 235.

⁵²⁴ Zitiert nach: Time Magazine: Ike's Faith, 13.04.1953.

⁵²⁵ Die Ära wurde vor allem geprägt durch den kometenhaften Aufstieg von Predigern wie Billy Graham, Fulton Sheen und Norman Vincent Peale. Gleichzeitig verzeichneten die Kirchen einen deutlichen Zuwachs an Mitgliedern.

⁵²⁶ Statement by the President Upon Signing Bill To Include the Words "Under God" in the Pledge to the Flag, 14.06.1954 (PPPUS).

⁵²⁷ Smith, S. 232.

nation under God seien.⁵²⁸ Ezra Taft Benson, Landwirtschaftsminister unter Eisenhower, berichtet von der damals ebenfalls neuen Sitte, dass Kabinettsitzungen stets mit einem Gebet eröffnet wurden.⁵²⁹ Benson und Außenminister John Foster Dulles waren tiefgläubige Christen, die im Besonderen das Gesicht der Administration prägten.⁵³⁰ Der Präsident lieh seine Stimme und sein Gesicht darüber hinaus den Missionierungskampagnen der Foundation for Religious Action, die Menschen aller Religionen in ein Bündnis gegen den Kommunismus einbinden wollte. Eisenhower umgab sich sichtlich gern mit religiösen Führern. Während Truman Billy Graham noch abgewiesen hatte, war er der erste in einer langen Reihe von Präsidenten, die ein öffentliches und für beide Seiten günstiges Naheverhältnis zu dem populären Evangelisten unterhielten.⁵³¹

Bis zum Ende von Eisenhowers erster Amtszeit waren die Beziehungen amerikanischer Präsidenten zu religiösen Gruppen weitgehend unorganisiert. Es gab niemanden im Stab des Weißen Hauses, der sich speziell um diese Kontakte gekümmert hätte. Eisenhower erkannte den möglichen Gewinn in einer Institutionalisierung des Dialogs von Regierung und religiösen Gemeinschaften und richtete im Juli 1956 ein entsprechendes Verbindungsbüro ein. Der kongregationalistische Priester Frederic E. Fox wurde zum Mittelsmann ernannt, arbeitete an der Erstellung von Reden für ein religiöses Publikum mit und beriet den Präsidenten in politischen Fragen mit Religionsbezug. Eisenhowers Hoffnungen erfüllten sich und seine Regierung genoss ein vergleichsweise unkompliziertes und herzliches Verhältnis mit den Kirchen des Landes.⁵³² Eisenhower war auch in seiner Sozialpolitik dazu geneigt, der Religion Verantwortung zuzuweisen, selbst wenn diese noch nicht in Form glaubensgestützter Sozialdienste institutionalisiert wurde. Vor religiösen Gruppen wiederholte er häufig, dass eine Gesellschaft durch ihre *strong spiritual resources* viel eher als der Staat durch strukturelle Eingriffe soziales Leid beseitigen könne. Eisenhowers vielfältiges öffentliches Bekenntnis zur Religion als Kraft des Guten trug nicht unwesentlich zu seiner Beliebtheit bei. Das selbst gewählte Bild des frommen Präsidenten wurde von anderen pflichtschuldig in Stein gemeißelt: Im Februar 1955 verabschiedete das Republican National Committee eine

⁵²⁸ Remarks at Annual Breakfast of the International Council for Christian Leadership, 02.02.1956 (PPPUS).

⁵²⁹ Letter from Ezra Taft Benson to President George Bush, 24.01.1989, Bush Library.

⁵³⁰ Zu Dulles' Einfluss auf die Außenpolitik und das Gesamterscheinungsbild der Regierung siehe: Alley: *So Help Me God*, S. 86-89.

⁵³¹ Gustafson, Merlin: *The Religious Role of the President*, in: *Midwest Journal of Political Science*, Vol. 14, No. 4, Nov. 1970, S. 710 und 716.

⁵³² Ebenda, S. 712.

Resolution, die den Präsidenten nicht nur zum *political leader* erklärte, sondern auch zum *spiritual leader of our times*.⁵³³

VI.3.3 Religion in der Rhetorik

Nach dem Krieg nutzte der Soldat Eisenhower seine Popularität zu einer zivilen Karriere als Vortragsreisender. In seinen Ansprachen in Stadthallen und Hörsälen kleidete er seine Kriegserfahrung in ein religiöses Gewand und malte das melodramatische Bild eines gottgewollten Ringens zwischen Freiheit und Tyrannei. Der Titel seiner Autobiographie kündete vom „Crusade in Europe“. ⁵³⁴ Religiöse Sprache dominierte 1952 auch die Reden seiner ersten Präsidentschaftskampagne – so sehr, dass ihm seine Berater empfahlen, den glaubenssicheren Ton seiner Reden zu mäßigen. Zu viel Religion, argumentierten sie, könne leicht kontraproduktiv wirken. Eisenhower entgegnete ihnen: *Gentleman, you misjudge the American people*.⁵³⁵ Zumindest für seine Ära hatte er recht. Ein guter Redner war Eisenhower indes nicht. Er war der erste echte Fernsehpräsident, aber er wusste diese Bühne kaum zu bespielen. Das neue Medium legte seine oratorischen Unzulänglichkeiten schonungslos offen, vor allem seine langatmige Diktion, der es an Temperament mangelte. Er verlor sich häufig in Nebensätzen, und in den Nebensätzen verlor sich mitunter die Bedeutung des Gesagten.⁵³⁶ Trotzdem fand „Ike“ einen Weg in die Herzen der Amerikaner. Der Sieger über Hitler verkörperte die Ideale des amerikanischen Kernlandes, in dem er geboren war: Bodenständigkeit, Ehrlichkeit, Entschlossenheit, Optimismus. Martin Medhurst apostrophiert ihn als *the epitome of Americanism*.⁵³⁷ Seine Landsleute nahmen ihm seine moralischen Visionen ab, auf eine geschmeidige Präsentation war Eisenhower nicht angewiesen.

Erste Inaugurationsrede 1953: *Man's Long Pilgrimage*

Eisenhowers erste Inaugurationsrede, gehalten am 20. Januar 1953, ist wie die Trumans ein Referat der Prinzipien amerikanischer Weltpolitik. Allerdings ist sie im Ton noch allgemeiner als diese, weist weit weniger konkrete politische Inhalte auf. In der quantitativen Analyse ist die Rede in allen Kategorien im Vorderfeld platziert, nur bei der säkularen Zivilreligion steht sie auf einem mittleren Rang. Die textuelle Analyse verstärkt den Gesamteindruck und führt darüber hinaus: Die Rede ist noch

⁵³³ Pierard/Linder, S. 205.

⁵³⁴ Eisenhower, Dwight D.: *Crusade in Europe*, New York 1997.

⁵³⁵ Time: *Ike's Faith*, a.a.O.

⁵³⁶ Medhurst, Martin J.: *Dwight D. Eisenhower. Strategic Communicator*, Westport/CT 1994, S. 4.

⁵³⁷ Ebenda.

nachhaltiger von religiösen Elementen geprägt als die Statistik es ohnehin nahe legt. Dieses Ergebnis entspricht genau dem Ziel, das Eisenhower sich vorher für die Rede gesetzt hatte: *We had to proclaim our faith.*⁵³⁸ Wie bei seinen symbolischen politischen Maßnahmen sorgte Eisenhower auch bei seiner Amtseinführung für eine bis dahin einmalige Exponierung der Religion. Er war der erste Präsident in den Annalen der Zeremonie, der seine Rede mit einem Gebet begann. Eisenhower hatte es, so will es eine gute Geschichte, erst am Vormittag der Feierlichkeiten in wenigen Minuten auf einen Zettel gekritzelt: Das Gebet liest sich wie die zivilreligiöse Definition der Amtseinführung eines Präsidenten.

*Almighty God, as we stand here at this moment my future associates in the executive branch of government join me in beseeching that Thou will make full and complete our dedication to the service of the people in this throng, and their fellow citizens everywhere. Give us, we pray, the power to discern clearly right from wrong, and allow all our words and actions to be governed thereby, and by the laws of this land. Especially we pray that our concern shall be for all the people regardless of station, race, or calling. May cooperation be permitted and be the mutual aim of those who, under the concepts of our Constitution, hold to differing political faiths; so that all may work for the good of our beloved country and Thy glory. Amen.*⁵³⁹

Nachdem der Ton auf diese Art vorgegeben ist, entwirft Eisenhower zum Auftakt der eigentlichen Rede ein streng manichäistisches Tableau: *We sense with all our faculties that the forces of good and evil are massed and armed and opposed as rarely before in history.* Eine eindeutig biblisch gefärbte Licht-Dunkel-Metapher bekräftigt die Zweiteilung der Welt: *How far have we come in man's long pilgrimage from darkness toward light? Are we nearing the light (...)? Or are the shadows of another night closing in upon us?* Wenig später legt er teilweise wortgleich nach: *Freedom is pitted against slavery; lightness against the dark.* Im Kampf des Guten gegen das Böse sei Amerika aufgerufen, seinen „Glauben“ zu bekräftigen: *We are called as a people to give testimony in the sight of the world to our faith that the future shall belong to the free.* Eisenhower fordert rituell die Erneuerung des amerikanischen „Glaubens“, den er so definiert: *This faith is the abiding creed of our fathers. It is our faith in the deathless dignity of man, governed by eternal moral and natural laws.* Nach einer länglichen, von Wiederholungen gezeichneten Beschwörung des *faith* und der Aufzählung von neun Geboten amerikanischer Außenpolitik spricht Eisenhower vom Preis, den die USA für den Triumph der Freiheit bezahlen müssten: *We must be willing, individually and as a nation, to accept whatever sacrifices may be required of us.* Die Direktheit, mit der Eisenhower

⁵³⁸ Eisenhower, Dwight D.: *Mandate for Change. The White House Years*, Garden City/NY 1963, S. 101.

⁵³⁹ <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/eisen1.htm>.

Opfer einfordert, zeigt er auch bei anderen zivilreligiösen Motiven. Sie macht die Rede – über die reine Häufung der religiösen Elemente heraus – zu einem herausragenden Dokument des selbstherrlichen Strangs der Zivilreligion.

Am deutlichsten wird das, als Eisenhower ein *renewal of faith in our country and in the watchfulness of a Divine Providence* anmahnt. Zunächst fällt auf, dass hier explizit der Glaube an das Land selbst, also nicht nur an dessen *creed*, verlangt wird. Vor allem aber stellt die Nennung beider Objekte des Glaubens, Land und Vorsehung, in einem Atemzug zweifellos eine unkritische Identifikation des einen mit dem anderen dar. An anderer Stelle zieht der Präsident noch einmal die Vorsehung heran und präzisiert ihre Pläne: *Destiny has laid upon our country the responsibility of the free world's leadership*. Immerhin gibt Eisenhower zu verstehen, dass er zwischen *world leadership* und *imperialism* zu unterscheiden wisse. Dann schließt er, wie er begonnen hat, mit einer Aufforderung zum Gebet: *This is the work that awaits us all, to be done with bravery, with charity, and with prayer to Almighty God*. Eisenhowers erste Inaugurationsrede bedient sich einer unbemäntelt Christlichen Zivilreligion, die mit mehreren direkten Gottesbezügen (*in the presence of God* oder *we beseech God's guidance*) erhärtet wird. Es wäre untertrieben, in diesem Fall wie bei anderen Inaugurationsreden von einer zivilreligiösen Dimension zu sprechen. Die Rede besteht im Grunde aus nichts anderem als Zivilreligion.

Zweite Inaugurationsrede 1957: *Until At Last the Darkness is No More*

Die zweite Inaugurationsrede Eisenhowers vom 21. Januar 1957 ist im Wesentlichen ein nicht ganz so heiß servierter Aufguss seiner ersten. Es finden sich zwar alle zentralen zivilreligiösen Motive, doch der Präsident verzichtet auf Doppelungen und weitere Wiederholungen, was den Eindruck der Massivität mindert. Folglich rangiert die Rede in der quantitativen Analyse relativ weit hinten; dass sie in der Kategorie der säkularen Zivilreligion sogar nur den vorletzten Platz belegt, bestätigt nur das christliche Gepräge von Eisenhowers Zivilreligion.

Eisenhower zimmert seiner Rede gleich am Anfang einen religiösen Rahmen: *Above all else, we seek, upon our common labor as a nation, the blessings of Almighty God. And the hopes in our hearts fashion the deepest prayers of our whole people.*⁵⁴⁰ Dann malt er in biblischen Farben das Bild eines von der Natur gesegneten *land of plenty* und *America the bountiful*. Seine wahren Aufgaben müssten die Vereinigten Staaten aber nicht zu Hause erfüllen: *For our world is where*

⁵⁴⁰ <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/eisen2.htm>.

our full destiny lies – with men, of all people, and all nations, who are or would be free. Die Welt sei geteilt in freie und versklavte Menschen, und jene *divisive force*, die Millionen gefangen halte, sei der internationale Kommunismus, eine *power, dark in purpose*. Es sei das *American experiment*, das Menschen über fast zwei Jahrhunderte in ihrem Freiheitskampf inspirierte, und die Amerikaner müssten sich auch jetzt zu ihrer Verantwortung bekennen: *We recognize and accept our own deep involvement in the destiny of men everywhere. (...) In this confidence, we speak plainly to all people.* Wenig später sagt Eisenhower mit Anspielung auf das biblische Motiv des Heilens: *So we voice our hope and our belief that we can help to heal this divided world.* Es sei *the labor to which we are all called*, freiheitssuchenden Menschen die Freiheit auch zu ermöglichen. Und gegen Ende heißt es in einer Reprise der Licht-Dunkel-Metapher aus der ersten Inaugurationsrede:

And so the prayer of our people carries far beyond our own frontiers, to the wide world of our duty and our destiny. May the light of freedom, coming to all darkened lands, flame brightly - until at last the darkness is no more.

Auch in seiner zweiten Amtseinführungsrede ist Eisenhowers starke Verwurzelung in der christlichen Zivilreligion offensichtlich. Verglichen mit der Ersten ist die Zweite aber kein zivilreligiöses Hochamt, sondern eine Spur nüchterner. Auch die dezidiert internationale Ausrichtung der Rede (*Sovereignty is never bartered among freemen*) mildert den zivilreligiösen Klang.

Religion im rhetorischen Gesamtprofil

Eisenhowers ausladende Zivilreligion bestimmt auch sein rhetorisches Gesamtprofil. Im Gegensatz zu anderen Präsidenten ist eine größere Zurückhaltung bei Reden mit nicht-zeremoniellem Charakter nur bedingt erkennbar. Seine Rhetorik ist dabei von zwei großen, zusammenhängenden zivilreligiösen Motiven durchzogen: Erstens der Geburt der Demokratie aus der Religion, und zweitens der Konfrontation der Demokratie mit dem atheistischen Kommunismus. Die paradigmatische Formulierung für erstere Überzeugung fand Eisenhower im Dezember 1952 als gewählter, aber noch nicht vereidigter Präsident bei einer Konferenz in New York: *Our government has no sense unless it is founded in a deeply felt religious faith, and I don't care what it is.*⁵⁴¹ Die Vagheit des Glaubens, den Eisenhower postulierte, reflektiert den judäo-christlichen zivilreligiösen Konsens, den er als Präsident anstrebte. Zahlreich sind die Gelegenheiten, bei denen Eisenhower das Spirituelle

⁵⁴¹ Zitiert nach: Pierard/Linder, S. 184.

zum Herzstück der Nation erklärte. Die Amerikaner, sagte er in seiner Rede zur Lage der Nation 1954, *have always reserved their first allegiance to the kingdom of the spirit*.⁵⁴² 1955 meinte er in einer Radioansprache:

*Without God, there could be no American form of government, nor an American way of life. Recognition of the Supreme Being is the first – the most basic – expression of Americanism. Thus the Founding Fathers saw it, and thus, with God's help, it will continue to be.*⁵⁴³

In seiner Definition der Rolle Amerikas in der Welt ging Eisenhower weiter als seine Vorgänger. Bei der Annahme der Nominierung für die Präsidentschaft sagte er 1952 auf dem republikanischen Parteitag in Chicago: *We are now at a moment in history when, under God, this nation of ours has become the mightiest temporal power and the mightiest spiritual force on the earth*.⁵⁴⁴ Die spirituelle Macht Amerika sah Eisenhower im Konflikt mit einer gottlosen Gegenmacht:

*[The global struggle] has at its core the struggle between atheistic communism and every kind of free government which has its true roots in a deeply-felt religious faith. If we believe in human dignity, the value of the individual's soul, if we believe in every right which our founder said was given to us by our Creator, then we must hold fast to the conviction that this struggle of ours is truly a combat with atheistic doctrine.*⁵⁴⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Eisenhower das ganze Repertoire dessen ausbeutete, was als *Cold War rhetoric* bekannt geworden ist.⁵⁴⁶ Er baute auf ein manichäisches Weltbild mit graphischen Dichotomien (Freiheit und Sklaverei, Leben und Tod, Licht gegen Dunkel) und motivierte die Amerikaner mit biblischen Begriffen zu nationalem Glauben und Opferbereitschaft in der Auseinandersetzung mit dem heidnischen Kommunismus.

VI.3.4 Einordnung

Obwohl die Religion im Erwachsenenleben Eisenhowers lange nur eine untergeordnete Rolle spielte und bis heute mit gewissem Recht skeptisch hinterfragt wird, gehört seine Präsidentschaft zu den religiösesten der amerikanischen Geschichte. Selten zuvor und selten danach waren die Vereinigten Staaten so nahe an einer systematischen Etablierung ihrer Zivilreligion. Durch die vom Präsidenten persönlich vorangetriebene offizielle Würdigung Gottes in Motto und Fahneneid erlebte die Nation eine symbolische Institutionalisierung ihrer Beziehung zu Gott.

⁵⁴² Annual Message to the Congress on the State of the Union, 07.01.1954 (PPPUS).

⁵⁴³ Remarks Recorded for the "Back to God"-Program of the American Legion, Washington, 20.02.1955 (PPPUS).

⁵⁴⁴ Zitiert nach: Pierard/Linder, S. 196.

⁵⁴⁵ Address at the Sesquicentennial Commencement of Mount St. Mary's College, Emmitsburg, Maryland, 02.06.1958 (PPPUS).

⁵⁴⁶ Medhurst, Martin J.: Eisenhower and the Crusade for Freedom: The Rhetorical Origins of a Cold War Campaign, in: Presidential Studies Quarterly, Vol. 27, No. 4, Fall 1997, S. 656f.

Was von seinen Vorgängern nur ausgesprochen wurde, schrieb Eisenhower fest: Die Vereinigten Staaten waren eine Nation unter Gott. Viele der Traditionen, in denen wir heute den Nexus zwischen Politik und Religion in den USA erkennen, gehen auf Eisenhower zurück. Seine sehr allgemeine Pietät, im Ton aber doch protestantischen Traditionen verhaftet, orientierte sich nicht an kirchlichen, dafür aber mit umso größerem Eifer an grundlegenden moralischen Doktrinen. Will Herberg beschrieb Eisenhower deshalb pointiert als *being serious about religion but not taking religion seriously*.⁵⁴⁷ Die seltsame Verbindung von Laxheit und Rigorismus zu einem simplizistischen Glauben fügte sich ins Bild einer neuen „era of good feelings“, in der Amerika mit sich und seinem Präsidenten im Reinen war. Eisenhower zielte auf das wachsende fromme Wählerpotenzial und erschloss es mit einer strafferen Organisation als jeder seiner Vorgänger: Er war der erste Präsident, der eine eigenes Verbindungsbüro zu den religiösen Gemeinschaften einrichtete.

Befeuert von einer neuen Welle der Gottesbegeisterung im Land, erlebte die Zivilreligion unter Eisenhower eine Phase der Intensivierung. Der Kalte Krieg bildete die perfekte Projektionsfläche für Eisenhowers manichäistisches Weltbild. Zivilreligiöse Sprache ging ihm leicht von den Lippen und wirkt heute in vielen seiner Reden redundant oder gar inflationär. Seine erste Inaugurationsrede, die er mit einem Gebet begann, quillt geradezu über vor zivilreligiösem Pathos. Dass seine zweite Rede zur Amtseinführung sich gemessen an der ersten nüchtern ausnimmt, relativiert das Gesamturteil nur geringfügig. Eisenhower, dies wird von der quantitativen Analyse bestätigt, ist ein klarer Vertreter der Christlichen Zivilreligion. Seine diesbezügliche Rhetorik ist weit massiver als die Roosevelts und sowieso Trumans; gleichzeitig ist sie schärfer und oft frei von Zwischentönen. Direkter als seine Vorgänger erweckte Eisenhower den Eindruck, als stünde Gott fest auf der Seite Amerikas, und das von der Geburt der Nation an. Er zögerte nicht, in Bezug auf den Zweiten Weltkrieg und den Kalten Krieg das Wort vom „Kreuzzug“ in den Mund zu nehmen und Religion zur „Waffe“ zu erklären. Indem er die Vereinigten Staaten zur „spirituellen Macht“ stilisierte, bestärkte er seine Landsleute mehr, als er sie mahnte. Er ermunterte sie explizit zu einem weitgehend unkritischen Glauben an das eigene Land und muss daher als Musterbeispiel eines Priesters der selbstherrlichen Zivilreligion gelten.

⁵⁴⁷ Alley, S. 91.

VI.4 John F. Kennedy

Katholik, 35. Präsident 1961-1963

I am not a legal subject of the Pope.

John F. Kennedy⁵⁴⁸

Es gibt nur wenige Präsidenten, die sich so tief ins kollektive Bewusstsein seiner Landsleute gebrannt haben wie John F. Kennedy. In seinen nicht einmal drei Jahren im Amt inspirierte er seine Zeitgenossen in Amerika und weit darüber hinaus mit dem Versprechen einer besseren Welt. Sein jäher Tod durch die Kugeln von Dallas schuf endgültig den Mythos „JFK“, der bis heute alle Versuche kritischer Historiker überstrahlt, zu einer nüchternen Bewertung seiner politischen Leistung zu gelangen. Positiv gewürdigt werden meist Kennedys vorsichtige Bemühungen um Kompromisse mit der Sowjetunion, resultierend in der Unterzeichnung des Atomteststoppvertrags im August 1963, und besonders sein gleichsam entschlossenes wie besonnenes Auftreten während der Kuba-Krise im Herbst 1962, der ersten direkten nuklearen Konfrontation der Geschichte. Gegen ihn ins Feld geführt wird oft die wachsende Verstrickung der USA in den Konflikt in Vietnam, seine Billigung der im Debakel geendeten Invasion in der Schweinebucht auf Kuba, und sein langes Lavieren in der Bürgerrechtsfrage.⁵⁴⁹ Atmosphärisch jedenfalls hätte der Unterschied zwischen den Eisenhower-Jahren und den tausend Tagen Kennedys kaum größer sein können: Auf eine Ära der Selbstzufriedenheit folgte der Aufbruch zu „neuen Grenzen“, auf einen ehrwürdigen Großvater der Nation der mit 43 Jahren jüngste je gewählte Präsident⁵⁵⁰, weithin bewundert für seine Dynamik, sein Charisma und seine Intelligenz. Der Wandel, den der erste Katholik im Weißen Haus über die Vereinigten Staaten brachte, ergriff auch und im Besonderen das Verhältnis von Politik und Religion.

VI.4.1 Persönlicher Glaube: Ein leidlich guter Katholik

John F. Kennedy war der Spross einer reichen und einflussreichen Bostoner Familie irischer Abstammung. Natürlich waren beide Eltern katholisch, doch fiel es

⁵⁴⁸ Zitiert nach: Fuchs, Lawrence H.: John F. Kennedy and American Catholicism, New York 1967, S. 164.

⁵⁴⁹ Ein ausgewogenes Porträt des Menschen Kennedy und eine sachliche Bilanz seiner Politik gelingt: Dallek, Robert: John F. Kennedy. Ein Leben, München 2003.

⁵⁵⁰ Theodore Roosevelt wurde 1901 schon mit 42 Jahren Präsident, allerdings rückte er als Vizepräsident des ermordeten William McKinley ins höchste Amt auf und wurde erst bei den nächsten Wahlen 1904 vom Volk bestätigt.

vor allem Mutter Rose zu, für eine glaubensstrenge Erziehung der neun Kinder zu sorgen. Rose Kennedy war eine fromme Frau, übertrieben fromm, wie einige Biografen meinen.⁵⁵¹ Sie machte die Religion zu einem festen Teil des täglichen Lebens ihrer Kinder, sprach mit ihnen Gebete und prüfte ihre Kenntnisse der Heiligen Schrift. Rose vermittelte keine bequeme Gläubigkeit, ihre graphischen Geschichten über das Leiden des Herrn hatten einschüchternde Wirkung. Eine schöne Episode illustriert, dass sich der junge John, genannt Jack, von den orthodoxen Lehren seiner Mutter nicht sehr beeindruckt ließ: Als Rose ihre Kinder dazu zwang, sich in selbst verfassten Gebeten einen glücklichen Tod zu wünschen, ersuchte er den lieben Gott lieber um einen zweiten Hund.⁵⁵² Im Gegensatz zu ihren Schwestern gingen die Kennedy-Söhne, in deren Karrieren Vater Joe unbändigen Ehrgeiz investierte, nur kurz auf katholische Schulen; bei Jack war es ein knappes Jahr. Den Großteil seiner Ausbildung erhielt er an protestantischen gefärbten Einrichtungen, der episkopalischen Privatschule Choate in Connecticut und später in Harvard, wo er sich immerhin einem katholischen Club anschloss.⁵⁵³ Während des Zweiten Weltkriegs, in dem er als Kommandant eines Patrouillenbootes im Pazifik diente, ließ er in seinen Briefen nach Hause zum Unmut seiner Mutter wiederholt die Ernsthaftigkeit in Bezug auf den Glauben vermissen: *It is good to know that all nuns and priests along the Atlantic Coast are putting in a lot of praying time on my behalf. I hope it won't be taken a sign of lack of confidence in you all or the Church if I continue to duck.*⁵⁵⁴

Trotz seines bisweilen selbstironischen Umgangs mit seinem Glauben war Kennedy ein recht regelmäßiger Messgänger, auch als Präsident. Gelegentliche Beichten sind ebenso überliefert wie das Bemühen, an Freitagen kein Fleisch zu essen. Was ihn freilich nicht interessierte, waren weitergehende theologische Fragen und schon gar nicht die rigorosen Dogmen seiner Kirche. Theodore Sorensen, der begnadete Redenschreiber Kennedys, erinnert sich: *He did not believe all virtue resided in the Catholic Church, nor did he believe that all non-Catholics would go to hell.*⁵⁵⁵ Arthur Schlesinger, der große Historiker und Wegbegleiter Kennedys, urteilt: *Kennedy's religion was humane rather than doctrinal. He was a Catholic as Franklin Roosevelt was an Episcopalian – because he was born into the faith, lived in it and*

⁵⁵¹ Blair Jr., Joan/Blair Jr., Clay: *The Search for JFK*, New York 1976, S. 18/19.

⁵⁵² O'Brien, Michael: *John F. Kennedy. A Biography*, New York 2005, S. 41.

⁵⁵³ Zu den Schüler- und Studentenjahren Kennedys siehe ausführlich eine noch vor seiner Präsidentschaft erschienene Biografie: Burns, James MacGregor: *John Kennedy. A Political Profile*, New York 1961, S. 24-33.

⁵⁵⁴ O'Brien, S. 139.

⁵⁵⁵ Sorensen, Theodore C.: *Kennedy*, New York 1965, S. 19.

*expected to die in it.*⁵⁵⁶ Kennedy war besonders erpicht, seinen Glauben aus der Öffentlichkeit zu halten. Sogar im Gespräch mit engsten Vertrauten war das Thema fast ein Tabu. Sorensen schreibt: *Not once in eleven years did he ever disclose his personal views on man's relation to God. (...) I never heard him pray aloud in the presence of others, never saw him kiss a bishop's ring (...).*⁵⁵⁷ Wegen seiner Konfession wurde Kennedy wie kaum ein anderer Präsident von den Medien zu Aussagen über seinen Glauben gedrängt. Dennoch war er diesbezüglich mutmaßlich der schmallippigste der in dieser Arbeit untersuchten Männer.

Zweifel an Kennedys Gottesfürchtigkeit sät bis heute seine flexible Sexualmoral, die ihm außereheliche Affären unter anderem mit Hollywood-Stars wie Marilyn Monroe und Jayne Mansfield gestattete. Gary Scott Smith, tief gläubiger Autor von „Faith and the Presidency“, schüttelt schriftlich den Kopf: *How Kennedy could regularly attend church, profess to be a good Catholic, and convince some of his closest associates that his faith was genuine while violating his church's most fundamental teachings about marital fidelity, sexual purity, and honesty is difficult to understand.*⁵⁵⁸ Wahrscheinlich ist der Verweis auf Roosevelt auch hier geboten: Wie dieser begriff Kennedy die Religion als sittliche Kraft eher in den großen als in den vermeintlich kleinen Dingen. Kardinal Richard Cushing, zu Kennedys Zeiten Erzbischof von Boston, fand dafür die hübsche Wendung: *He wore his religion lightly.*⁵⁵⁹

VI.4.2 Religion in der Politik: A President Who Happens to Be Catholic

Mitte der vierziger Jahre, als Kennedy eine öffentliche Laufbahn einschlug und ins Repräsentantenhaus gewählt wurde, herrschten in den Vereinigten Staaten noch sehr hartnäckige Klischees eines katholischen Politikers vor. Man kannte den aristokratischen Edelmann, der sich in Gesellschaftsclubs wie den Knights of Columbus bewegte, und man kannte den temperamentvollen, notorisch Zigarre rauchenden irisch-katholischen Boss aus Boston oder New York. Kennedy entsprach keinem dieser Stereotypen. Der Erscheinung nach war er, wie viele Beobachter bemerkten, protestantischer Durchschnitt.⁵⁶⁰ Auch seine politischen Überzeugungen waren nach dem Ermessen seiner Mitarbeiter nur peripher von Religion beeinflusst. Schlesinger meint: *One can find little organic intellectual connection between his faith*

⁵⁵⁶ Schlesinger, Jr., Arthur M.: A Thousand Days. John F. Kennedy in the White House, Boston 1965, S. 107

⁵⁵⁷ Sorensen, S. 19.

⁵⁵⁸ Smith, S. 291.

⁵⁵⁹ Cushing, Richard Cardinal: Introduction, in: Settel, T. S.: The Faith of JFK, New York 1965, S. 5.

⁵⁶⁰ Siehe etwa: O'Brien, S. 415.

*and his politics.*⁵⁶¹ Kennedys Humanismus war weniger von christlichen Geboten als vielmehr von den Lehren der Geschichte inspiriert; er lieh seine Worte eher bei Jefferson und Lincoln als aus der Bibel. Er war, im Bonmot John Cogleys, *the first President who was a Roman Catholic rather than the first Roman Catholic President.*⁵⁶² Gleichwohl: Um der erste katholische Präsident zu werden, musste er zuerst die wahrscheinlich größte Kontroverse um die Kirchenzugehörigkeit eines Politikers in der Geschichte der USA überstehen.

Viele Protestanten fürchteten, mit der Wahl eines Katholiken zum Präsidenten würden die Vereinigten Staaten de facto vom Papst regiert, da ein Mitglied der Katholischen Kirche deren unfehlbarem Oberhaupt Gehorsam schulde. Kennedy musste sich dieser Art von Misstrauen seine ganze politische Karriere über erwehren. 1947 wurde er bei einer Anhörung im Kongress zu konfessionellen Schulen von einem Zeugen angesprochen und antwortete schroff: *Now you don't mean the Catholics in America are legal subjects of the Pope? I am not a legal subject of the pope.* Als der Zeuge darauf bestand, dass Loyalität zur katholischen Kirche Loyalität zum amerikanischen Staat ausschloss, setzte Kennedy nach: *There is an old saying in Boston that we get our religion from Rome and our politics at home, and that is the way most Catholics feel about it.*⁵⁶³ Während Katholiken spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg die unsichtbaren Barrieren zu Abgeordnetenhäusern und Gouverneurssitzen überwandten, schien das Weiße Haus im Nachhall der Niederlage von Al Smith 1928 weiter unerreichbar. 1948 äußerten in einer Gallup-Umfrage nur 34 Prozent der Protestanten die Absicht, dem bestqualifizierten Kandidaten ihrer Partei auch dann die Stimme zu geben, wenn dieser Katholik wäre.⁵⁶⁴ Kennedy bereitete sich Ende der fünfziger Jahre trotzdem auf einen Anlauf vor und drehte die Strategie Smiths in der Religionsfrage schlicht um: Er wich dem Misstrauen nicht aus, er bot ihm die Stirn. Im März 1959 sagte er dem Magazin *Look*:

*Whatever one's religion in private life may be, for the office-holder nothing takes precedence over his oath to uphold the Constitution and all its parts – including the First Amendment and the strict separation of church and state. Without reference to the presidency, I believe as a Senator that the separation of church and state is fundamental to our American concept and heritage and should remain so.*⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Schlesinger, S. 108.

⁵⁶² Ebenda, S. 107.

⁵⁶³ Zitiert nach: Burns, S. 86.

⁵⁶⁴ Fuchs, S. 153.

⁵⁶⁵ Zitiert nach: Fuchs, S. 165.

Kennedy gelang es nicht, die Skepsis zu zerstreuen, auch mit seiner Versicherung, die Entsendung eines amerikanischen Botschafters in den Vatikan abzulehnen. Im Gegenteil: Die wenigen Kritiker, die den Vorwurf der Papsthörigkeit zurücknahmen, schimpften ihn fortan einen *spiritually rootless and politically almost disturbing secular*.⁵⁶⁶

Kennedys Sieg in den demokratischen Vorwahlen 1960 entfachte einen Proteststurm. Eine Baptistenvereinigung erklärte, der Katholizismus sei *as serious a threat to America as atheistic communism*. 150 prominente Protestanten unterzeichneten ein Manifest, in dem sie vor Kennedys Wahl warnten.⁵⁶⁷ Als Beleg für Kennedys Bindung an Befehle aus der katholischen Hierarchie wurde immer wieder eine Begebenheit aus dem Jahr 1947 angeführt. Kennedy hatte damals seine Teilnahme an der Einweihung einer protestantischen Kapelle abgesagt – angeblich auf Geheiß der Kirchenoberen.⁵⁶⁸ Richard Nixon, der republikanische Kandidat, erhob keine Anschuldigungen gegen seinen Kontrahenten, tat aber auch wenig, um das Thema aus der Welt zu schaffen. Kennedy entschloss sich zum Befreiungsschlag und stellte sich am 12. September 1960 bei einer Rede vor der Greater Houston Ministerial Association einem Publikum von drei Hundert evangelikalen Protestanten:

I believe in an America where the separation of church and state is absolute – where no Catholic prelate would tell the President (should he be Catholic) how to act and no Protestant minister would tell his parishioners for whom to vote – where no church or church school is granted any public funds or political preference – and where no man is denied public office merely because his religion differs from the President who might appoint him or the people who might elect him. (...) Whatever issue may come before me as President (...) I will make my decision in accordance with what my conscience tells me to be in the national interest, and without regard to outside religious pressure or dictates.

Kennedy schloss seine Rede mit den programmatischen und berühmt gewordenen Worten: *I am not the Catholic candidate for President, I am the Democratic party's candidate for President who happens also to be a Catholic. I do not speak for my church on public matters, and the church does not speak for me.*⁵⁶⁹ Wenn Kennedy seine Zuhörer auch nicht alle bekehren konnte, so beeindruckte er doch viele.⁵⁷⁰ Die „Houston Speech“ gilt heute als Meisterstück politischer Rhetorik⁵⁷¹ und als Wendepunkt der Religionskontroverse im Wahlkampf von 1960. Maßgebliche

⁵⁶⁶ Fuchs, S. 168.

⁵⁶⁷ O'Brien, S. 474/475.

⁵⁶⁸ Dulce, Berton/Richter, Edward J.: Religion and the Presidency. A Recurring American Problem, New York 1962, S. 124.

⁵⁶⁹ Zitiert nach: Fuchs, S. 179/180.

⁵⁷⁰ Time Magazine: Test of Religion, 26.09.1960.

⁵⁷¹ Warnick, Barbara: Argument Schemes and the Construction of Social Reality. John F. Kennedy's Address to the Houston Ministerial Association, in: Communication Quarterly, Vol. 44, No. 2, Spring 1996, S. 183.

protestantische Führer erklärten ihre Neutralität in der Entscheidung zwischen Kennedy und Nixon; der verbliebene Widerstand, etwa durch die Southern Baptist Convention mit ihren neun Millionen Mitgliedern, konnte den Triumph des Senators aus Massachusetts nicht mehr verhindern.⁵⁷² Kennedy gewann denkbar knapp, der reinen Stimmenzahl nach mit weniger als 120 000 Stimmen aus insgesamt abgegebenen 68 Millionen. Er siegte trotz seiner Religion: lediglich 38 Prozent der Protestanten wählten ihn. Er siegte aber auch wegen seiner Religion: Weit überdurchschnittliche 78 Prozent der Katholiken scharten sich um den demokratischen Kandidaten und sicherten ihm damit die an Wahlmännern reichen Bundesstaaten der Ostküste.⁵⁷³

Im Amt achtete Kennedy penibel auf eine strikte Trennung von Staat und Kirche. Indem er sich weigerte, konfessionelle Schulen mit staatlichen Geldern zu unterstützen, nahm er sogar den Zorn der Katholischen Kirche in Kauf. 1962 verteidigte er das Urteil des Supreme Courts (Engel v. Vitale), das an öffentlichen Schulen das Morgengebet und Bibellesen verbot. Andere Präsidenten brachten den Trennwall zwischen Staat und Kirche ins Wanken, Kennedy dagegen ging mit konkurrenzloser Vorsicht ans Werk: er näherte sich dem Wall nicht einmal. Freilich war er gleichzeitig um Ausgleich mit seinem christlichen Klientel bestrebt und betonte zum Beispiel anlässlich des Schulgebets-Verbots die große Rolle, die die Religion im Privaten spielen müsse: *We have in this case a very easy remedy and that is to pray ourselves. (...) we can pray a good deal more at home, we can attend our churches with a good deal more fidelity (...).*⁵⁷⁴ Die religiösen Gemeinschaften betrachteten Kennedy tendenziell als zu säkular, arbeiteten aber insgesamt gut mit ihm zusammen. Kurz vor seinem Tod versuchte er eine interkonfessionelle Initiative gegen die Diskriminierung von Minderheiten in die Wege zu leiten.⁵⁷⁵ Bezeichnend für Kennedys religiösen Pluralismus war, dass bei seiner Inauguration vier Geistliche beteten: ein Katholik, ein Jude, ein griechisch-orthodoxer Christ und ein Protestant. Mit seinem Wahlsieg gegen alle Vorurteile und seinem demonstrativen Respekt für die Trennung von Staat und Kirche konnte Kennedy die Kluft zwischen Protestanten und Katholiken zwar nicht ganz zuschütten, machte den Katholizismus in der

⁵⁷² Massa, Mark: A Catholic for President? John F. Kennedy and the "Secular Theology" of the Houston Speech, 1960, in: Journal of Church and State, Vol. 39, No. 2, Spring 1997, S. 297.

⁵⁷³ O'Brien, S. 495.

⁵⁷⁴ The President's News Conference, Washington, 27.06.1962 (PPPUS).

⁵⁷⁵ Smith, S. 283.

amerikanischen Politik aber immerhin endgültig salonfähig.⁵⁷⁶ Die Modernisierung der Katholischen Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil von 1963 bis 1965 verfestigte den von Kennedy angestoßenen Prozess und nahm dem Katholizismus im Auge vieler Protestanten seinen Schrecken.

VI.4.3 Religion in der Rhetorik

Als Robert Bellah 1968 in seinem Daedalus-Aufsatz die Existenz einer *civil religion in America* behauptete, wählte er John F. Kennedys Inaugurationsrede, um seine These zu belegen.⁵⁷⁷ Kennedy gilt seither als Musterbeispiel zivilreligiöser Rhetorik – der quantitative Befund dieser Arbeit, der die Rede in allen Kategorien im hinteren Mittelfeld verortet, widerspricht dem nicht zwingend. In jedem Fall hatte die Inspiration und Faszination, die von dem jugendlichen Präsidenten ausging, ihre Wurzeln auch in seiner raffinierten Art der politischen Ansprache. Er hatte einen Willen zur Stilisierung und einen Mut zur Poesie, der weit über den Anspruch anderer Präsidenten hinausreichte.⁵⁷⁸ Er war kein schlechter Redner, aber auch kein brillanter. Was er sagte, zählte mehr, als wie er es sagte. Kennedys Reden waren voll von klugen, wirkungsvollen, nur ab und an zu protzigen Anleihen aus Literatur und Geschichte, Philosophie und Religion. Theodore Sorensen bestätigt, dass es Kennedy dabei nicht um exakte Bedeutung, sondern zuvorderst um den emotionalen Effekt ging.⁵⁷⁹ Geistesgeschichte und Alltagskultur waren für ihn bloß ein „Steinbruch“ an Zitaten⁵⁸⁰ – das muss natürlich auch beim Urteil über seine Zivilreligion berücksichtigt werden. Kennedy umgab sich mit hochkarätigen Beratern und unterhielt einen Think Tank von Redenschreibern, von denen Sorensen zweifellos der wichtigste war. Nach allem, was man weiß, möchte man fast von einem Alter Ego des Präsidenten sprechen.⁵⁸¹ Sorensen gilt als Urheber der meisten virtuosen Formulierungen in Kennedys Reden. Erwiesen ist aber auch Kennedys

⁵⁷⁶ Zum protestantisch-katholischen Cleavage nach Kennedy vgl.: Knoke, David: Religion, Stratification and Politics: American in the 1960s, in: American Journal of Political Science, Vol. 18, No. 2, May 1974, S. 344.

⁵⁷⁷ Bellah, Civil Religion in America, a.a.O.

⁵⁷⁸ Eine interessante Würdigung der Kennedy-Rhetorik in: Harprecht, Klaus: Der fremde Freund. Amerika: eine innere Geschichte, Stuttgart 1982, S. 64.

⁵⁷⁹ Riecker, Joachim: „Das Geheimnis der Freiheit ist Mut“. Antike Vorbilder in der amerikanischen Außenpolitik von Theodore Roosevelt bis Bill Clinton, Paderborn 2006, S. 125. Sogar Kennedys berühmt gewordener Ausruf „Ich bin ein Berliner“, angelehnt an das auf Paulus zurückgehende Bekenntnis „Civis Romanus sum“, war vor allem ein Versuch, einem deutschen Publikum mit ein paar deutschen Worten zu schmeicheln. Auf der gleichen Deutschland-Reise 1963 sagte Kennedy in seiner Rede in Köln schlicht: „Kölle alaaf!“

⁵⁸⁰ Daum, Andreas W.: Kennedy in Berlin. Politik, Kultur und Emotionen im Kalten Krieg, Paderborn 2003, S. 132.

⁵⁸¹ Zur Zusammenarbeit von Kennedy und Sorensen siehe: Reeves, Thomas C.: A Question of Character. A Life of John F. Kennedy, New York 1991, S. 116f.

intimate involvement in the construction of his speeches. Der Konsens der Wissenschaft ist, dass *a Kennedy speech contains both Kennedy's ideas and his language.*⁵⁸²

Inaugurationsrede 1961: *God's Work Must Truly Be Our Own*

Kennedy hatte Sorensen im Vorfeld der Inauguration instruiert, die Wucht von Lincolns Rede in Gettysburg zu analysieren.⁵⁸³ Folgerichtig standen im Mittelpunkt der im Aufbau virtuoson Rede, die der Präsident am 20. Januar 1961 in charakteristisch langsamem Stakkato vortrug, schließlich eine Neudefinition des Verhältnisses der Amerikaner zu ihrem Land und des Verhältnisses der Amerikaner zum Rest der Welt. Verewigt ist diese in einer legendären Passage, deren international ausgerichteter zweiter Teil bei weitem nicht so bekannt ist wie der erste:

*And so, my fellow Americans: ask not what your country can do for you – ask what you can do for your country. My fellow citizens of the world: ask not what America will do for you, but what together we can do for the freedom of man.*⁵⁸⁴

In genau dieser doppelten Ansprache liegt die grundsätzliche Unterscheidbarkeit von Kennedys Rede. Frühere Präsidenten hatten sich nur mehr oder weniger pflichtgemäß an die Welt gewandt. Kennedy tut es auf Augenhöhe: *Ask of us the same high standards of strength and sacrifice which we ask of you.* Bei Kennedy ist die Kooperation ein zentraler Gedanke: *United, there is little we cannot do in a host of kooperative ventures. Dived there is little we can do (...).* Die Vereinten Nationen nennt er *our last best hope*. Und der Sowjetunion reicht er angesichts der Zerstörungskraft moderner Technologie die Hand zu einem Neuanfang: *So let us begin anew - remembering on both sides that civility is not a sign of weakness (...). Let us never negotiate out of fear. But let us never fear to negotiate.* Natürlich bekräftigt Kennedy auch unmissverständlich seine Entschlossenheit, die Sache der Freiheit verteidigen zu wollen: *Let every nation know, whether it wishes us well or ill, that we shall pay any price, bear any burden, meet any hardship, support any friend, oppose any foe, in order to assure the survival and the success of liberty.* Kennedy zeigt Härte, ist aber weit entfernt von der manichäischen Weltsicht, die Truman und speziell Eisenhower propagiert hatten.

Für die Aufforderung, die Kennedy an beide Seiten des Kalten Kriegs sendet, verwendet er die Worte des Propheten Isaia: *Undo the heavy burdens and let the*

⁵⁸² Goldzwig, Steven R./Dionisopoulos, George N.: „In a Perilous Hour“. The Public Address of John F. Kennedy, Westport/CT 1995, S. 11.

⁵⁸³ Goldzwig/Dionisopoulos, S. 41.

⁵⁸⁴ <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/kennedy.htm>.

*oppressed go free.*⁵⁸⁵ Seine Landsleute ermutigt er in einer Licht-Dunkel-Metapher, ein Feuer des zivilen Engagements zu entfachen: (...) *and the glow from that fire can truly light the world.* Die drei direkten Gottesbezüge der Rede sind markant an Anfang und Ende gesetzt; sie markieren einen Rahmen Christlicher Zivilreligion für einen Rede-Corpus, der sich eindeutig der Sprache der Säkularen Zivilreligion bedient. Kennedy sagt zu Beginn, er habe mit der Amtseinführung vor Gott den Eid geschworen, die zeitlosen Prinzipien der Vorväter zu schützen: *the belief that the rights of man come not from the generosity of the state, but from the hand of God.* Am Schluss stellt er fest: (...) *let us go forth to lead the land we love, asking His blessing and His help, but knowing that here on earth God's work must truly be our own.* Dazwischen appelliert die Rede in hauptsächlich weltlichen Formulierungen an Vernunft und Leidenschaft der Bürger Amerikas und der Erde. Nur eingesprenkelt finden sich biblische Motive, vornehmlich solche, die die Berufung Amerikas (aber nicht Amerikas allein) beschreiben:

Now the trumpet summons us again – not as a call to bear arms, though arms we need; not as a call to battle, though embattled we are – but a call to bear the burden of a long twilight struggle, year in and year out, “rejoicing in hope and patient in tribulation” – a struggle against the common enemies of man: tyranny, poverty, disease, and war itself.

In dem Wissen um die Zweckmäßigkeit von Zitaten in Kennedys Rhetorik drängt sich der Eindruck auf, dass wesentliche religiöse Bezüge der Rede nur Mittel sind, die säkulare Botschaft von der Notwendigkeit der Bürgertugend möglichst eindringlich zu präsentieren. Letztlich ist das aber gar nicht entscheidend: Kennedys Inaugurationsrede ist eine klassische Dokumentation amerikanischer Ideale, die sich jedoch vor Verherrlichung und Überhöhung scheut. Sie ist Ermunterung und Ermahnung zugleich. Natürlich spricht auch Kennedy den USA eine besondere Rolle im Lauf der Welt zu, aber er akzeptiert diese Aufgabe in ostentativer Demut: *With a good conscience our only reward, with history the final judge of our deeds (...).* Der politische Standpunkt, den Kennedy in seiner Inaugurationsrede skizziert, ist unverrückbar, aber dennoch versöhnlich. Seine Zivilreligion ist ähnlich beschaffen: Sie ist eine amerikanische Zivilreligion, aber sie sucht ihr Publikum in der Welt. Auch wenn die Wendung direkt nicht auftaucht: Kennedy erneuert in seiner Inaugurationsrede den amerikanischen „covenant“ und lädt die Welt ein, daran teilzuhaben.

⁵⁸⁵ Es gilt als wahrscheinlich, dass sich dieses Isaiah-Zitat auf einer Vorschlagsliste mit Bibelstellen befand, die Billy Graham und ein Washingtoner Rabbi für Kennedy und Sorensen erstellt hatten. Smith, S. 263.

Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil

Die Rede zur Amtseinführung ist ein statthafter Indikator für die zivilreligiöse Rhetorik Kennedys im Ganzen. Stichproben zeigen eine weder auffallend hohe noch eine auffallend niedrige Quote religiöser Elemente. Dabei war er stets bestrebt, sich am christlichen Mainstream zu orientieren und nicht dezidiert katholisch zu klingen. In Reden vor großem Publikum bleiben die Formulierungen amerikanischer Erwähltheit lyrisch, aber inhaltlich dezent. Seine Rede zur Lage der Nation 1963 schloss Kennedy: *With thanks to Almighty God for seeing us through a perilous passage, we ask His help anew in guiding the 'Good Ship Union'*.⁵⁸⁶ Etwas kräftiger wird die Wortwahl nur bei Äußerungen zu explizit religiösen Anlässen, zum Beispiel bei der Proklamation eines nationalen Gebetstags 1961, als Kennedy die Abhängigkeit der Gründerväter von der Gunst Gottes unterstrich: (...) *they were warned that without the concurring aid of Providence they would succeed in the political building, no better than the builders of Babel*'.⁵⁸⁷ Richard Hutcheson urteilt treffend, Kennedy habe die Rolle des Hohepriesters der Zivilreligion mit *consummate grace* ausgefüllt.⁵⁸⁸

Die Differenz zu Vorgänger Eisenhower wird ganz besonders im Zusammenhang mit dem Kalten Krieg evident. Erstens ist Religion in beachtlich vielen bedeutenden Reden Kennedys, etwa auf dem Höhepunkt der Kuba-Krise, fast völlig abwesend. Zweitens war die Zivilreligion bei ihm eher selten Instrument zum Transport eines amerikanischen Exzeptionalismus, sondern viel häufiger Motor einer internationalen Friedensrhetorik. Bei einer Ansprache vor dem Kongress 1961 versicherte er der Sowjetunion im Idiom Isaiah: (...) *we seek only the day when, nation shall not lift up sword against nation, neither shall they learn war any more.*' Vor den Vereinten Nationen sagte er im Herbst 1961: *Together we shall save our planet, or together we shall perish in its flames. Save it we can - and save it we must – and then we shall earn the eternal thanks of mankind and, as peacemakers, the eternal blessings of God.*⁵⁸⁹ Frappierend ist der Unterschied zu Eisenhower bei der exakten Umschreibung der Funktion, welche die Religion im Kalten Krieg einnehmen solle. Der General hatte häufig von einer „Waffe“ gesprochen, und Kennedy lehnte diese Formulierung ausgerechnet beim von Eisenhower eingeführten Presidential Prayer Breakfast 1961 rundheraus ab: *I do not regard religion as a weapon in the*

⁵⁸⁶ Annual Message to the Congress on the State of the Union, Washington, 14.01.1963 (PPPUS).

⁵⁸⁷ Proclamation 3436 – National Day of Prayer, 1961, Washington, 28.09.1961 (PPPUS).

⁵⁸⁸ Hutcheson, S. 54.

⁵⁸⁹ Address in New York City Before the General Assembly of the United Nations, New York, 25.09.1961 (PPPUS).

Cold War.⁵⁹⁰ Im Jahr darauf bekräftigte er bei gleicher Gelegenheit: *I do not suggest that religion is an instrument of the Cold War*.⁵⁹¹ Religion war für Kennedy die Quelle der persönlichen Freiheit des Einzelnen, eine kollektive Ideologisierung lief dem zuwider.

VI.4.4 Einordnung

Die Wahl John F. Kennedys zum Präsidenten ist ein Meilenstein in der Geschichte des Verhältnisses von Politik und Religion in den Vereinigten Staaten. Sein Sieg bewies, dass es kein protestantisches Monopol auf das höchste Amt im Staat gab. Seit Roosevelt war der Trend zu einer Ausweitung des zivilreligiösen Konsens erkennbar gewesen, doch erst die Wahl Kennedys – so knapp sie auch ausfiel – schuf Fakten, die das Wachsen der Akzeptanz von Katholizismus und Judentum als Teile der judäo-christlichen Tradition des Landes begünstigten. Es liegt Ironie darin, dass mit Kennedy ein – gemessen an kirchlichen Maßstäben – nur leidlich guter Katholik diesen Durchbruch bewerkstelligte. Gerade weil ihm wegen seiner Konfession Misstrauen entgegen schlug, achtete Kennedy die Trennung von Staat und Kirche während seiner Amtszeit minuziös. Er brach mit der Lust an der symbolischen Vermengung von Politik und Religion, die sein Vorgänger Eisenhower weidlich zelebriert hatte. Der Maßstab, den Kennedy mit seinem Respekt für den „wall of separation“ setzte, ist bis heute unerreicht.

Die Kennedy-Jahre brachten die Abkehr vom Pietismus Eisenhowers: die bequeme „old time religion“ wich einem lebendigen, kosmopoliten religiösen Pluralismus. Eine ähnliche Öffnung erlebte auch die Zivilreligion: Die christliche Prägung ließ nach, die säkularen Elemente wurden zahlreicher und stärker. Für Kennedy war die Bibel aller Wahrscheinlichkeit nach in erster Linie eine reiche Quelle an Zitaten und Analogien, und damit kaum höher gestellt als andere solche Quellen wie Romane oder politische Schriften der Vergangenheit. Der Humanist Kennedy nahm die Schärfe aus der bis dahin unversöhnlichen Rhetorik des Kalten Kriegs. Er benutzte die Zivilreligion häufig für Friedensbotschaften und kaum für Bekundungen amerikanischer Erwähltheit. Er gerierte sich nicht als Kreuzzügler, sondern schlicht als Idealist mit Sinn für das Machbare. Der Mission, der Welt Freiheit und Demokratie zu bringen, verschrieb sich auch Kennedy – aber so gut wie

⁵⁹⁰ Remarks at the Dedication Breakfast of International Christian Leadership, Inc., Washington, 09.02.1961 (PPPUS).

⁵⁹¹ Remarks at the 10th Annual Presidential Prayer Breakfast, Washington, 01.03.1962 (PPPUS).

nie ohne die Aufforderung an die anderen Länder der Erde, sich als ernst genommener Partner zu beteiligen. Kennedys Sendungsrhetorik hatte eine bis dahin ungekannte internationale Ausrichtung und verkörpert deshalb fast idealtypisch den selbstkritischen Strang der Zivilreligion.

VI.5 Lyndon B. Johnson

Disciple of Christ (Mainline), 36. Präsident 1963-1969

I have nowhere to go except on my knees to pray.

Lyndon B. Johnson, über die Bürde der Präsidentschaft⁵⁹²

Die Präsidentschaft Lyndon B. Johnsons ist eine Geschichte grandiosen Scheiterns. Auf leuchtenden Errungenschaften liegt der lange Schatten fataler Fehlentscheidungen.⁵⁹³ Die kurze Ära des knorrigen Texaners war umrahmt und begleitet von traumatischen Ereignissen. Sie begann mit dem Mord an John F. Kennedy, dessen Erbe Johnson mit größter Demut antrat, und sie endete mit den tödlichen Attentaten auf Kennedys Bruder Robert und Martin Luther King. Johnson war ausgezogen, im Geiste seines Mentors Roosevelt die Vision einer „Great Society“ zu verwirklichen, in der das Versprechen von Frieden, Freiheit und Wohlstand für alle Amerikaner eingelöst werden sollte. Tatsächlich setzte er, der die Kunst des politischen Kompromisses als ehemaliger demokratischer Mehrheitsführer im Senat beherrschte wie vielleicht kein Präsident vor ihm, bahnbrechende Gesetzgebung ins Werk. Mit dem „Civil Rights Act“ von 1964 und dem „Voting Rights Act“ von 1965 verhalf er der Bürgerrechtsbewegung zum Triumph, und mit der Einführung einer Krankenversicherung für Senioren und Mittellose sowie einem Bündel weiterer Maßnahmen spannte er ein bis dahin ungekanntes Netz sozialer Sicherung. Bei der Präsidentschaftswahl 1964 feierte er einen Erdrutschsieg über den rechtsextremen Barry Goldwater. Dennoch brannten bald darauf Amerikas Städte, entzündet von Rassenunruhen und Studentenkrawallen. Letztlich verlor Johnson seinen mit dramatischer Geste erklärten Krieg gegen Armut und Intoleranz auf den Schlachtfeldern eines anderen Krieges, in den er – sehenden Auges – gestolpert war, weil er die Grenzen amerikanischer Macht nicht anerkennen wollte. Der gewiefte Manipulator verschleierte die Ausmaße der amerikanischen Verwicklung in Vietnam, und fügte sich erst, als es zu spät war, in Verhandlungen über einen Waffenstillstand. Im März 1968 erklärte er, auch gesundheitlich angeschlagen, seinen Verzicht auf eine neuerliche Bewerbung um die

⁵⁹² LBJ letter to Cardinal Spellman, 22.01.1965, Name File Spellman, LBJ Library.

⁵⁹³ Aus der Literatur zu Johnson ragen zwei faire, umfassende Werke heraus, Robert Dalleks Biografie in zwei Bänden („Lone Star Rising“, New York/Oxford 1991; „Flawed Giant. Lyndon Johnson and His Times 1961-1973“, 1998) und Robert Caros auf vier Bände ausgelegte Reihe „The Years of Lyndon Johnson“ (bisher erschienen: „The Path to Power“, New York 1983; „Means of Ascent“, 1990; und „Master of the Senate“, 2003).

Präsidentschaft. Als idealistischer Sozialreformer war Johnson, was seine Ambition von ihm verlangte: ein großer Präsident. Es entbehrt deshalb nicht einer gewissen Tragik, dass er einer breiten Öffentlichkeit als opportunistischer Machtpolitiker in Erinnerung bleibt, der Amerika in den ersten Krieg führte, den es verlor.

VI.5.1 Persönlicher Glaube: *Naturally Ecumenical*

Lyndon Baines Johnson wurde 1908 im texanischen Hügelland westlich von Austin geboren. Weder Strom noch fließendes Wasser gab es dort, und das einzige Gut von Wert war in den meisten Haushalten eine ledergebundene Bibel.⁵⁹⁴ Strenge baptistische Moralvorstellungen prägten das Leben in den verstreuten Gemeinden. Johnsons Familie rühmte sich geistlicher Tradition: Lydons Großvater war Priester gewesen, sein Urgroßvater gar Präsident der baptistisch inkorporierten Baylor University und der persönliche Pastor Sam Houston. Im Weißen Haus zeigte Johnson später seinen Gästen mit Stolz einen Brief, den der texanische Nationalheld an seinen Ahnen geschrieben hatte.⁵⁹⁵ Seine eigene spirituelle Heimat fand Johnson in der engen Welt des Südstaaten-Baptismus jedoch nicht. Er war gerade einmal fünfzehn Jahre alt, als er sich ohne Wissen seiner Eltern auf einer Erweckungsveranstaltung den Disciples of Christ anschloss.⁵⁹⁶ Die Disciples, die sich im 19. Jahrhundert von den Baptisten abgespalten hatten (und heute als Church of Christ oder schlicht als Christian Church firmieren), waren undogmatisch und zumindest für die Standards des ländlichen Texas geradezu liberal. Johnson blieb zeitlebens Mitglied bei den Disciples, nutzte aber weidlich die Freiräume, die deren Ideal christlicher Einheit gewährte. Er besuchte häufig katholische Gottesdienste und die anderer Denominationen, und das nicht nur, weil seine Ehefrau Claudia Alta Taylor, genannt „Lady Bird“, Episkopale war und Tochter Luci vor ihrer Hochzeit zum Katholizismus übertrat. *He was naturally ecumenical in his attitude*, befand George Davis, der langjährige Pfarrer der National City Christian Church in Washington, in der bis heute eine Bronzeplakette den Platz des Präsidenten markiert: *His religion was very practical. He wasn't a theologian.*⁵⁹⁷ So selbstverständlich bewegte sich Johnson über die Grenzen von Konfession und Denomination hinweg, dass er wiederholt für Irritationen sorgte: Die Episkopalkirche stritt 1964 darüber, ob er von ihren Priestern die Kommunion empfangen dürfe, und der Stab des Präsidenten

⁵⁹⁴ Vgl. zur Kindheit und Jugend Johnsons: Caro: Path to Power, S. 91f.

⁵⁹⁵ Horace Busby (Special Assistant to the President) letter to John Bird, 19.05.1964. LBJ letter to Reverend G. Bartow Harris, 09.04.1965. Beide: Religion Reference File, LBJ Library.

⁵⁹⁶ Horace Busby memorandum to John Bird, 18.05.1964, Religion Reference File, LBJ Library.

⁵⁹⁷ George R. Davis Oral History Interview, 13.02.1969, LBJ Library.

hatte ab 1968 alle Hände voll zu tun, das hartnäckige Gerücht zu entkräften, Johnson würde sich katholisch taufen lassen.⁵⁹⁸ Dieser gab sich völlig unbeeindruckt von dem Wirbel, den er verursachte. Im Weißen Haus und auf der LBJ-Ranch in Texas gingen spirituelle Ratgeber aus allen Winkeln des religiösen Spektrums ein und aus: Davis von den Disciples, der katholische Priester Wunibald Schneider, der einmal auf Wunsch Johnsons für den deutschen Bundeskanzler Konrad Adenauer mitten im texanischen Nirgendwo eine Messe in dessen Muttersprache feierte, und natürlich der unvermeidliche Prediger Billy Graham, ein Baptist.⁵⁹⁹ Die rege Korrespondenz, die Johnson mit ihnen führte, hat einen herzlichen und persönlichen Ton, sie spiegelt die gesellige Natur ihrer Treffen; nicht selten ergänzte der Präsident offizielle Schreiben handschriftlich. Nichtsdestotrotz scheint die Behauptung nicht zu gewagt, dass sowohl der Präsident als auch die Kirchenmänner die beiderseitig sich verstärkende Öffentlichkeitswirksamkeit ihres engen Verhältnisses zu schätzen wussten. Johnson verzieh Graham vermutlich auch deshalb, dass dieser 1964 ernsthaft die Kandidatur als Vizepräsident an der Seite Goldwaters erwogen hatte, und bat ihn kurz vor seinem Tod sogar, seine Grabrede zu halten.⁶⁰⁰

Die Aussagen seiner geistlichen Weggefährten sind ein wichtiger Anhaltspunkt für die Rekonstruktion von Johnsons Glauben. Es ist bemerkenswert, dass keiner versucht, aus ihm posthum einen Heiligen zu machen. Dies wäre, nach allem was man über Johnsons hitziges Temperament, seine bisweilen derbe Art und seinen politischen Opportunismus weiß, aber auch eine ziemliche Herausforderung. Sein Biograf Robert Dallek schreibt, der Präsident habe manchmal ein „Neandertaler“ sein können.⁶⁰¹ Zwar erzählen Davis, Graham und Schneider von vielen kleinen Episoden, die für eine ausgeprägte Religiosität Johnsons sprechen, etwa vom knienden Präsidenten beim Gute-Nacht-Gebet an der Bettstatt oder von gemeinschaftlichen Bibellesungen in Camp David. Doch sie relativieren diese zumindest indirekt an anderer Stelle. Davis deutet an, Johnson *may not have been a church-goer every Sunday back clear through the years*, und gewiss sei er auch *no angel* gewesen. Schneider formuliert enigmatisch: *In his own way he's a very religious man*. Graham bemerkt, Johnson sei nicht „wiedergeboren“ gewesen, und

⁵⁹⁸ Ivan Sinclair (Assistant to the President) letter to Thomas M. Peters, 16.07.1964, EX PP 13-3 Church Affiliations, LBJ Library.

⁵⁹⁹ Wunibald W. Schneider Oral History Interview I+II 21.04.1971, LBJ Library. Billy Graham Oral History Interview, 12.10.1983, LBJ Library.

⁶⁰⁰ Earle B. Mayfield (White House Staff) memo to LBJ, 21.07.1966, Graham Name File, LBJ Library. Billy Graham letter to LBJ, 18.03.1971, Religion Reference File, LBJ Library.

⁶⁰¹ Dallek: *Flawed Giant*, S. 188.

gesteht freimütig, dass dieser ein religiöses Image auch aus politischer Nützlichkeit pflegte: An einem Sonntag sei er gleich drei Mal in die Kirche gegangen und habe sich des positiven Echos in den religiösen Medien erfreut.⁶⁰² Johnsons Mühen waren durchaus erfolgreich: Das Time Magazine gab den allgemeinen Eindruck wieder, als es den Präsidenten als *a man on comfortable and familiar terms with God* beschrieb.⁶⁰³

Eine besondere Rolle der Religion in Johnsons Erwachsenenleben vor der Präsidentschaft, die über gelegentlichen Kirchgang hinausweist, ist nicht dokumentiert, auch nicht in seiner Autobiografie.⁶⁰⁴ Als Lehramtsstudent an einem kleinen texanischen College belegte er immerhin zwei Kurse zu christlicher Soziallehre.⁶⁰⁵ Gleichwohl scheint es nicht gerechtfertigt, Johnsons frische Emphase der Religion in den Jahren im Oval Office völlig als popularitätsfördernden Schachzug abzutun. Vielleicht hat ihn die Last des Amtes wirklich zu einem gottesfürchtigeren Menschen gemacht, wie es sein enger Mitarbeiter Joe Califano in seinen Memoiren behauptet.⁶⁰⁶ Im Sommer 1966 soll ihn sein Gewissen nach einem Bombardierungsbefehl für Nordvietnam wegen möglicher ziviler Opfer so gequält haben, dass er zu nachtschlafender Zeit in Begleitung von Frau und Tochter eine Kirche aufsuchte und betete.⁶⁰⁷ Johnson war sicherlich ein politischer Pragmatiker, doch das schließt nicht aus, dass er ehrlich bestrebt war, in den großen Dingen das Richtige zu tun. Die Religion mag ihm dabei eine Stütze gewesen sein, ihre emotionale Natur eine Zuflucht.⁶⁰⁸ An den katholischen Erzbischof von New York schrieb er einmal: *The burdens of this office are so overwhelming that many times like Lincoln once observed I have nowhere to go except on my knees to pray.*⁶⁰⁹ Johnson war wohl religiös vor allem in einem zivilreligiösen Sinn, im Bewusstsein nationaler und globaler Verantwortung, im Gefühl, dass Freiheit ein Wert von sakralem Rang ist: *He spoke the word with emotion*, erinnert sich ein Vertrauter.⁶¹⁰

⁶⁰² Davis Interview, Schneider Interview, Graham Interview.

⁶⁰³ Time Magazine: Johnson's Faith, 03.04.1964.

⁶⁰⁴ Johnson, Lyndon B.: The Vantage Point. Perspectives of the Presidency 1963-1969, New York 1971. Johnson konzentriert sich hier aber auch auf seine Präsidentschaft.

⁶⁰⁵ Statement Claudia Anderson (Senior Archivist, LBJ Library), 26.05.2004, Religion Reference File, LBJ Library.

⁶⁰⁶ Califano, Joseph A.: The Triumph and Tragedy of Lyndon Johnson. The White House Years, College Station/TX 2000, S. 334/335.

⁶⁰⁷ Die Geschichte wird in Lady Bird's Autobiografie geschildert; der Besuch in der Kirche wird vom offiziellen Kalender des Weißen Hauses bestätigt. Johnson, Lady Bird: A White House Diary, New York 1970, S. 391. President Lyndon B. Johnson Daily Diary, 28.06.1968, Appointment Files, LBJ Library.

⁶⁰⁸ Davis Interview, a.a.O.

⁶⁰⁹ LBJ letter to Cardinal Spellman, 22.01.1965.

⁶¹⁰ Alley: So Help Me God, a.a.O., S. 110.

VI.5.2 Religion in der Politik: *Evangel of Democracy*

Eine von Lyndon B. Johnsons liebsten Bibelstellen stammt aus dem Buch des Propheten Jesaia (I, 18). Sie ist ein passendes Leitwort für eine politische Karriere, die sich insbesondere auf Überzeugungskraft und Verhandlungsgeschick gründete: *Come now, let us reason together.*⁶¹¹ Ein Kompromiss war konsequenterweise auch die Haltung Johnsons zur Trennung von Staat und Kirche: Hart in der Sache und versöhnlich im Ton, wurde er zu einem verlässlichen Wächter des ersten Zusatzes zur Verfassung. Die beiden in seiner Amtszeit dominierenden Themen in diesem Kontext waren das Schulgebet und die staatliche Unterstützung für Konfessionsschulen. Besonders zur Gewährung letzterer wurde Johnson von der katholischen Kirche gedrängt (die Mehrheit der protestantischen Denominationen hütete den „wall of separation“ mit Argusaugen), war aber nur zu eher symbolischen Zugeständnissen bereit: *I have no intention of doing anything that would violate our Constitution and the provisions which Americans have so long cherished of separation of Church and State.*⁶¹² Gleichzeitig lobte Johnson stets die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft: *Faith in God is our most precious weapon against the fear that grips our modern world. For, from that faith, derives our faith in this Nation under Him, and in the ideals and aspirations that are the keystones of America.*⁶¹³ Auch in der Politik wies Johnson der Religion einen festen Platz zu: *While our Constitution wisely separates State and church, it does not separate men of State from religion.*⁶¹⁴

Dennoch kam es zu einigen Spannungen zwischen dem Präsidenten und seiner religiösen Klientel. Die schwerwiegendste brachte der Krieg in Vietnam. Johnson, zu dessen engstem Beraterkreis die strengen Baptisten Bill Moyers und Marvin Watson gehörten, entsandte unter anderem Billy Graham und den New Yorker katholischen Erzbischof Kardinal Francis Spellman zur Truppenseelsorge ins Kampfgebiet, sah sich aber auch mit heftiger Missbilligung seiner als Freiheitskampf

⁶¹¹ Davis Interview.

⁶¹² LBJ letter to E. S. James, 04.02.1964, Religious Matters, White House Central Files, LBJ Library. Zu den Konfessionsschulen siehe auch: LBJ letter to E. S. James, 02.09.1964, White House Central Files, Religious Matters, LBJ Library. Zum Schulgebet siehe: Lee C. White (White House Staff) memo to Billy Moyers, 02.06.1964, Religious Matters, LBJ Library.

⁶¹³ LBJ telegram to the Continental Congress on Evangelism, 12.10.1966, Religious Matters, White House Central Files, LBJ Library.

⁶¹⁴ Zitiert nach: Horace Busby memorandum to John Bird, 18.05.1964. Busby stellt für den Adressaten Bird Johnsons programmatische Aussagen zum Thema Politik und Religion zusammen.

verhüllten Eskalationspolitik durch religiöse Führer konfrontiert.⁶¹⁵ Die Kritik kulminierte am 12. November 1967 in einem kleinen Skandal, als bei einem Gottesdienst in Williamsburg in Virginia der Pfarrer Cotesworth Pinckney Lewis die Position des anwesenden Präsidenten attackierte. Johnson bewahrte Fassung, und Lady Bird gratulierte Lewis beim Verlassen der Kirche sogar zu seinem wundervollen Chor. Die öffentliche Meinung richtete sich schnell gegen den Pfarrer, weil der seine Kanzel missbraucht habe, um den Präsidenten bloßzustellen.⁶¹⁶ Einen kuriosen Fauxpas leistete sich Johnson, vielleicht im Übereifer, beim nationalen Gebetsfrühstück 1964. Er schlug die Errichtung eines *fitting memorial to God who made us all* vor, das am National Mall in einer Reihe mit den Erinnerungsstätten für Washington, Lincoln und Jefferson stehen sollte.⁶¹⁷ Zahlreiche religiöse Gruppen kritisierten daraufhin empört, ein solches Denkmal lege nahe, dass Gott tot sei.⁶¹⁸ Die naive Idee verschwand rasch im Mülleimer der Geschichte. Für Aufruhr sorgte auch die Tatsache, dass Johnsons Tochter bei ihrem Kirchenübertritt nach der episkopalen Taufe auch noch die Taufe nach dem katholischen Ritus empfangen hatte.⁶¹⁹ Die Kontroverse war freilich eher theologischer Natur. Insgesamt trug Johnson mit seinem guten Draht zur Katholischen Kirche dazu bei, deren Akzeptanz in der politischen Arena weiter zu steigern. 1966 war er der erste Präsident, der – bemüht um einen informellen Rahmen – zu einem offiziellen Treffen mit dem Papst zusammenkam.

Johnson war nicht nur aus wahltaktischen Gründen bestrebt, sich die Kirchen gewogen zu halten. Er schrieb ihnen eine ähnlich große Rolle in seinen Streben nach der utopisch anmutenden „Great Society“ zu, wie es einst Roosevelt bei seinem „New Deal“ getan hatte. Vor allem in der Bürgerrechtsfrage appellierte er leidenschaftlich an die religiösen Gemeinschaften. Einer Versammlung der konservativen Southern Baptist Convention sagte er im März 1964:

No group of Christians has a greater responsibility in civil rights than Southern Baptists. Your people are part of the power structure in many communities of our land. The leaders of states and cities and

⁶¹⁵ Joe Califano (White House Staff) memo to Merie Fehmer, 20.01.1967, Spellman Name File, LBJ Library. Kritik und Unterstützung religiöser Gruppen in Sachen Vietnam spiegeln sich in den hunderten Briefen, die im Weißen Haus eingingen. Siehe: Religious Matters, White House Central Files, LBJ Library.

⁶¹⁶ Den Vorfall und die Reaktionen darauf dokumentieren zahlreiche Briefe und Zeitungsartikel in den Sammlungen Church Affiliations und Religious Matters, White House Central Files, LBJ Library. Prägnant: Umstead, William: Sermon for Johnson, in: The News, 13.11.1967.

⁶¹⁷ Remarks at the 12th Annual Presidential Prayer Breakfast 05.02.1964, Washington (PPPUS). Johnson legte Wert darauf, dass das Memorial ohne Staatszuschuss finanziert werden und allen Glaubensrichtungen offen stehen sollte.

⁶¹⁸ Zahlreiche Briefe an Johnson enthalten diesen Vorwurf. Zum Beispiel: Council of Churches of Greater Washington letter to LBJ, 02.03.1964, Religious Matters, White House Central Files, LBJ Library.

⁶¹⁹ Luci Baines Johnson Reference File, LBJ Library. Die Taufe gilt in den meisten christlichen Konfessionen und Denominationen als einmaliger Vorgang, der nicht wiederholt werden kann.

*towns are in your congregations, and they sit there on your boards. Their attitudes are confirmed or changed by the sermons you preach and by the lessons you write and by the examples you set. (...) The cause of human rights demands prophets in our time, men of compassion and truth, unafraid of the consequences of fulfilling their faith.*⁶²⁰

Martin Luther King telegrafierte am folgenden Tag seine Glückwünsche ins Weiße Haus: *You have again brought to the forefront the moral issue in this crucial struggle. (...) For the church can destroy racism if it would.*⁶²¹ Johnson verstand seinen Kampf gegen Rassismus und Armut als Kreuzzug, und Menschen des Glaubens ihrer christlichen Nächstenliebe wegen als seine natürlichen Alliierten. Der prophetische Ton seiner Reden verwandelte den Machtbesessenen zeitweilig in einen *evangel of democracy*, der im Stile Woodrow Wilsons vor seinen Landsleuten kaum noch argumentierte, sondern viel lieber predigte.⁶²² Es ging ihm nicht um politische Details, sondern um nationale Bestimmung. Am 22. Mai 1964 forderte er achtzigtausend Menschen im Stadion der University of Michigan auf, seine Vision von der „Großen Gesellschaft“ wahr werden zu lassen: *For better or for worse, your generation has been appointed by history (...) to lead America toward a new age. (...) So, will you join the battle to give every citizen the full equality which God enjoins and the law requires, whatever his belief, or race, or the color of his skin? (...) Will you join in the battle to build the Great Society?*⁶²³ Es war freilich nicht Johnsons Glaube an Gott, der ihn zu einem Kreuzzügler für ein besseres Amerika machte. Horace Busby, ein Assistent Johnsons, antwortete auf eine entsprechende Anfrage einer religiösen Publikation erstaunlich offen: *I believe it would be highly debatable to characterize his political philosophy as a product of his religious philosophy or vice versa.*⁶²⁴ Richtig scheint vielmehr: Was Johnson bewegte, war der Glaube an das amerikanische Creed. Seine Politik hatte, zumindest in Bezug auf die „Great Society“, zivilreligiösen Antrieb und zivilreligiöse Inbrunst.

VI.5.3 Religion in der Rhetorik

Faktisch reichte die Präsidentschaft Johnsons in ihrer entschlossenen Reformpolitik weit über die des zögerlichen Kennedy hinaus. In der Kommunikation dieser Politik blieb sie hoffnungslos hinter der mythenumrankten Vorgängerregierung

⁶²⁰ Remarks to the Members of the Southern Baptist Christian Leadership Seminar, 25.03.1964 (PPPUS).

⁶²¹ Martin Luther King, Jr. telegram to LBJ, 26.03.1964, Box 162, White House Central Files, LBJ Library. Zum Verhältnis von Johnson und King, einem *political pas de deux of immense complexity and fragility*, siehe: Kotz, Nick: Judgment Days. Lyndon Baines Johnson, Martin Luther King, Jr., and the Laws that Changed America, New York 2005.

⁶²² Dallek: Flawed Giant, S. 16. Vgl. auch S. 108f.

⁶²³ Remarks at the University of Michigan, Ann Arbor/MI, 22.05.1964 (PPPUS).

⁶²⁴ Horace Busby memorandum to John Bird, 18.05.1964.

zurück. Johnson wurde von seinen Landsleuten als abgebrühter Berufspolitiker wahrgenommen, ihm fehlte jene persönliche Wärme, die Eisenhower und Kennedy auf sehr verschiedene Weise ausgestrahlt hatten.⁶²⁵ Seine texanische Volkstümlichkeit kam im direkten Kontakt mit Menschen gut an, doch im neuen Leitmedium Fernsehen wirkte Johnson meist *stiff and foreboding*.⁶²⁶ Roderick Hart urteilt: *Lyndon Johnson speaking was not a pretty sight*.⁶²⁷ Seine Rhetorik war von einer augenfälligen Ich-Bezogenheit und großem Pathos gekennzeichnet, was wohl als Versuch zu verstehen ist, den genannten Defiziten zum Trotz eine emotionale Verbindung zum Publikum aufzubauen. Einige Male gelangen Johnson so bemerkenswert würdige Reden, etwa 1963 vor dem Kongress nach Kennedys Tod oder 1965 bei der Vorstellung seiner Voting Rights Bill. Oft führte dieser Stil aber zu sprachlicher Aufgeblasenheit und überflüssigem Melodrama. Von Johnsons großem Anteil an der Entstehung seiner Reden zeugen seine bisweilen drastischen handschriftlichen Überarbeitungen auf vielen Manuskripten.⁶²⁸ Stafford L. Warren, einer seiner Redenschreiber, sagt: *LBJ was a hands-on kind of man*.⁶²⁹

Inaugurationsrede 1965: *A Covenant With This Land*

Johnsons Amtseinführungsrede vom 20. Januar 1965 steht ein Stück weit stellvertretend für seine gesamte Rhetorik: Sie ist voll von großen Worten, aber es ist keines dabei, dass die Inspirationskraft und Langlebigkeit der berühmten Formulierungen in Kennedys Inaugurationsrede entfaltet. Sie ist eine der quantitativ religiösesten (5. Platz) und zivilreligiösesten (3. Platz) Reden dieser Untersuchung. In der Kategorie christlich zivilreligiöser Elemente erreicht sie den Höchstwert. Entsprechend ist ihr zentrales Motiv das des Bundes. Dabei handelt es sich zwar um einen Bund der Vorväter nicht direkt mit Gott, sondern mit dem Land der Verheißung, doch das schmälert nicht die biblische Imprägnierung des Bildes: *They made a covenant with this land. Conceived in justice, written in liberty, bound in union, it was meant one day to inspire the hopes of all mankind; and it binds us still. If we keep its terms, we shall flourish*.⁶³⁰ Die Struktur der Rede ergibt sich aus der mit direktreligiösen Vokabeln (*like a candle added to an altar*) gefärbten Diskussion der

⁶²⁵ Vgl. Stuckey: *The President as Interpreter-in-Chief*, S. 73.

⁶²⁶ Einschätzung von Johnsons Mitarbeiter Jack Valenti. Zitiert nach: Greenstein: *The Presidential Difference*, S. 87.

⁶²⁷ Hart, Roderick P.: *Verbal Style and the Presidency*, Orlando 1984, S. 109.

⁶²⁸ Siehe Speechwriters Reference File, LBJ Library.

⁶²⁹ Zitiert nach: Gray, Mary Z.: *Speechwriter in the White House*, in: *Washington Post*, 02.04.2001, S. C04.

⁶³⁰ *The President's Inaugural Address*, 20.01.1965 (PPPUS).

drei Artikel des Bundes: Gerechtigkeit, Freiheit (*The American covenant called on us to help show the way for the liberation of man*) und Einheit. Johnson unterstreicht mehrmals die Gültigkeit der alten Prinzipien in einer neuen Zeit: *Our destiny in the midst of change will rest on the unchanged character of our people, and on their faith*. Der wiederkehrende Appell an den *faith* in die Artikel des Bundes führt ins Gravitationszentrum der Rede, einem unmittelbaren Bekenntnis zur Zivilreligion: *If we succeed, it will not be because of what we have, but it will be because of what we are; not because of what we own, but, rather because of what we believe. For we are a nation of believers*.

Die distinktiv christliche Note der Rede zeichnet sich schon in den ersten Zeilen ab, als Johnson die Unität zwischen dem Volk und seinem Präsidenten betont: (...) *the oath I have taken before you and before God is not mine alone, but ours together*. Seine Demut gegenüber dem mächtigen Amt drückt er am Schluss mit einem Bibelzitat aus: *For myself, I ask only, in the words of an ancient leader: "Give me now wisdom and knowledge, that I may go out and come in before this people: for who can judge this thy people, that is so great?"* Dass Johnson den amerikanischen *covenant* tatsächlich als Bund unter Gott versteht, ist ganz besonders dort offenkundig, wo er sich als Mahner geriert: (...) *we have no promise from God that our greatness will endure. We have been allowed by Him to seek greatness with the sweat of our hands and the strength of our spirit*. Diese und eine weitere, noch eindringlichere Passage weisen Johnson klar als zivilreligiösen Propheten aus: (...) *the judgment of God is harshest on those who are most favored*. Seine selbstkritische Interpretation der Zivilreligion wird noch verstärkt durch ein ausgesprochen mildes Manifest der *old mission*, des amerikanischen Freiheitsauftrags: *We aspire to nothing that belongs to others. We seek no dominion over our fellow man, but man's dominion over tyranny and misery*. Göttliche Begünstigung liegt für Johnson in der Gewährung der Chance, Großes zu leisten. Seine Rede ist im Kern der leidenschaftliche Aufruf an die Amerikaner, diese Chance durch die Einhaltung der drei Artikel des Bundes wahrzunehmen.

Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil

Die Zivilreligion Johnsons gliedert sich in zwei Stränge, die gesondert betrachtet werden sollten: in einen innenpolitischen und einen außenpolitischen. Die massiv zivilreligiöse Ausrichtung seiner Rhetorik zur „Great Society“ wurde bereits dargestellt. Sie neigt insgesamt – anders als die Inaugurationsrede – spürbar der

säkularen Zivilreligion zu, wenngleich christliche Elemente sporadisch prominent aufscheinen.⁶³¹ In jedem Fall ist die innenpolitische Zivilreligion Johnsons eine selbstkritische: Er fordert Amerika auf, seine Ideale zu verwirklichen und endlich eine Gesellschaft der Gleichheit herzustellen. Bei der außenpolitischen Zivilreligion ist der Fall komplexer. In Bezug auf den Kalten Krieg blieb Johnson zunächst der Vorgabe Kennedys treu, die Sowjetunion nicht zu dämonisieren. Stattdessen warnte er vor der Gefahr atomarer Zerstörungskraft für alle Menschen. Am Ende des berühmten „Daisy“-Werbespots aus dem Wahlkampf gegen den Hardliner Goldwater, in dem ein kleines Mädchen an den Blütenblättern eines Gänseblümchens den Countdown einer nuklearen Explosion herunterzählt, sind Johnson Worte zu hören: *These are the stakes. To make a world in which all of God's children can live, or to go into the dark. We must either love each other or must die.*⁶³² Johnson wurde 1964 als Friedensgarant gewählt, doch sowohl seine Präsidentschaft als auch seine Zivilreligion sollten in seiner ersten und einzigen vollen Amtsperiode vom Krieg korumpiert werden. Seine Rhetorik zu Vietnam und zur amerikanischen Intervention in der Dominikanischen Republik 1965 benutzte die Zivilreligion als Legitimationsinstrument und wurde zusehends schärfer. In seiner programmatischen Rede an der John Hopkins University in Washington gründete er seine Verteidigung des Vietnamkriegs hauptsächlich auf die amerikanische Berufung als Bollwerk der Freiheit und auf Gut-Böse-Antagonismen: *Why must we take this painful road? Why must this nation hazard its ease, and its interest, and its power for the sake of a people so far away? (...) We fight because we have a promise to keep. (...) This generation of the world must choose: destroy or build, kill or aid, hate or understand.*⁶³³ Die Bedeutung der Entscheidungssituation erhöht Johnson zusätzlich mit einem Zitat aus Deuteronomium 30,19, mit dem Gott seinem Volk Israel die Absolutheit des Bundes verdeutlicht: *I call heaven and earth to record this day against you, that I have set before you life and death, blessing and cursing: therefore choose life, that both thou and thy seed may live.* Auch hier zeichnet sich das Schema ab, dem Johnsons zivilreligiöse Rhetorik gern folgt: erst die ausführliche säkulare Präsentation und dann die punktuelle christliche Illustration eines zivilreligiösen Motivs. Dabei bewegt sich Johnson von wenigen Ausrutschern abgesehen auf dem Terrain der selbstkritischen Zivilreligion. Gleichwohl klingt diese

⁶³¹ Bemerkenswert ist, dass Johnson auch vor religiösem Publikum kaum von der säkularen Prägung seiner Zivilreligion abweicht. Siehe etwa: Remarks of the President at Commencement Exercises, Texas Christian University, Fort Worth, Texas, 29.05.1968 (PPPUS).

⁶³² Zum „Daisy“-Spot: Jamieson: Packaging the Presidency, S. 198-200.

⁶³³ Address at John Hopkins University: „Peace Without Conquest“, Baltimore, Maryland, 07.04.1965 (PPPUS).

in der Retrospektive zunehmend hohler, da Johnsons Irreführung des amerikanischen Volkes bezüglich des Kriegsverlaufs heute durchschaubar ist.

VI.5.4 Einordnung

Lyndon B. Johnson gehört wie Roosevelt zur Gruppe jener Präsidenten, die sich selbst als religiös beschrieben, aber streng genommen dieser Beschreibung nicht gerecht wurden, schon gar nicht im kirchlichen Sinn. Er scheint lange Zeit kein regelmäßiger Gottesdienstbesucher gewesen zu sein. Während seiner Präsidentschaft war er es, allerdings auch aus Imagegründen. Er gilt seinen Biografen und Zeitgenossen als schwieriger Charakter und politischer Opportunist, der die Zehn Gebote im Detail flexibel handhabte. Andererseits zeigte er im Laufe seiner politischen Karriere immer idealistische Züge, die – gepaart mit persönlichem Ehrgeiz – in seiner Rolle als Prophet der „Great Society“ gipfelten. Positiv gewendet könnte man sagen, dass Johnson, von seinem Biografen Dallek zum *flawed giant* erklärt, zur Durchsetzung des moralisch Richtigen bereit war, zu moralisch zweifelhaften Mitteln zu greifen. Seine politische Bilanz ist ambivalent, und das ist auch seine Zivilreligion, die besonders in seiner Inaugurationsrede von christlichen Elementen dominiert wird. In Bezug auf seine inneren Reformen war er ein eindeutiger Vertreter der selbstkritischen Zivilreligion, ein bewundernswerter Evangelist sozialer Gleichheit; in Bezug auf Vietnam mag seine zivilreligiöse Rhetorik auch nicht selbstherrlich klingen – sein Handeln war es indes schon. Vielleicht haben ihn wirklich sein überschäumender Patriotismus und seine Überzeugung von der amerikanischen Freiheitsmission in einen schmutzigen Krieg getrieben. Vielleicht war ihm die Zivilreligion aber auch nur ein willkommenes Instrument zur Rechtfertigung eines schwer zu rechtfertigenden Krieges. Mindestens trug Johnson dazu bei, dass der zivilreligiöse Hohepriester in den Augen seiner Kongregation und der Welt an Glaubwürdigkeit verlor. Wie die amerikanische Präsidentschaft an sich schlitterte auch die Zivilreligion in den letzten Jahren der Johnson-Ära in eine Krise, deren Höhepunkt noch lange nicht erreicht war.

VI.6 Richard M. Nixon

Quäker, 37. Präsident 1969–1974

Without God as part of the equation, what makes us special?

Richard M. Nixon, über die Ausnahmestellung der USA in der Welt⁶³⁴

Richard Nixon trat 1969 an, um die Integrität der Präsidentschaft wiederherzustellen. Als er das Weiße Haus fünf Jahre später verließ, befand sich die Institution in der schwersten Krise ihrer Geschichte. Das absurd anmutende Siegeszeichen, mit dem er sich in kolossaler Schmach von der Nation verabschiedete, versinnbildlicht den vielleicht komplexesten Charakter, der je die Geschicke der Vereinigten Staaten lenkte. Um das Paradox Nixons zu erfassen, mutmaßt Fred Greenstein, brauche es einen Dostojewski.⁶³⁵ Der Sohn eines kleinen Zitronenfarmers verkörperte, wie nahe das Beste und das Schlechteste an seinem Land beieinander liegen: der Traum und der Schauer, das Versprechen und der Verrat. Binnen von sechs Jahren stieg Nixon vom unbedeutenden Anwalt zum Vizepräsidenten der USA unter Eisenhower auf. Es folgten traumatische Niederlagen, bei den Präsidentschaftswahlen 1960 und bei den kalifornischen Gouverneurswahlen zwei Jahre später. Als ihn alle abgeschrieben hatten, kehrte er zurück und zog 1969 ins Weiße Haus ein. Er hatte seine Karriere auf unbändigen Antikommunismus gebaut, doch er regierte gemäßigt konservativ, als - wie Norman Mailer ihn nannte – *Falke mit Taubenfedern*.⁶³⁶ Den „ehrendvollen“ Frieden, den er in Vietnam zu bewerkstelligen versprochen hatte, musste er herbei bomben, und den Vormarsch des Sozialismus in Lateinamerika wählte er nur durch die Orchestrierung eines blutigen Putsches gegen Allende in Chile stoppen zu können. Auf der anderen Seite fuhr er im Kalten Krieg einen pragmatischen Kurs, setzte auf Verhandlungen statt Konfrontation und besuchte als erster US-Präsident Moskau und Peking. Auch innenpolitisch wusste er mit manch aufgeklärter Initiative zu überraschen. Nixons Präsidentschaft würde heute wahrscheinlich als eine gute erinnert werden, wenn sie sich nicht selbst zerstört hätte. Sie brachte den Höhepunkt der „imperial presidency“, den vorsätzlichen Missbrauch der immer stärker im Präsidentenamt konzentrierten Macht, der im Watergate-Skandal gipfelte. Bedroht von einem Amtsenthebungsverfahren wurde

⁶³⁴ Nixon, Richard: *In the Arena. A Memoir of Victory, Defeat, and Renewal*, New York 1990, S. 93.

⁶³⁵ Greenstein: *The Presidential Difference*, S. 99.

⁶³⁶ Mailer, Norman: *Nixon in Miami und die Belagerung von Chicago*, Reinbek 1969, S. 37.

Nixon am 9. August 1974 zum ersten amerikanischen Präsidenten, der zurücktreten musste. Vor allem war er über sich selbst gestürzt: der virtuose Machtpolitiker hatte seiner rasenden Machtbesessenheit nachgegeben.

VI.6.1 Persönlicher Glaube: Ein besonderer Quäker

Richard Nixon war Quäker, neben Herbert Hoover der einzige im Weißen Haus. Abgesehen vom Katholizismus Kennedys stellt diese Kirchenzugehörigkeit nominell die größte Abweichung eines Präsidenten vom protestantischen Mainstream dar. Allerdings war die besonders an der Westküste populäre Variation des Quäkertums, der Nixons Familie angehörte, nicht so traditionell wie das bekanntere Ostküsten-Pendant, sondern eng an evangelikaler Praxis orientiert. Nur einige Quäker-spezifische rituelle Elemente wie die „silent meetings“ sorgten für Unterscheidbarkeit.⁶³⁷ Nixon sagte über die Rolle der Religion in seiner Kindheit und Jugend im kalifornischen Whittier: *No one could have a more intensely religious upbringing.*⁶³⁸ Beide Eltern waren fromm, wenngleich auf unterschiedliche Weise: Mutter Hannah, die ihr Sohn als Präsident einmal eine „Heilige“ hieß⁶³⁹, war eine milde Vertreterin ihres Glaubens, während bei Vater Frank seine Herkunft aus einem aggressiven Methodismus spürbar blieb. Daraus ergab sich eine Zweigestaltigkeit der religiösen Prägung des jungen Nixon. Diese wurde von seinen Biografen lange generell ignoriert, doch heute kann kaum Zweifel daran bestehen, dass sie einschneidend war. Stephen Ambrose meint: *(...) he learned tolerance, and the Quaker distaste for showing emotion or expressing feelings physically. (...) Most of all, he learned that God helps those who help themselves, and that it was by the sweat of his brow that man earned his bread.*⁶⁴⁰ Sonntags ging die Familie vier Mal in die Kirche; es gab tägliche Lesungen der Heiligen Schrift und keine Mahlzeit ohne vorheriges Gebet. Als Jugendlicher spielte Nixon bei Gottesdiensten Klavier, und ab und an hielt er eine Bibelstunde. Mit seinem Vater fuhr er mehrere Male zu Erweckungsveranstaltungen namhafter Evangelisten wie Bob Shuler nach Los Angeles. Dort, berichtete er, hätten sie sich hunderten anderen angeschlossen *in making our personal commitments to Christ and to Christian service.*⁶⁴¹ Daraus ist aber nicht zu folgern, dass Nixon wiedergeboren war. Im Gegensatz zu den meisten anderen Präsidenten existiert von ihm eine kurze theologische Einlassung, die den

⁶³⁷ Henderson Jr., Charles P.: *The Nixon Theology*, New York 1972, S. 51.

⁶³⁸ Nixon: *In the Arena*, S. 88.

⁶³⁹ Remarks on Departure from the White House, 09.08.1974 (PPPUS).

⁶⁴⁰ Ambrose, Stephen L.: *Nixon. The Education of a Politician 1913-1962*, New York 1987, S. 30.

⁶⁴¹ Brodie, Fawn M.: *Richard Nixon. The Shaping of His Character*, New York 1981, S. 91.

Rahmen seines Glaubens festlegt. Sie stammt aus seiner Zeit am Whittier College, er hat aber wiederholt ihre anhaltende Gültigkeit bestätigt.

*The infallibility and literal correctness of the Bible, the miracles, even the whale story, all these I accepted as facts when I entered college four years ago. (...) Many of those childhood ideas have been destroyed but there are some which I cannot bring myself to drop. (...) I still believe that God is the creator, the first cause of all that exists. I still believe that He lives today, in some form, directing the destinies of the cosmos. How can I reconcile this idea with my scientific method? (...) for the time being I shall accept the solution offered by Kant: that man can go only so far in his research and explanations; from that point on we must accept God. What is unknown to man, God knows.*⁶⁴²

Nixons schrieb weiter, dass die wörtliche Wahrheit der Auferstehungsgeschichte lange nicht so wichtig sei wie ihre symbolische Kraft: *It may be true that the resurrection story is a myth, but symbolically it teaches the great lesson that men who achieve the highest values in their lives may gain immortality.* Nixons Glaube war also eher allgemeiner Natur, und dementsprechend fühlte er, den seine Mutter gerne als Prediger gesehen hätte, sich in seinem Erwachsenenleben nicht mehr an die Quäker-Gebote seiner Kindheit und Jugend gebunden. Seine Religionszugehörigkeit hätte Nixon den Dienst in der Armee ersparen können, doch er entschied sich, fürs Vaterland und die angestrebte Politikerkarriere in den Krieg zu ziehen. Ambrose urteilt: (...) *he appears to have made the transition from nice Quaker boy to ruthless politician without even noticing.*⁶⁴³ Die Religion in Nixons Lebenslauf wird an diesem Punkt unsichtbar und scheint erst wieder auf, als er im Blickpunkt der Öffentlichkeit steht – dann aber wahrlich vorspringend.

Nixon hüllte seine Präsidentschaft, wie im folgenden Unterkapitel gezeigt werden soll, in eine Aura des Religiösen, die in ihrer Inbrunst an die Eisenhower-Jahre erinnerte. Gleichzeitig beharrte er aber darauf, dass sein persönlicher Glaube *intensely personal and private* sei.⁶⁴⁴ In seinen autobiographischen Werken widmet er umfangreiche Passagen der Darstellung seines angeblichen Unwillens, den eigenen Glauben öffentlich zu machen, obwohl ihm Eisenhower im gemeinsamen Wahlkampf dazu geraten hatte: *It would have been out of character, even demagogic, for me to inject my personal religious faith into my speeches. On the few occasions I tried to do so, it was uncomfortable and unnatural.*⁶⁴⁵ Den Widerspruch zwischen dieser Behauptung und der Wirklichkeit hat sich Nixon nie aufzulösen bemüht. Die Religion Nixons war sehr wohl öffentlich und massiv, dabei jedoch erstaunlich konturlos. Das evangelikale Magazin *Christianity Today* befand 1968, Nixon sei *remarkably imprecise about spiritual realities and enduring ethical*

⁶⁴² Nixon, Richard: *The Memoirs of Richard Nixon*, New York 1978, S. 16.

⁶⁴³ Ambrose, S. 139.

⁶⁴⁴ Nixon: *In the Arena*, S. 89.

⁶⁴⁵ Ebenda.

concerns.⁶⁴⁶ Da Nixons religiöse Überzeugungen, wie er sie in dem zitierten College-Aufsatz niedergeschrieben hatte, einem evangelikalen Publikum als viel zu liberal gelten mussten, hat er wohl als Präsident auf starke religiöse Allgemeinplätze zurückgegriffen. In der retrospektiven Betrachtung wirkt Nixons Glaube als in jeder Beziehung bis zur theologischen Unkenntlichkeit generalisiert. Doch sogar im Abgang bewahrte sich Nixon einen Sinn für die öffentliche Darstellung seiner Religion: Dass der Präsident in der Nacht vor seinem Rücktritt den Nationalen Sicherheitsberater Henry Kissinger aufgefordert hatte, mit ihm im Lincoln Bedroom auf Knien still zu beten, fehlte in keinem Artikel über Nixons Abschied.⁶⁴⁷

IV.6.2 Religion in der Politik: Eine Kirche im East Room

Die hervorstechend prominente Rolle, die Nixon der Religion in seiner Präsidentschaft gab, zeichnete sich unverkennbar schon bei seiner ersten Inauguration 1969 ab. Fünf Geistliche unterschiedlicher Herkunft offerierten ein Gebet für den Präsidenten, eine Stunde dauerte allein dieser Teil der Zeremonie. Die *Washington Post* nannte Nixon deshalb *the most publicly prayed-over new President in the history of the republic*.⁶⁴⁸ Explizit lehnte Nixon zwar die Unterstützung seiner Regierung durch Kirchenvertreter ab: *A minister's mission is to change the lives of men and women, not to change governments*.⁶⁴⁹ Doch implizit buhlte er sehr wohl um deren „Segen“. Zwei Facetten des religiösen Anstrichs der Nixon-Administration verdienen in diesem Kontext bevorzugte Behandlung: Nixons enge Bande mit dem Prediger Billy Graham und die Einführung von Gottesdiensten im Weißen Haus.

Graham spielt eine einzigartige Rolle in der amerikanischen Politik des 20. Jahrhunderts. Er war spiritueller Ratgeber aller Präsidenten von Eisenhower bis George W. Bush. Doch keinem Mann im Weißen Haus war er – zumindest zeitweise – so nahe wie Richard Nixon. Die beiden pflegten kein rein pastorales, sondern ein freundschaftliches Verhältnis.⁶⁵⁰ Sie hatten sich Anfang der fünfziger Jahre kennengelernt, trafen sich häufig privat, etwa zum Golf, und machten aus ihrer Vertrautheit keinen Hehl. Grahams Rat an Nixon war bald nicht nur geistlicher, sondern handfest politischer Natur: Graham hat nach beider Aussage den Ausschlag

⁶⁴⁶ Zitiert nach: Richard Nixon and American Religion, in: *The Christian Century*, 11.05.1994, S. 489.

⁶⁴⁷ Nixon: *In the Arena*, S. 90.

⁶⁴⁸ Zitiert nach: Gibbs, Nancy/Duffy, Michael: *The Preacher and the Presidents. Billy Graham in the White House*, New York 2007, S. 173.

⁶⁴⁹ Nixon: *In the Arena*, S. 90.

⁶⁵⁰ Diese Erkenntnis lässt sich herauslesen aus dem Buch von Gibbs/Duffy: *The Preacher and the Presidents*, hier vor allem S. 58-60.

für Nixons Comeback bei den Präsidentschaftswahlen 1968 gegeben.⁶⁵¹

Bemerkens-wert ist, dass Nixon mehrmals im Rahmen von Grahams Erweckungskreuzzügen auftrat – ein Präsident, der sich, so sagten Kritiker, vor den Karren eines einzelnen Predigers spannen ließ. Im Gegenzug unterstützte Graham öffentlich Nixons Wiederwahlkampagne 1972. Bei anderen Präsidenten, denen er auch nahe stand, übte er über die Jahrzehnte größere Zurückhaltung. Der in dieser Form außer-gewöhnliche Schulterschluss zwischen dem Präsidenten und dem Gottesmann führte dazu, dass Beobachter gar von einer gemeinsamen „Nixon-Graham-doctrine“ sprachen, derzufolge alle Probleme des Landes in erster Linie spiritueller Art seien und deshalb auch durch spirituelle Erneuerung überwunden werden könnten. Nicht nur Nixon wurde dafür kritisiert. Auch Graham sah sich dem Vorwurf ausgesetzt, er entwickle sich vom Prediger zum Politiker.⁶⁵²

Billy Graham war auch mit von der Partie, als Nixon am 26. Januar 1969 eine Praxis begann, die illustriert, wie die Zivilreligion in den Nixon-Jahren inszeniert wurde. Erst regelmäßig, mit zunehmender Kritik dann allerdings seltener lud Nixon zu eindeutig protestantisch geprägten Gottesdiensten in den East Room des Weißen Hauses. Eben weil die spirituelle Erneuerung der Nation geboten sei, wolle er den East Room sonntags in eine Kirche verwandeln, sagte der Präsident. Dies solle den Amerikanern Vorbild sein und sie zu einer stärkeren Hinwendung zu Gott bringen.⁶⁵³ War diese Idee im Kontext der Trennung von Staat und Kirche ohnehin schon verfänglich, verschärfte die Umsetzung das Problem noch weiter. Die Einladungen für die Gottesdienste im Weißen Haus bedeuteten rasch erhebliches soziales Prestige. Die geladenen Prediger dankten es dem Präsidenten mit unkritischer Lobhudelei und mit der Bekräftigung seiner Interpretation der Zivilreligion. Bei einer dieser Messen sagte Rabbi Louis Finkelstein, dass *future historians* eines Tages zurückblicken würden auf diese Generation, und feststellen, *that in a period of great trials and great tribulations, the finger of God pointed to Richard Milhouse Nixon, giving him the wisdom to save the world and civilization.*⁶⁵⁴ Der große Theologe Reinhold Niebuhr nannte die Gottesdienst-Praxis im Weißen Haus *the King's chapel* und kam zu einem vernichtenden Urteil: *Nixon has established a conforming religion by semiofficially inviting representatives of all the disestablished religions.*⁶⁵⁵ Der

⁶⁵¹ Gibbs/Duffy, S. 158-160.

⁶⁵² Pierard/Linder, S. 217.

⁶⁵³ Time: Worship in the East Room, 11.07.1969.

⁶⁵⁴ Zitiert nach: Pierard/Linder, S. 224. Zu den Gottesdiensten im Weißen Haus siehe auch: Gibby/Duffy, S. 173f.

⁶⁵⁵ Zitiert nach: Alley, S. 122.

Präsident zeigte in dieser Angelegenheit, dass er unsensibel war sowohl für die Trennung von Staat und Kirche als auch für die Gefahren eines Missbrauchs der Zivilreligion – sofern man ihm nicht ohnehin opportunistische Absicht unterstellen will. Er ließ es jedenfalls zu, dass er von ergebenen Kirchenmännern als zivilreligiöse Führerfigur stilisiert wurde.

Auch über die Messen im Weißen Haus hinaus machte Nixon religiöse Symbolpolitik, die in Umfang und Intensität jener Eisenhowers gleich kam. Den Einrichtungen des National Prayer Breakfast und eines National Days of Prayer verschaffte Nixon erhöhte Aufmerksamkeit und betonte bei jeder dieser Gelegenheiten die Notwendigkeit einer Bekräftigung des *spiritual heritage* der USA.⁶⁵⁶ Einen National Day of Prayer and Thanksgiving rief er beispielsweise aus Anlass der Rückkehr der Astronauten von Apollo 13 aus, die im April 1970 bei ihrer Mission beinahe ums Leben gekommen wären. Die größte Einzelfeier der Zivilreligion unter Nixon war indes der Honor America Day, den er sich gemeinsam mit Graham für den Nationalfeiertag 1970 ausgedacht hatte. Die riesige Veranstaltung in Washington verband ein religiöses Programm mit einem Showteil mit großen Stars. Ein Journalist schrieb damals den Eindruck nieder, der Honor American Day rieche nach einem *political event, one in which honoring America was closely intertwined with supporting Richard Nixon, and in particular with supporting his policy in Vietnam at a time when a great many people were opposing it with rallies of their own.*⁶⁵⁷

In der Tat war es Nixons Vietnampolitik, die zunächst auf Eskalation setzte und die so sein an sich sehr gutes Verhältnis zu den religiösen Gruppen des Landes strapazierte. Auch seine eigene religiöse Gemeinschaft wandte sich in weiten Teilen gegen ihn: das bedeutende „Meeting of Friends“ der Quäker in Philadelphia warf ihm eine „Verzerrung“ ihrer pazifistischen Lehren vor.⁶⁵⁸ Als sich die Watergate-Affäre zuspitzte, erweiterte sich der Kreis seiner kirchlichen Kritiker noch einmal erheblich. Quäker-Gruppen waren die ersten, die Anfang 1974 – mehr als ein halbes Jahr vor seinem tatsächlichen Rückzug im August – Nixons Amtsenthebung forderten.⁶⁵⁹ Auch die Gottesdienste im East Room wurden jetzt heftiger attackiert. Es gab keine Zweifel mehr, dass der angeschlagene Nixon seine demonstrativ angenommene Hohepriester-Rolle nicht mehr ausfüllen konnte, als Senator Mark Hatfield, dem

⁶⁵⁶ Zum Beispiel: Remarks at the Presidential Prayer Breakfast, 22. Oktober 1969 (PPPUS).

⁶⁵⁷ Zitiert nach: Pierard/Linder, S. 227.

⁶⁵⁸ Alley, S. 121.

⁶⁵⁹ Richard Nixon and American Religion, in: The Christian Century, S. 488.

Präsidenten ursprünglich wohlgesonnen, im April 1974 einen Gegenentwurf zu Nixons zivilreligiöser Theatralik wagte. Der Senat stimmte seinem Vorschlag eines National Day for Humiliation, Fasting, and Prayer zu – Hatfield verstand das explizit als Aufruf zur Abkehr von einer blasphemischen Zivilreligion, zur *repentance from the sin that scarred our national soul*.⁶⁶⁰

Trotz der Verwerfungen am Ende seiner Präsidentschaft war Nixon indes jener republikanische Präsident, der seine Partei als Heimat für die spürbar an Kohärenz gewinnende Gruppe christlich-konservativer Wähler positionierte. Dies gelang ihm hauptsächlich mit der moralischen Unterfütterung sachpolitischer Argumente und oft genug gar direkt mit der Substitution sachpolitischer durch moralische Argumente. Er wandte sich beispielsweise vehement gegen die Aufhebung des Pornographieverbots⁶⁶¹ und verlieh der politischen Diskussion um die Abtreibung von höchster Stelle eine religiöse Dimension: *From personal and religious beliefs I consider abortion an unacceptable form of population control. (...) unrestricted abortion policies (...) I cannot square with my personal belief in the sanctity of human life – including the life of the yet unborn*.⁶⁶² In seine Amtszeit fiel mit der Supreme-Court-Entscheidung Roe vs. Wade der Auftakt zum Kulturkampf um das Recht auf Abtreibung, der bis heute die politische Kultur der USA mitbestimmt. Sehr gezielt sprach Nixon auch bestimmte Religionsgruppen an, um sich ihrer Unterstützung zu versichern, etwa die Katholiken, indem er 1969 das Leid ihrer vietnamesischen Glaubensbrüder als Argument für das US-Engagement in Südostasien anführte.⁶⁶³ Die angebliche Verbindung von Moral und Religion war jedenfalls ein Hauptmotiv der Nixon-Präsidentschaft, das am Ende allerdings in der traurigen Realität der Watergate-Affäre keinen fruchtbaren Boden mehr fand.

IV.6.3 Religion in der Rhetorik

Richard Nixon mag um eine feierliche Inszenierung seiner Zivilreligion bemüht gewesen sein, seine Limitationen als Redner jedoch waren nicht dazu angetan, die Hohepriester-Rolle des Präsidenten mit Leben zu füllen. Auch nach vielen Jahren im politischen Rampenlicht bewegte sich Nixon oft nur mit einem kaum verhohlenen Unbehagen in der Öffentlichkeit, was auch auf seine Reden abstrahlte. Fred Greenstein erklärt das so: *He was from a natural speaker, no doubt in part because*

⁶⁶⁰ Pierard/Linder, S. 229.

⁶⁶¹ Henderson: The Nixon Theology, S. 181.

⁶⁶² Statement about Policy on Abortions at Military Base Hospitals in the United States, 03.04.1971, San Clemente/CA (PPPUS).

⁶⁶³ Menendez, Albert J.: Religion at the Polls, Philadelphia 1977, S. 90.

*of his need to censor his spontaneous impulses.*⁶⁶⁴ Seine Auftritte wirkten oft steif oder nervös. Doch Nixon arbeitete an seiner Schwäche und beschränkte ihre Folgen so gut er konnte, indem er sich um einen geschäftsmäßigen Vortrag und eine einfache Sprache bemühte. Hal W. Bochin, der Nixons Rhetorik untersuchte, kommt zu dem Ergebnis: *His speeches were meant to be heard by an immediate audience not to be read by future generations.*⁶⁶⁵ Nixons Redenschreiber William F. Gavin stimmt dieser Einschätzung zu: *Rhetoric had to work for him, to get him from here to there. He was content to leave to others the kind of rhetoric that comes from the typewriter suitable for immediate engraving in stone.*⁶⁶⁶ Übereinstimmend billigen Bochin und Gavin dem Redner Nixon ein Talent für klare Argumentation zu, für die er nicht auf fremde Hilfe angewiesen war: *More than most political figures, Nixon was responsible for his own speeches.*⁶⁶⁷ Die zivilreligiösen Passagen in seinen Amtseinführungsreden müssen also als der Versuch des Präsidenten betrachtet werden, einen Kompromiss zu erzielen zwischen seinen Wünschen nach nüchterner Sprache und leidenschaftlichem Amerika-Lobpreis.

Erste Inaugurationsrede 1969: *With Healing In Its Wings*

Nixons erste Inaugurationsrede⁶⁶⁸, gehalten am 20. Januar 1969 in den stürmischen Zeiten nach der Ermordung Martin Luther Kings und Robert F. Kennedys, stützt sich auf das zentrale Motiv der spirituellen Erneuerung, das bereits im Unterkapitel über die Religion in der Realpolitik angerissen wurde. Flankiert wird dieser Hauptgedanke von zwei weiteren wichtigen zivilreligiösen Motiven: der Überzeugung von der ursprünglichen Gutheit Amerikas und seiner Mission, der Welt Frieden zu bringen. Letzteren Auftrag skizziert Nixon gleich am Anfang seiner Rede: *The greatest honor history can bestow is the title of peacemaker. This honor now beckons America--the chance to help lead the world at last out of the valley of turmoil, and onto that high ground of peace that man has dreamed of since the dawn of civilization.* Er fährt fort: *This is our summons to greatness. I believe the American people are ready to answer the call.*

Warum die Amerikaner bereit sind für diese Aufgabe, begründet er an mehreren Stellen der Rede, mit verschiedenen Ausdrücken für die grundsätzliche

⁶⁶⁴ Greenstein: *The Presidential Difference*, S. 99.

⁶⁶⁵ Bochin, Hal W.: *Richard Nixon. Rhetorical Strategist*, Westport/CT 1990, S. 90.

⁶⁶⁶ Gavin, William F.: *His Heart's Abundance: Notes of a Nixon Speechwriter*, in: *Presidential Studies Quarterly*, Vol. 31, No. 2, 2001, S. 359.

⁶⁶⁷ Bochin, S. 89.

⁶⁶⁸ Inaugural Address, 20.01.1969 (PPPUS).

Güte seiner Landsleute. Die *hope of tomorrow*, sagt er zu Beginn, sehe er in *the youth of today: I know America's youth. I believe in them*. Später verallgemeinert Nixon die Aussage auf das ganze Volk: *I know America. I know the heart of America is good*. Allerdings müsse das Land seine Anlage auch in Taten umsetzen: *The American dream does not come to those who fall asleep*. Die zivilreligiöse Prägung der Rede ist massiv, sachpolitische Einlassungen sind selten. Nixon umschreibt aber Zivilreligion in vielen Passagen nur, er verzichtet auf Schlüsselbegriffe, was möglicherweise von seiner Präferenz für einfache Sprache herrührt. Direktreligiöse Elemente verwendet Nixon an einigen Stellen gehäuft, dann aber wieder abschnittsweise gar nicht mehr. All das kann die hintere Platzierung der Rede (Rang 13 von 20 nach religiösen Prozentanteilen) in der quantitativen Untersuchung erklären – ein klarer Indikator für die bisweilen beschränkte Aussagekraft einer quantitativen Herangehensweise.

Das Motiv des *spirit* führt Nixon nach gut einem Drittel der Rede ein. Er schließt dabei an Franklin D. Roosevelt an, der ja 1933 in Bezug auf die Große Depression von einer Krise gesprochen hatte, die „gottseidank nur materielle Dinge“ betreffe. Nun sei das anders, sagt Nixon: *Our crisis today is reverse. We find ourselves rich in goods, but ragged in spirit; reaching with magnificent precision for the moon, but falling into raucous discord on earth*. Doch der Präsident hat eine Lösung anzubieten: *To a crisis of the spirit, we need an answer of the spirit*. Er fordert die Amerikaner mit einem Lincoln-Zitat auf, wieder auf die *better angels of our nature* zu hören: (...) *we can build a great cathedral of the spirit – each of us raising it one stone at a time, as he reaches out to his neighbor, helping, caring, doing*. Bis dahin hat Nixons Zivilreligion keine allzu selbstherrlichen Züge und vor allem deutlich säkulare Konturen, da er den Begreif des „Geistes“ durchaus weltlich im Sinne einer engagierten Nation verwendet. Mit dem Bild einer „Kathedrale des Geistes“ nimmt er aber schon vorweg, dass seine Zivilreligion im Grunde doch selbstherrlich aufgeladen ist – und zwar eklatant. Am Ende der Rede wird Amerika bei Nixon zweifelsfrei zur Religion, der *spirit* ist in diesem Zusammenhang also doch explizit religiös zu verstehen, nicht nur als weltlicher Gemeinschaftsgeist. Gut erkennbar ist das bei Nixons Einlassung zu Amerikas Friedensmission:

The peace we seek to win is not victory over any other people, but the peace that comes "with healing in its wings"; with compassion for those who have suffered; with understanding for those who have opposed us; with the opportunity for all the peoples of this earth to choose their own destiny.

Indem Nixon der Nation Attribute zuschreibt, die eigentlich die christliche Religion in Gestalt Gottes für sich beansprucht (heilende Kraft, Mitgefühl, Vergebung, die Gewährung von Freiheit), transzendiert er Amerika selbst. In dieser Klarheit hat das kein Präsident seit dem Zweiten Weltkrieg getan. Hinzu kommt, dass Nixon auch seine eigene Rolle als Präsident mit entsprechendem Vokabular überhöht:

I have taken an oath today in the presence of God and my countrymen to uphold and defend the Constitution of the United States. To that oath I now add this sacred commitment: I shall consecrate my office, my energies, and all the wisdom I can summon, to the cause of peace among nations.

Auch die Tatsache, dass Nixon hehre Ziele für Amerika ausgibt, ändert nichts an der erschreckenden Leichtfertigkeit, mit der ein Präsident hier sein Land und auch sich selbst in eine Heilsgeschichte einwebt.

Zweite Inaugurationsrede 1973: *Let Us Be Proud*

Nixons zweite Amtseinführungsrede vom 20. Januar 1973⁶⁶⁹ unterscheidet sich wesentlich von seiner ersten. Die Zivilreligion ist hier im Grundton – bis auf die Schlusspassagen – säkular gehalten; sie ist insgesamt auch moderat selbstkritisch, wenngleich Nixon an einigen Stellen das Tor zur Selbstherrlichkeit weit öffnet. Zusammengefasst kann man sagen, dass die Rede wie von der quantitativen Untersuchung angedeutet (6,6 Prozent religiöse Elemente, Platz 17 von 20 der Reden aller Präsidenten von 1933 bis 2005) ein zivilreligiös relativ unauffälliges Dokument ist – bis auf die erwähnten, allerdings eklatanten Ausnahmen, auf die gleich genauer eingegangen wird. Nixon widmet sich ausführlich nüchternen Themen, etwa der republikanischen Überzeugung, dass *big government* nicht alle Probleme des Landes lösen könne und solle. Freilich mündet auch dieser Gedanke irgendwann in einem zivilreligiösen Aufruf zur Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung. Das nachbarschaftliche Engagement, das Nixon verlangt, versieht er ab und an mit direktreligiösen Elementen (das *solemn commitment*, idealistisch zu sein, oder das *God-given right* der Amerikaner *to full and equal opportunity*).

Das Leitmotiv des *spirit* aus seiner ersten Inaugurationsrede greift Nixon am Anfang kurz wieder auf: *When we met here four years ago, America was bleak in spirit (...)*. Inzwischen stehe man *on the threshold of a new era of peace in the world*. Die ständige Erneuerung des amerikanischen Geistes sei aber natürlich weiter erforderlich. Erstaunlich selbstkritisch klingt zunächst - verglichen mit seinen Worten an gleicher Stelle 1969 - Nixons Taxierung des amerikanischen Beitrags zum

⁶⁶⁹ Oath of Office and Second Inaugural Address, 20.01.1973 (PPPUS).

Weltfrieden: *It is important that we understand both the necessity and the limitations of America's role in maintaining that peace.* Nixon betont, dass man *together with the world* handeln wolle: *Just as America's role is indispensable in preserving the world's peace, so is each nation's role indispensable in preserving its own peace.*

Gegen Ende der Rede wird Nixon aber offensiver. Er ersetzt den Begriff *spirit* mit *faith* und fordert unverblümt den Glauben der Amerikaner an sich selbst und ihre Nation: *Above all else, the time has come for us to renew our faith in ourselves and in America.* Die Nation dürfe sich nicht länger ihrer selbst schämen. Daraufhin beschwört Nixon noch stärker als bei seiner ersten Amtseinführung die grundsätzliche Gutheit Amerikas, und das in direkter Verbindung mit dem dritten Zentralmotiv seiner Zivilreligion, der amerikanischen Friedensmission:

America's record in this century has been unparalleled in the world's history for its responsibility, for its generosity, for its creativity and for its progress. Let us be proud that our system has produced and provided more freedom and more abundance, more widely shared, than any other system in the history of the world.

Noch zwei weitere Mal wiederholt er den Aufruf *Let us be proud*, der damit zu einem Kernsatz der ganzen Rede wird. Der Schluss wird dann noch von einigen starken direktreligiösen Elementen bestimmt, wobei Nixon nun zwischen amerikanischem Glauben und christlichem Glauben zu trennen scheint, als er erstens vom *faith in one another* und zweitens vom *faith in God who created us* spricht. Er deutet auch an, dass er sich als Präsident wie die ganze Nation nicht automatisch auf der Seite Gottes sieht: (...) *I ask your prayers that in the years ahead I may have God's help in making decisions that are right for America (...).* Im letzten Satz ruft Nixon seine Mitbürger auf, mit ihm danach zu streben, dem Willen des Herrn zu dienen: *Let us go forward from here, (...) striving always to serve His purpose.* Es bleiben also durchaus widersprüchliche Eindrücke von Nixons zweiter Inaugurationsrede zurück: Elemente säkularer und christlicher sowie selbstkritischer und selbstherrlicher Zivilreligion sind hier gemischt.

Die Religion im rhetorischen Gesamtprofil

Stichproben in den Reden von Richard Nixon ergeben ausreichende Anhaltspunkte dafür, dass die bedenklichen Tendenzen seiner Zivilreligion, die in den Inaugurationsreden ins Auge stechen, zu einem bei ihm verbreiteten Muster gehören. Alle drei im vorhergehenden Unterkapitel identifizierten zivilreligiösen Motive tauchen bei ihm auch anderswo prominent auf: der *spirit*, die grundsätzliche

Gutheit der Nation und die amerikanische Weltfriedensmission. Der Begriff *spirit* als sicheres Mittel zur Überwindung aller Probleme der Nation zieht sich durch die Rhetorik der ersten drei Jahre seiner Präsidentschaft. In Bezug auf die Mondlandung sagt er etwa 1970: (...) *the spirit that took those three men to the moon, (...) that kind of spirit has built the greatest country on earth.*⁶⁷⁰ Amerika, gesteht der Präsident indes zu, habe Probleme, die man nicht leugnen könne: *But we also know that we are blessed with the greatest ability that the world has ever seen to solve those problems.* Die Verbindung des *spirit*-Gedankens mit der Tugend des Landes und der Rolle als Friedensstifter findet sich idealtypisch auch in einer Ansprache 1971 in Oklahoma:

*America is a beautiful country, and the American people are a good people, they are a strong people, with faith in God and faith in themselves. And the spirit that built America, the spirit of 1776, still lives. It is a spirit of hope, it is a spirit of idealism, it is a spirit to dare and achieve great things. And as we look at America's role in the world, we see a nation, the strongest and richest nation in the world (...)*⁶⁷¹

Nixons Zivilreligion - eigentlich der Sprache nach säkular, aber punktuell ausgestattet mit kräftigen direktreligiösen Elementen - wandert oft auf einem schmalen Grat, der Absturz in die Selbstherrlichkeit ist nicht nur wegen der überschwänglichen Betonung der eigenen Macht und Stärke eine permanente Gefahr. Das Hauptproblem ist das von Nixon häufig postulierte Zusammenfallen des Glaubens an Gott und an die Nation – christliche Religion und nationale Wallung verschmelzen bei Nixon bis zur Unkenntlichkeit. Bei Nixons Begrüßungsworten beim National Prayer Breakfast 1972 ist das exemplarisch zu beobachten. Hier definiert er die USA als religiöse Nation mit Auftrag: *Let us remember that as a Christian nation, but also as a nation that is enriched by other faiths as well, we have a charge and a destiny.*⁶⁷² Dann weist er jedoch durchaus demütig darauf hin, dass *because of our faith we are not perfect.* Das Schwanken zwischen Mahnung und Bekräftigung geht in der Gebetsfrühstücksrede bis zum Schluss weiter. Beispielhaft dafür ist der abschließende Aufruf Nixons, der die Nation zur Unterordnung unter Gott mahnt, andererseits aber einmal mehr den Präsidenten selbst ins Heilsgeschehen einbringt: (...) *will you pray primarily that this nation, under God, in the person of its President, will, to the best of our ability, be on God's side.* Genau wie bei Nixon die Deckungsgleichheit von Religion und Patriotismus irritiert, so verstört auch die

⁶⁷⁰ Remarks in Salt Lake City, Utah, During the Pioneer Day Celebration, 24.07.1970 (PPPUS).

⁶⁷¹ Remarks at the Dedication of the McClellan-Kerr Arkansas River Navigation System, 05.06.1971, Catoosa/Oklahoma (PPPUS).

⁶⁷² Remarks at the National Prayer Breakfast, 01.02.1972 (PPPUS).

Nonchalance, mit der er nicht mehr unterscheidet zwischen dem Präsidentenamt und dem Mann, der es besetzt. Die Identifikation Nixons mit der Präsidentschaft fällt in etlichen Reden schon deshalb auf, weil er gern in der dritten Person vom Präsidenten redet (*the president thinks; the president wants*).

Die Zivilreligion des Richard Nixon ist, das muss noch einmal angemerkt sein, keineswegs völlig beständig, sie weist nicht konstant selbstherrliche Strukturen auf – ein logisches Muster lässt sich dabei nicht erkennen. Mit dieser Einschränkung muss man sich aber aufgrund einiger unzweideutiger Einlassungen dem Urteil des presbyterianischen Theologen Charles P. Henderson anschließen, der 1972 die „Nixon theology“ heftig attackierte: (...) *lacking a transcendent God, he [Nixon, Anm. d. A.] seems to make patriotism his religion, the American dream his deity*. Genau deshalb habe Nixon keine Erneuerung des amerikanischen Geistes, der die Nation groß machte, zustande gebracht, schreibt Henderson, ganz im Gegenteil: (...) *he accomplishes a macabre reversal of those traditions, selling the mirror image as the original*.⁶⁷³ Nixon gilt Henderson und den wenigen anderen Autoren, die sich näher mit seiner Zivilreligion beschäftigt haben, als klassischer Priester.⁶⁷⁴

IV.6.4 Einordnung

Richard Nixon zählt zu den Präsidenten, die in einer sehr religiösen Familie aufwuchsen. Seine Zugehörigkeit zu den Quäkern springt als Abweichung vom protestantischen Mainstream ins Auge, fällt aber wegen der evangelikalen Ausformung seiner Quäker-Tradition nicht sehr ins Gewicht. Nixon hatte kein gesteigertes Interesse an theologischen Fragen, als Erwachsener löste er sich auch schnell von den religiösen Geboten seiner Kindheit und Jugend. Einen sehr allgemeinen Glauben an einen gerechten Gott als Lenker der Weltenläufe erhielt er sich aber, und als Politiker zeigte er diesen gern vor. Kaum ein Präsident hat sich einen so dick religiösen Anstrich verpasst wie Richard Nixon, der demonstrativ eine enge Freundschaft mit dem Prediger Billy Graham pflegte und den East Room des Weißen Hauses in eine Kirche verwandelte.

Diese Gottesdienste waren es vor allem, die Nixon auch von Religionsvertretern den Vorwurf einbrachten, er würde den Glauben an einen transzendenten

⁶⁷³ Henderson: *The Nixon Theology*, S. 193.

⁶⁷⁴ Eine Kategorisierung, die Henderson in einem Aufsatz zu belegen versucht, indem er dem Priester Nixon den Propheten George McGovern gegenüberstellt, seinen Kontrahenten bei der Präsidentschaftswahl 1972. Henderson, Charles P.: *Civil Religion and the American Presidency*, in: *Religious Education*, Vol. 70, No. 5, 1975, S. 473–485. Vgl. zur Einordnung Nixons auch Pierard/Linder, S. 230f.

Gott trivialisieren, indem er die Nation zur Götze mache. In jedem Fall zeigte Nixon eine erschreckende Fahrlässigkeit im Umgang mit der Trennung von Staat und Kirche, die selbst das mangelnde Problembewusstsein Eisenhowers übertraf. Darin fügt sich auch, dass Nixon gezielt versuchte, religiöse Gruppen als Wähler zu mobilisieren, indem er sich mit einer Aura der Moral umgab und ethische Fragen wie die Abtreibung zuspitzte. Unter Nixon zeichnete sich erstmals konkret die Zuwendung der republikanischen Partei zum konservativ-religiösen Milieu ab. Oder umgekehrt: Die Christliche Rechte hatte ihre politische Heimat gefunden und betrat die große Bühne der Bundespolitik.

Die existierenden Urteile über Nixons Zivilreligion sind entsetzlich: Es hat sich das Bild des idealtypischen Priesters durchgesetzt, der die Nation transzendiert und damit zu Selbstgerechtigkeit verleitet. Es gibt für diese Einordnung tatsächlich starke Indizien auch in den Inaugurationsreden, die sich nicht zuletzt aus dem Zusammenspiel dreier Zentralmotive ergeben: der Unbeugsamkeit des nationalen *spirit*, der grundsätzlichen Gutheit der Amerikaner und der US-Rolle als Friedensmacher in der Welt. Dennoch muss, stärker als in der Literatur üblich, auf den wechselhaften Charakter von Nixons Zivilreligion hingewiesen werden. Es finden sich bei ihm durchaus auch demütige Einlassungen, was die Wirkung der selbstherrlichen Stellen freilich nicht schmälert. Wie auch immer: Das zivilreligiöse Image, das sich Nixon gab, bröckelte mit seiner langsamen Entlarvung als skrupelloser Machtpolitiker – ein Prozess, der mit der Kritik an seiner Vietnampolitik einsetzte und durch die Watergate-Affäre seinen Abschluss fand. Richard Nixon hat dabei die Präsidentschaft beschädigt, und die Zivilreligion gleich mit.

VII. Schlusswort: Ein Resümee und ein erster Blick auf die Zivilreligion des Barack Obama

Am Wochenende vor seiner Amtseinführung am 20. Januar 2009 unternahm Barack Obama, der designierte 44. Präsident der Vereinigten Staaten, mit seiner Familie einen Ausflug zum Lincoln Memorial am westlichen Ende der Washingtoner Mall. Obama wollte seine Präsidentschaft ganz ostentativ im Zeichen des 16. Präsidenten Abraham Lincoln beginnen, des Sklavenbefreiers und Retters der amerikanischen Union. Das Lincoln Memorial ist ein Tempelbau, der vielleicht bedeutendste Pilgerort der amerikanischen Zivilreligion. Auf einer marmornen Seitenwand des Tempels ist Lincolns zweite Amtseinführungsrede aus dem letzten Bürgerkriegsjahr 1865 eingraviert. Diese Rede studierte Obama zur Inspiration für seine eigene ein paar Tage später.

Obama traf eine hervorragende Wahl. Bei Inaugurationsreden ist es für Präsidenten leicht, Grundsätzliches zu sagen, der Anlass gebietet ja nicht weniger als das Ablegen des amerikanischen Glaubensbekenntnisses stellvertretend für die Nation. Gleichzeitig ist es aber schwer, Außergewöhnliches zu sagen, gilt es doch schließlich vor allem, alte Formeln zu erneuern. Lincolns Worte vom 4. März 1865⁶⁷⁵ jedoch sind geblieben, sie sind eingegangen in den Kanon der amerikanischen Zivilreligion. Mehr noch: Sie ragen aus diesem Kanon als außergewöhnlich heraus. Was sie, neben Lincolns demokratischer Dichtkunst, außergewöhnlich macht, ist die Demut, die aus ihnen spricht: *Both read the same Bible, and pray to the same God*, sagte Lincoln über Nord und Süd im Bruderkampf des Bürgerkriegs. *The prayers of both could not be answered; that of neither has been answered fully. The Almighty has His own purposes*. Der Präsident forderte seine Landsleute auf, nicht zu richten, auf dass sie nicht selbst gerichtet werden: (...) *as was said three thousand years ago, so still it must be said 'the judgments of the Lord, are true and righteous altogether'*.

Abraham Lincoln ist der Idealtypus des Propheten, der Gott nicht exklusiv für seine Sache beansprucht, der mahnt, statt nur zu bestärken. Er vertritt den selbstkritischen Strang der Zivilreligion, der allein einen verantwortungsvollen Umgang mit der zivilreligiösen Steuerungsmacht garantiert. Abraham Lincoln ist das Vorbild, an dem sich andere Präsidenten, natürlich auch die in dieser Arbeit behandelten, messen lassen müssen. Gänzlich erreicht hat ihn keiner der sechs hier

⁶⁷⁵ Abraham Lincoln: Inaugural Address, 04.03.1865 (PPPUS). Die Rede wurde in dieser Arbeit bereits zitiert in Kapitel IV.4.

vorgestellten Nachfolger, am nächsten gekommen ist ihm wohl John F. Kennedy mit seinem Ansatz einer Weltzivilreligion. Dies soll aber nicht der Ort sein für schiefe historische Vergleiche. Es war vielmehr eines der Hauptanliegen dieser Arbeit, grundsätzlich zu zeigen, dass die Zivilreligion kein monolithischer Block ist, nicht immer der gleiche Sermon, sondern gestaltbar – und von niemandem besser gestaltbar als vom Präsidenten der Vereinigten Staaten, ihrem Hohepriester. Die Arbeit hat sich auch darzustellen bemüht, dass die Rhetorik für den Präsidenten ein formidables Instrument zur individuellen Prägung der Zivilreligion ist.

Diese Prägung hat die Arbeit mittels zweier Unterscheidungen zu klassifizieren versucht. Man kann festhalten, dass die erste Trennlinie, die zwischen einer Christlichen und einer Säkularen Zivilreligion verläuft, im Wesentlichen eine stilistische Abgrenzung markiert. Sie ist zudem – wie die quantitative Analyse der Inaugurationsreden erbracht hat – auch nicht immer sauber zu ziehen. Die wichtigere, weil substanzielle Differenz liegt in der selbstkritischen oder selbstherrlichen Natur der Zivilreligion. Doch auch hier, das hat die qualitative Untersuchung der Reden ergeben, ist die Zuordnung der Präsidenten nicht immer so leicht wie im Fall Lincolns. Die Kategorisierung als Prophet oder Priester ist mit Blick auf das über Jahre gewachsene rhetorische Gesamtprofil eines Präsidenten nie eindeutig, was auch dafür spricht, dass die Hohepriester im Weißen Haus nicht mit einer in sich geschlossenen zivilreligiösen Theologie an ihre Aufgabe herangehen. Dennoch ist es statthaft, auf Grundlage der Inaugurationsreden, gehalten von der höchsten Kanzel des Hohepriesters, Tendenzurteile zu fällen.

Diese Arbeit hat Truman, Kennedy und Johnson eher auf der selbstkritischen Seite angesiedelt, Roosevelt, Eisenhower und Nixon dagegen eher auf der selbstherrlichen. Die Antwort auf eine zentrale Forschungsfrage dieser Arbeit ist damit nicht schwer: Das Phänomen des „Gotteskriegers“ George W. Bush ist nicht wirklich außergewöhnlich und auf gar keinen Fall singulär. Amerikanische Präsidenten haben im gesamten untersuchten Zeitraum auf das Instrument der Zivilreligion zurückgegriffen, auch konkret zur Beförderung außen- und innenpolitischer Projekte. Sie haben das unabhängig von ihrer Parteizugehörigkeit getan, wenngleich republikanische Präsidenten stärker dem selbstherrlichen und dem christlichen Strang der Zivilreligion zuneigten als demokratische. Die Arbeit hat gezeigt, dass auch Präsidenten, die nicht für ihre (Zivil)Religion bekannt sind wie exemplarisch Johnson, die zivilreligiöse Tradition pflegten.

Die religiöse Aura jedenfalls, mit der sich Eisenhower und Nixon umgaben, steht der des George W. Bush in nichts nach. Dabei ist nicht nur die Intensität der Zivilreligion entscheidend: Die nach außen getragene private Gläubigkeit des Präsidenten verstärkt den Gesamteindruck genau wie die Rolle, die der Präsident der Religion in der Realpolitik gibt. Hier fällt allerdings auf, dass ein streng gläubiger Baptist wie Truman seine Religion aus der Öffentlichkeit heraus halten wollte, während Eisenhower und Nixon ihre vergleichsweise vagen religiösen Vorstellungen nur zu gerne dort präsentierten. Dies ist nicht nur eine Frage persönlicher Präferenz. Im Kontext der Trennung von Staat und Kirche ist absolut relevant, welche Rolle ein Präsident der Religion im öffentlichen Raum zubilligt. Eisenhower und Nixon haben den „Wall of Separation“ ins Wanken gebracht, Truman und Kennedy sich als seine aufmerksamsten Hüter hervorgetan.

Es ist davon auszugehen, dass die Religion auch weiterhin ein Thema sein wird, dem sich stellen muss, wer sich um das höchste Amt in den Vereinigten Staaten bewirbt. Die quantitative Untersuchung der Inaugurationsreden hat ergeben, dass die Anzahl religiöser Elemente insgesamt von 1933 bis 2005 gestiegen ist. Die Religion ist in den gut drei Jahrzehnten seit Nixons Rücktritt in der amerikanischen Politik noch sichtbarer geworden: durch den Aufstieg der Christlichen Rechten, durch die kräftige Zivilreligion der Präsidenten Reagan, Clinton und George W. Bush, durch den nach langem Zögern und Unbehagen gefassten Willen der Demokraten, den Republikanern das Feld der religiösen Wähler nicht kampflos zu überlassen.⁶⁷⁶ Seit dem wiedergeborenen Christen Jimmy Carter 1976 entkommt kein Kandidat für die Präsidentschaft mehr der Diskussion über seinen Glauben. Diese Tatsache spiegelt die nicht zu lösende Verflechtung von Politik und Religion in den USA wider, die diese Arbeit historisch und kulturell zu erklären versucht hat. Umso wichtiger ist es für die Europäer, ein Verständnis für diese Besonderheit der amerikanischen politischen Kultur zu entwickeln. Die Politikwissenschaft kann mit der beständigen Beschäftigung mit dem Thema zur Stärkung der transatlantischen Partnerschaft beitragen.

Amerika-Verteidiger und Amerika-Kritiker müssen sich bewusst machen, dass die Zivilreligion in der Geschichte eine Kraft zum Guten wie zum Schlechten war, dass sie Amerika zu großen Taten inspiriert und gleichzeitig dazu verführt hat, große Fehler zu übersehen. Manchmal hat die Zivilreligion Teile der Welt mit Begeisterung

⁶⁷⁶ Vgl. Sullivan, Amy: *The Party Faithful. How and Why Democrats Are Closing the God Gap*, New York 2008.

angesteckt, manchmal hat sie nur Misstrauen genährt: Immer wenn die Vereinigten Staaten hinter ihrem laut vorgetragenen Versprechen, Freiheit und Demokratie zu verbreiten, zurückbleiben, liegt der Vorwurf der Heuchelei und der Hybris nahe. Die äußere Wahrnehmung der amerikanischen Zivilreligion hängt also im Kern von den Zielen ab, die mit ihrer Hilfe angestrebt werden, und von den Mitteln, die mit ihr gerechtfertigt werden. Die europäische Öffentlichkeit etwa, der schon politisches Pathos weitgehend fremd ist, ignoriert das amerikanische Missionsgerede, solange es sich an der Mission selbst nicht stört.

Diese Arbeit hat Franklin D. Roosevelt – wenn auch alles andere als eindeutig - als Vertreter der selbstherrlichen Zivilreligion eingeordnet. Dennoch würde sich gewiss kaum jemand finden, der Roosevelt dafür angriffe, die Zivilreligion zur Überwindung der Großen Depression und zur Niederschlagung des Faschismus im Zweiten Weltkrieg priesterlich interpretiert zu haben. In neuerer Zeit hat Bill Clinton (wie die quantitative Untersuchung der Inaugurationsreden gezeigt hat) Zivilreligion zumindest massiv eingesetzt, und egal ob nun selbstherrlich oder selbstkritisch - es ist bemerkenswert, dass die Europäer Clinton trotz seines Gottesgeredes sehr gern hatten. Bei George W. Bush war das anders, er machte sich mit seinen religiösen Referenzen schnell suspekt. Nicht völlig zu Unrecht, denn seine Zivilreligion wurde dann von Guantanamo und Abu Ghraib als selbstherrlich entlarvt. Er wird deshalb nicht wie Roosevelt als edler, aufrüttelnder Streiter für die Freiheit, sondern als zynischer, aggressiver Manipulator erinnert werden.

George W. Bush war berüchtigt für die Vehemenz, mit der er die von Roosevelt und Truman im Zeichen des Kalten Krieges etablierte Teilung alles Irdischen in Gut und Böse auf die Spitze trieb. Der Manichäismus des Bush'schen Weltbilds stand im diametralen Gegensatz zur Lincoln'schen Demut. Barack Obama, so viel scheint sicher zu sein, wird für die Zivilreligion eine Rückbesinnung auf Lincoln bedeuten: Der neue Präsident gibt sich, zuhause und in der Welt, als Vereiniger, er verweigert Polarisierung, wo sie nicht angebracht ist. Er hat sich zum Beispiel losgesagt von seinem Chicagoer Pastor Jeremiah Wright, der in seinen mit heiligem Furor gehaltenen Predigten den Rassismus in Amerika beklagte und dabei selbst rassistische Vorbehalte durchklingen ließ.⁶⁷⁷ Der Einheitsstifter Obama musste sich distanzieren von dieser entzweierenden Rhetorik. Denn seine Zivilreligion wird seit dem Wahlkampf entscheidend gespeist vom Motiv der Perfektionierung des amerikanischen Bundes, von der Überzeugung, dass die besten Tage Amerikas

⁶⁷⁷ Schoeller, Olivia: Barack Obama bricht mit seinem Pastor, in: Berliner Zeitung, 02.05.2008.

noch in der Zukunft liegen. Darin steckt ein Stück schwarze Befreiungstheologie, die Gewissheit der Sklaven von einst, dass Jesus Christus eines Tages die Ketten der Gefangenschaft zerschlagen wird. Obama überträgt diese Idee auf das ganze amerikanische Volk, er verspricht, die Amerikaner in das gelobte Land zu führen, ein Land ohne Rassenhass und ideologische Grabenkämpfe.

Seine Amtseinführungsrede reiht sich zweifellos ein in die selbstkritische Tradition der Zivilreligion.⁶⁷⁸ Obama warnte seine Landsleute vor trügerischer Selbstzufriedenheit: *In reaffirming the greatness of our nation, we understand that greatness is never a given. It must be earned.* Dass dies – gerade in der Weltfinanzkrise - echte Arbeit für die Amerikaner bedeutet, verhehlte er nicht: *Starting today, we must pick ourselves up, dust ourselves off, and begin again the work of remaking America.* Nötig sei nun eine *new era of responsibility*, sagte Obama, die jeder einzelne Amerikaner mitgestalten könne und müsse: *This is the price and the promise of citizenship.* Die Passage der Rede, die Obama Amerikas Rolle in der Welt widmet, erweist sich als des Vorbilds Abraham Lincoln würdig. Man möge sich daran erinnern, sagt Obama, *that our power grows through its prudent use; our security emanates from the justness of our cause, the force of our example, the tempering qualities of humility and restraint.*

Obama ist ein zivilreligiöser Prophet, und das Problem der Propheten war es immer wieder, dass sie belehrend oder gar befehlend wirkten – und damit die Amerikaner verschreckten. Jimmy Carter zum Beispiel diagnostizierte in seiner berühmt gewordenen „Malaise-Rede“ – einer Klageschrift über den Abfall des amerikanischen Volkes vom Glauben, die einer puritanischen Jeremiade glich – bei seinen Landsleuten eine Krise des Selbstvertrauens.⁶⁷⁹ Die Wähler entschieden sich dann bei der Wahl 1980 nicht mehr für Carter, der die Nacht über Amerika bejammerte, sondern für Ronald Reagan, der Amerika in seinen Wahlwerbespots den „Morgen“ versprach. Sicher ist nun Barack Obama als Vertreter der Selbstkritischen Zivilreligion auch ein Mahner. Dennoch sieht es bisher nicht danach aus, als würde er das Schicksal Carters erleiden. Obamas Zivilreligion erinnert, übrigens auch in ihrem internationalen Ansatz, an Kennedy: er ist ein angenehmer Mahner, einer, dem die Amerikaner gerne zuhören, weil er optimistisch klingt und damit ermutigend.

⁶⁷⁸ Barack Obama: Inaugural Address, 20.01.2009 (PPPUS).

⁶⁷⁹ Jimmy Carter: Address to the Nation On Energy and National Goals, 15.07.1979 (PPPUS).

Die Zivilreligion des Barack Obama ist noch jung, ein gutes halbes Jahr ist seit seinem Amtsantritt vergangen. Sie mag zwar schon die gleißende Reinheit verloren haben, die sie am Tag der Amtseinführung besaß, am 20. Januar 2009 um zwölf Uhr mittags in Washington. Aber am Anfang einer vier-, oder vielleicht sogar achtjährigen Ära ist sie noch weitgehend unbefleckt von Staub der Tagespolitik, der sich im Laufe der Zeit unweigerlich auf sie legen wird. Sie ist noch nicht abschließend von der Realität getestet, sie darf noch eine Weile lang einfach Verheißung sein. Zivilreligiöse Verheißungen freilich sind schon oft schal geworden in der amerikanischen Geschichte, und nur wenige, ganz wenige, wurden, wie jene Lincolns, in Stein gemeißelt.

PRIMÄRQUELLEN

Braden, Bruce (Hrsg.): "Ye Will Say I'm No Christian": The Thomas Jefferson/John Adams Correspondence on Religion, Morals, and Values, Amherst/NY 2005.

Cuomo, Mario: More than Words. The Speeches of Mario Cuomo, St. Martin's Press, New York 1993.

Eisenhower, Dwight D.: Mandate for Change. The White House Years, Garden City/NY 1963.

Franklin, Benjamin: The Papers of Benjamin Franklin, Vol. 3, hrsg. von Leonard W. Labaree und Whitfield J. Bell, Jr., New Haven/CT 1961.

Hamilton, Alexander/James Madison/John Jay: The Federalist Papers, hrsg. Von Clinton Rossiter, Mentor Books, New York 1999.

Heffner, Richard D. (Hrsg.): A Documentary History of the United States, Mentor Books, New York 1991.

Holt, Daniel D. (Hrsg.): Eisenhower. The Prewar Diaries and Selected Papers, 1905-1941, Baltimore 1998.

Jefferson, Thomas: The Writings of Thomas Jefferson, Vol. 12, hrsg. von Andrew A. Lipscomb und Albert Ellery Bergh, Washington/DC 1903/1904.

Johnson, Lyndon B.: The Vantage Point. Perspectives of the Presidency 1963-1969, New York 1971.

Lincoln, Abraham: Selected Speeches and Writings, hrsg. von Don E. Fehrenbacher, New York 1992.

Madison, James: The Papers of James Madison, Vol. 8, hrsg. von Robert A. Rutland und William M. E. Rachal, Chicago 1973.

Mather, Cotton: Magnalia Christi Americana. Books I and II, hrsg. von Kenneth B. Murdock, Cambridge/MA 1977.

McKinley, William: Speeches and Addresses of William McKinley from March 1, 1897 to May 30, 1900, hrsg. von James Richardson, New York 1990.

Nixon, Richard: In the Arena. A Memoir of Victory, Defeat, and Renewal, New York 1990.

Nixon, Richard: The Memoirs of Richard Nixon, New York 1978.

Paine, Thomas: Common Sense, hg. von Ronald Herder, Dover, Mineola/NY 1997.

Tocqueville, Alexis de: Democracy in America, Bantam Classic, New York 2000.

Thoreau, Henry David: Walden; or, Life in the Woods, Mineola/NY 1995.

Truman, Harry S.: The Autobiography of Harry S. Truman, hrsg. von Robert H. Ferrell, Boulder/CO 1980.

Truman, Harry S.: Mr. President. Harry S. Truman. Erste Veröffentlichungen aus seinen Tagebüchern, Briefen und Gesprächen, hrsg. von William Hillman, Freiburg im Breisgau 1952.

Wilson, Woodrow: The Papers of Woodrow Wilson, Vol. 1-69, hrsg. von Arthur S. Link, Princeton 1966-1994.

STATISTISCHE WERKE:

American Piety in the 21st Century: New Insights to the Depth and Complexity of Religion in the US. Selected Findings from The Baylor Religion Survey, September 2006. Im Internet auf: <http://www.baylor.edu/isreligion/index.php?id=40634>.

The American Religious Landscape and the 2004 Presidential Vote: Increased Polarization, Pew Forum Survey, December 2004. Im Internet auf: <http://pewforum.org/publications/surveys/postelection.pdf>.

The Associated Press Poll by Ipsos, Mai 2005. Im Internet auf: www.ipsos-na.com/news/ap.

National Survey des Pew Research Center, 24.08.2006, S. 5. Im Internet auf: www.pewforum.com.

US Census Bureau: Statistical Abstract of the United States, 122nd Edition, Washington/ DC 2001.

PRÄSIDENTENREDEN:

The Public Papers of the Presidents of the United States (offizielle Veröffentlichung des Office of the Federal Register und der National Archives and Records Administration), im Internet auf: The American Presidency Project (University of California at Santa Barbara), <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/>, John T. Woolley and Gerhard Peters.

HINWEIS: Die Public Papers sind auch in schriftlicher Form erhältlich, wegen des einfachen Zugangs über das Internet wird aber ausschließlich das Online-Archiv des American Presidency Project zitiert. Dabei verzichtet die Arbeit auf die Angabe komplizierter Links, sondern nennt Datum und exakten Titel aller Dokumente, die dann über die komfortable Suchmaske auf der Ausgangsseite sekundenschnell aufgerufen werden können. Alle Zitate werden mit dem Hinweis „(PPPUS)“ versehen. Wird kein anderer Ort angegeben, sprach der Präsident in Washington.

SEKUNDÄRQUELLEN - Bücher

Adair, Douglass: The Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy. Republicanism, the Class Struggle, and the Virtuous Farmer, Lanham/MD 2000.

Albanese, Catherine L.: Sons of the Fathers. The Civil Religion of the American Revolution, Philadelphia 1976.

Albright, Madeleine: Der Mächtige und der Allmächtige. Gott, Amerika und die Weltpolitik, München 2006.

Alley, Robert S.: So Help Me God: Religion and the Presidency. Wilson to Nixon, Richmond/VA 1972.

Ambrose, Stephen E.: Eisenhower. The President (Volume One & Two), New York 1984.

Ambrose, Stephen E.: Nixon. The Education of a Politician 1913-1962, New York 1987.

Applebome, Peter: Dixie Rising. How the South is Shaping American Values, Politics, and Culture, San Diego 1996.

Arendt, Hannah: Über die Revolution, München 2000.

Auffarth, Christoph/Hubert Mohr/Jutta Bernard (Hrsg.): Metzler Lexikon Religion, Band 1-4, Stuttgart 1999.

Balmer, Randall: God in the White House. A History: How Faith Shaped the Presidency from John F. Kennedy to George W. Bush, New York 2009.

Baker, James T.: A Southern Baptist in the White House, Philadelphia 1977.

Barber, James David: The Presidential Character. Predicting Performance in the White House, Upper Saddle River/NJ 1992.

Beard, Charles A.: The Presidents in American History, New York 1946.

Beasley, Vanessa B.: You the People. American National Identity in Presidential Rhetoric, College Station/TX 2004.

Bellah, Robert N.: Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York 1970.

Bellah, Robert N.: The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial, Chicago 1992.

Bellah, Robert N./Madsen, Richard/Tipton, Steven M./Sullivan, William M./Swidler, Ann: The Good Society, New York 1991.

Bellah, Robert N./Madsen, Richard/Sullivan, William M./Swidler, Ann: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley/CA 1996.

Bellah, Robert N./Hammond, Phillip E.: *Varieties of Civil Religion*, New York 1980.

Bennett, David H.: *The Party of Fear. From Nativist Movements to the New Right in American History*, New York 1995.

Bercovitch, Sacvan: *The American Jeremiad*, Madison/WC 1978.

Bercovitch, Sacvan: *The Biblical Basis of the American Myth*, in: Gunn, Giles (Hrsg.): *The Bible and American Arts and Letters*, Philadelphia 1983, S. 219-229.

Bercovitch, Sacvan: *Konsens und Anarchie – die Funktion der Rhetorik für die amerikanische Identität*, in: Unger, Frank. (Hrsg.): *Amerikanische Mythen. Zur inneren Verfassung der Vereinigten Staaten*, Frankfurt a.M. 1988, S. 16-43.

Bercovitch, Sacvan: *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven 1975.

Berelson, Bernard/Lazarsfeld, Paul/McPhee, William N.: *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, Chicago 1954.

Berger, Peter L.: *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York 1992.

Berger, Peter L. (Hrsg.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington/DC 1999.

Berger, Peter/Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1980.

Berger, Peter L.: *The Noise of Solemn Assemblies*, Garden City/NY 1961.

Berger, Peter L.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt/M. 1973.

Beschloss, Michael (Hrsg.): *The Presidents*, New York 2003.

Bielefeldt, Heiner/Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1998.

Bierling, Stephan: *Geschichte der amerikanischen Außenpolitik. Von 1917 bis zur Gegenwart*, München 2003.

Binkley, Wilfred Ellsworth: *The Man in the White House: His Powers and Duties*, Baltimore 1959.

Bischof, Guenter/Anton Pelinka/Hermann Denz (Hrsg.): *Religion in Austria (Contemporary Austrian Studies, Volume 13)*, New Brunswick/NJ 2005.

Black, Conrad: *Franklin Delano Roosevelt. Champion of Freedom*, New York 2003.

- Black, Earle/Black Merle: Politics and Society in the South, Cambridge/MA 1987.
- Black, Earle/Black, Merle: The Vital South. How Presidents are Elected, Cambridge/MA 1992.
- Blair, Joan/Blair Jr., Clay: The Search for JFK, New York 1976.
- Blanchard, Dallas A.: The Anti-Abortion Movement and the Rise of the Religious Right: From Polite to Fiery Protest, New York 1994.
- Bochin, Hal: Richard Nixon: Rhetorical Strategist, Westport/CT 1990.
- Boller Jr., Paul: George Washington and Religion, Dallas 1963.
- Bonnell, John Sutherland: Presidential Profiles. Religion in the Life of American Presidents, Philadelphia 1971.
- Bornet, Vaughn Davis: The Presidency of Lyndon B. Johnson, Lawrence/KA 1983.
- Bourne, Peter G.: Jimmy Carter, New York 1997.
- Bowker, John (Hrsg.): Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen, Frankfurt a. M. 2003.
- Bracher, Karl Dietrich: Providentia Americana: Ursprünge des demokratischen Sendungsbewusstseins in Amerika, in: Dempf, Alois/Hannah Arendt/F. Engel-Janosi (Hrsg.): Politische Ordnung und menschliche Existenz, München 1962, S. 27–62.
- Braml, Josef: Amerika, Gott und die Welt, Berlin 2005.
- Brand, Karl-Werner (Hrsg.): Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M./New York 1985.
- Brocker, Manfred (Hrsg.): God bless America. Politik und Religion in den USA, Darmstadt 2005.
- Brocker, Manfred: Protest – Anpassung – Etablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA, Frankfurt a. M./2004.
- Brodie, Fawn M.: Richard Nixon. The Shaping of His Character, New York/London 1981.
- Bruce, Steve: Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory, Oxford 1999.
- Brunotte, Ulrike: Exodus, Wüste und Neue Welt. Die Faszination der *wilderness* als Herausforderung für den amerikanischen Protestantismus, in: Kippenberg, Hans G./Brigitte Luchesi (Hrsg.): Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995, S. 61-86.
- Brunotte, Ulrike: Puritanismus und Pioniergeist: Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England, Berlin 2000.

Burke, John P.: *The Institutional Presidency. Organizing and Managing the White House from FDR to Clinton*, Baltimore 2000.

Burns, James MacGregor: *John Kennedy. A Political Profile*, New York 1961.

Burns, James MacGregor: *Roosevelt: The Lion and the Fox*, London 1956.

Bush, Barbara: *Reflections. Life After the White House*, New York 2003.

Butler, Jon: *Awash in a Sea of Faith. Christianizing the American People*, Cambridge/MA 1992.

Byrnes, Timothy A./Segers, Mary C.: *The Catholic Church and the Politics of Abortion*, Boulder/CO 1992.

Califano, Joseph A.: *The Triumph and Tragedy of Lyndon Johnson. The White House Years*, College Station/TX 2000.

Cancik, Hubert/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart 1990.

Canup, John: *Out of the Wilderness. The Emergence of an American Identity in Colonial New England*, Middletown/CT 1990.

Caro, Robert A.: *The Years of Lyndon Johnson. Means of Ascent*, New York 1990.

Caro, Robert A.: *The Years of Lyndon Johnson. The Path to Power*, New York 1983.

Carroll, Peter N.: *Puritanism and the Wilderness*, New York 1969.

Carpenter, Joel A.: *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, New York/Oxford 1997.

Carter, Stephen L.: *Carter: The Culture of Disbelief. How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, New York 1994.

Casanova, José: *Public Religion in the Modern World*, Chicago 1994.

Chesterton, G. K.: *What I Saw in America*, in: *The Collected Works of G. K. Chesterton*, Volume 21, San Francisco 1990.

Cherry, Conrad (Hrsg.): *God's New Israel. Religious Interpretations of American Destiny*, Englewood Cliffs/NJ 1972.

Corbett, Michael/Julia Mitchell Corbett: *Politics and Religion in the United States*, New York 1999.

Cousins, Norman: *In God We Trust. The Religious Beliefs and Ideas of the American Founders*, New York 1958.

Cristi, Marcela: *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Waterloo 2001.

Dallek, Robert: Flawed Giant. Lyndon Johnson and His Times 1961-1973, New York/Oxford 1998.

Dallek, Robert: John F. Kennedy. Ein Leben, München 2003.

Daum, Andreas W.: Kennedy in Berlin. Politik, Kultur und Emotionen im Kalten Krieg, Paderborn 2003.

Davis, Kenneth S.: FDR. The Beckoning of Destiny 1882-1928, New York 1972.

Dawkins, Richard: The God Delusion, Boston 2006.

Dayton, Donald W./Robert K. Johnston (Hrsg.): The Variety of American Evangelicalism, Knoxville/TN 1991.

Deaton, Dorsey M.: The Protestant Crisis: Truman's Vatican Ambassador Crisis of 1951, Ph.D. dissertation, Emory University, Atlanta 1969.

Decker, Frank: Parteien unter Druck. Der neue Rechtspopulismus in den westlichen Demokratien, Opladen 2000.

Diamond, Sara: Not By Politics Alone. The Enduring Influence of the Christian Right, New York 1998.

DiCianni, Ron: The Faith of the Presidents. Our National Leaders at Prayer, Lake Mary/FL 2004.

Dionne, E. J., Jr./Jean Bethke Elshtain/Kayla M. Drogoz (Hrsg.) : One Electorate Under God? A Dialogue on Religion and American Politics, Washington/DC 2004.

Dionne, E. J., Jr./John J. DiIulio, Jr. (Hrsg.): What's God Got to Do With the American Experiment, Washington/DC 2000.

Domke, David: God Willing? Political Fundamentalism in the White House, the War on Terror and the Echoing Press, London 2004.

Dougherty, Jude P.: Religion – Gesellschaft – Demokratie, Berlin 2003.

Dreisbach, Daniel L.: Thomas Jefferson and the Wall of Separation Between Church and State, New York 2002.

Dulce, Berton/Richter, Edward J.: Religion and the Presidency. A Recurring American Problem, New York 1962.

Dunde, Siegfried Rudolf (Hrsg.): Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994.

Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981.

Eastland, Terry (Hrsg.): Religious Liberty in the Supreme Court. The Cases That Define the Debate Over Church and State, Washington/DC 1993.

Edel, Wilbur: Defenders of the Faith. Religion and Politics from the Pilgrim Fathers to Ronald Reagan, New York 1987.

Edelman, Murray: Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns, Frankfurt a. M. 2005.

Espinosa, Gastón (Hrsg.): Religion and the American Presidency. George Washington to George W. Bush with Commentary and Primary Sources, New York 2009.

Fackre, Daniel/Jean Bethke Elshtain (Hrsg.): Judgment Day at the White House. A Critical Declaration Exploring Moral Issues and the Political Use and Abuse of Religion, Grand Rapids/MI 1999.

Filzmaier, Peter/Plasser, Fritz: Die amerikanische Demokratie. Regierungssystem und politischer Wettbewerb in den USA, Wien 1997.

Fowler, Robert Booth/Allen D. Hertzke: Religion and Politics in America. Faith, Culture and Strategic Choices, Boulder/CO 1995.

Frank, Thomas: What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America, New York 2004.

Franzmann, Manuel/Christel Gärtner/Nicole Köck (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006.

Frasch, Timo: Zwischen Selbstinszenierung und Rezeption. Carl Schmitts Ort in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2006.

Freidel, Frank: Franklin D. Roosevelt. The Ordeal, Boston 1954.

Freidel, Frank: Franklin D. Roosevelt. The Triumph, Boston 1956.

Fuchs, Lawrence H.: John F. Kennedy and American Catholicism, New York 1967.

Fuller, Edmund/Green, David E.: God in the White House. The Faiths of American Presidents, New York 1968.

Gabriel, Karl/Hans-Richard Reuter (Hrsg.): Religion und Gesellschaft, Paderborn 2004.

Gallup, George H./Lindsay, D. Michael: Surveying the Religious Landscape, Harrisburg/PA 1999.

Garber, Marjorie/Rebecca L. Walkovitz (Hrsg.): One Nation Under God? Religion and American Culture, New York 1999.

Gaustad, Edmund S.: A Religious History of America, New York 1986.

- Gaustad, Edmund S.: Faith of our Fathers. Religion and the New Nation, San Francisco 1987.
- Geertz, Clifford: Religion as a Cultural System, in: Cutler, D. R. (Hrsg.): The Religious Situation: 1968, Boston 1968, S. 639–688.
- Gergen, David: Eyewitness to Power. The Essence of Leadership, New York 2000.
- Glaser, James M.: Race, Campaign Politics and the Realignment of the South, New Haven/CT 1996.
- Goetsch, Paul (Hrsg.): Presidential Rhetoric and Communication Since F.D. Roosevelt, Tübingen 1993.
- Goetsch, Paul/Gerd Hurm (Hrsg.): Die Rhetorik amerikanischer Präsidenten seit F. D. Roosevelt, Tübingen 1993.
- Goldzwig, Steven R./Dionisopoulos, George N.: "In A Perilous Hour". The Public Address of John F. Kennedy, Westport/CT 1995.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- Greely, Andrew M./Gregory Baum (Hrsg.): The Persistence of Religion, New York 1973.
- Green, John C.: The Christian Right in American Politics, Washington, D.C. 2003.
- Green, John C./Guth, James L./Kellstedt, Lyman A./Smidt, Corwin E.: National Survey of American Evangelicals: Preliminary Report, Akron/OH 1993.
- Green, John C./Mark J. Rozell/Clyde Wilcox (Hrsg.): Prayers in the Precincts. The Christian Right in the 1998 Elections, Washington/DC 2000.
- Greenstein, Fred I.: The Presidential Difference. Leadership Style from FDR to George W. Bush, Princeton/NJ/Oxford 2004.
- Guth, James L./John C. Green (Hrsg.): The Bible and the Ballot Box. Religion and Politics in the 1988 Election, Boulder/CO 1991.
- Hach, Jürgen: Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, Heidelberg 1980.
- Hacke, Christian: Zur Weltmacht verdammt. Die amerikanische Außenpolitik von J. F. Kennedy bis G. W. Bush, Bonn 2003.
- Hadden, Jeffrey K.: Prophetic Religions and Politics, New York 1986.
- Haller, Gret: Die Grenzen der Solidarität. Europa und die USA im Umgang mit Staat, Nation und Religion, Berlin 2002.

Hammond, Phillip E.: With Liberty for All. Freedom of Religion in the United States, Louisville/KY 1998.

Hampton, William Judson: The Religion of the Presidents, Somerville/NJ 1925.

Harding, Susan Friend: The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics, Princeton/NJ 2000.

Harpprecht, Klaus: Der fremde Freund. Amerika: eine innere Geschichte, Stuttgart 1982.

Harrell Jr., David E.: Pat Robertson. A Personal, Religious and Political Portrait, San Francisco 1987.

Harris, Sam: The End of Faith, New York 2004.

Hart, Roderick P.: The Political Pulpit, West Lafayette/IN 1977.

Hart, Roderick P.: The Sound of Leadership. Presidential Communication in the Modern Age, Chicago 1980.

Hart, Roderick P.: Verbal Style and the Presidency, Orlando 1984.

Hase, Thomas: Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA, Würzburg 2001.

Hatch, Alden: Franklin D. Roosevelt. Eine zwanglose Lebensgeschichte, Wien 1949.

Hatch, Nathan O.: The Democratization of American Christianity, New Haven 1989.

Haussman, Melissa: Abortion Politics in North America, Boulder, CO/London 2005.

Heideking, Jürgen (Hrsg.): Die amerikanischen Präsidenten. 41 historische Portraits von George Washington bis Bill Clinton, München 1995.

Heideking, Jürgen: Geschichte der USA, Tübingen/Basel 2003.

Heimert, Alan/Andrew Delbanco (Hrsg.): The Puritans in America. A Narrative Anthology, Cambridge/MA 1985.

Heineman, Kenneth J.: God Is a Conservative. Religion, Politics and Morality in Contemporary America, New York 1998.

Hellmann, Kai-Uwe/Ruud Koopmans (Hrsg.): Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen Sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus, Opladen/Wiesbaden 1999.

Henderson, Charles P.: The Nixon Theology, New York 1972.

Herberg, Will: Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology, Garden City/NY 1960.

Hertzke, Allen D.: Representing God in Washington. The Role of Religious Lobbies in the American Polity, Knoxville/TN 1988.

Heun, Werner: Die Trennung von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika, in: Kästner, Karl-Hermann/Knut Wolfgang Nörr/Klaus Schlaich (Hrsg.): Festschrift für Martin Heckel zum 70. Geburtstag, Tübingen 1999, S. 341-357.

Heyrman, Christine Leigh: Southern Cross. The Beginnings of the Bible Belt, Chapel Hill/NC 1998.

Hildebrandt, Matthias/Manfred Brocker/Hartmut Behr (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001.

Hinckley, Barbara: The Symbolic Presidency: How Presidents Portray Themselves, New York/London 1990.

Hitchens, Christopher: God Is Not Great: How Religion Poisons Everything, New York 2007.

Hoge, Dean R./David A. Roozen (Hrsg.): Understanding Church Growth and Decline: 1950-1978, New York 1979.

Hübner, Emil: Das politische System der USA. Eine Einführung, 3. Auflage, München 1993.

Hughes, Emmet John: The Living Presidency. The Resources and the Dilemmas of the American Presidential Office, New York 1973.

Hughey, Michael W.: Civil Religion and Moral Order. Theoretical and Historical Dimensions, Westport/CT 1983.

Hunt, Michael H.: Ideology and U.S. Foreign Policy, New Haven, CT/London 1987.

Huntington, Samuel P.: American Politics: The Promise of Disharmony, Cambridge/MA 1981.

Huntington, Samuel P.: Who Are We? The Challenges to America's National Identity, New York 2004.

Hutcheson Jr., Richard G.: God in the White House. How Religion Has Changed the Modern Presidency, New York 1988.

Hutchison, William R.: Errand to the World. American Protestant Thought and Foreign Missions, Chicago 1993.

Hutson, James H.: The Founders on Religion. A Book of Quotations, Princeton/NJ 2005.

Inglehart, Ronald/Norris, Pippa: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge/MA 2004.

Isely, Bliss: *The Presidents. Men of Faith*, Boston 1953.

Jäger, Wolfgang/Wolfgang Welz (Hrsg.): *Regierungssystem der USA. Lehr- und Handbuch*, München/Wien 1995.

Jamieson Hall, Kathleen: *Packing the Presidency: A History of Criticism of Presidential Campaign Advertising*, New York/Oxford 1984.

Johnson, Lady Bird: *A White House Diary*, New York 1970.

Junker, Detlef: *Power and Mission. Was Amerika antreibt*, Freiburg im Breisgau 2003.

Kallscheuer, Otto (Hrsg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996.

Kaplan, Ester: *With God on Their Side: How Christian Fundamentalists Trampled Science, Policy, and Democracy in George W. Bush's White House*, New York 2004.

Kaplan, Fred: *Lincoln. The Biography of a Writer*, New York 2008.

Kazin, Michael/Joseph A. McCartin (Hrsg.): *Americanism. New Perspectives on the History of an Ideal*, Chapel Hill/NC 2006.

Kazin, Michael: *A Godly Hero. The Life of William Jennings Bryan*, New York 2006.

Kengor, Paul: *God and George W. Bush. A Spiritual Life*, New York 2004.

Kengor, Paul: *God and Ronald Reagan. A Spiritual Life*, New York 2004.

Kentleton, John: *President and Nation. The Making of Modern America*, New York 2002.

Kienzler, Klaus: *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum – Judentum – Islam*, München 2002.

Kippenberg, Hans G./Brigitte Luchesi (Hrsg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995.

Kleger, Heinz/Alois Müller (Hrsg.): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986.

Knoblauch, Hubert: *Religionssoziologie*, Berlin 1999.

Kodalle, Klaus-M. (Hrsg.): *Gott und Politik in den USA. Über den Einfluss des Religiösen*, Frankfurt a. M. 1988.

Kohrs Campbell, Karlyn/Jamieson Hall, Kathleen: *Deeds Done in Words. Presidential Rhetoric and the Genres of Governance*, Chicago 1990.

Koslowski, Peter (Hrsg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*, Tübingen 1985.

Kotz, Nick: Judgment Days. Lyndon B. Johnson, Martin Luther King Jr., and the Laws that Changed America, Boston 2005.

Kraig, Robert Alexander: Woodrow Wilson and the Lost World of the Oratorical Statesman, College Station/TX 2004.

Krech, Volkhard: Religionssoziologie, Bielefeld 1999.

Kuklick, Bruce: The Good Ruler. From Herbert Hoover to Richard Nixon, New Brunswick/NJ 1988.

Ladd, Jr., Everett Carl/Charles Headley: Transformation of the American Party System. Political Coalitions from the New Deal to the 1970s, New York 1975.

Lange, Dietz (Hrsg.): Religionen, Fundamentalismus, Politik, Frankfurt a. M./Berlin/Bern 1996.

Larson, Edward J.: Summer for the Gods. The Scopes Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion, New York 1997.

Ledeen, Michael A.: Tocqueville on American Character, New York 2000.

Lehmann, Hartmut: Alte und Neue Welt in wechselseitiger Sicht. Studien zu den transatlantischen Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 1995.

Levy, Leonrad W./Louis Fisher (Hrsg.): Encyclopedia of the American Presidency, Vol. 1-4, New York 1994.

Levy, Leonard W.: The Establishment Clause. Religion and the First Amendment, New York 1986.

Lipset, Seymour Martin: American Exceptionalism. A Double-Edged Sword, New York 1996.

Lösche, Peter.: Die Vereinigten Staaten. Innenansichten. Ein Versuch, das Land der unbegrenzten Widersprüche zu begreifen, Hannover 1997.

Lösche, Peter/Hans Dietrich von Loeffelholz (Hrsg.): Länderbericht USA. Geschichte – Politik – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur, Bonn 2005.

Lopatto, Paul: Religion and the Presidential Election, New York 1985.

Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung, Graz 1990.

Luckmann, Thomas (Hrsg.): Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen, Paderborn 1980.

Luhmann, Niklas: Die Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977.

Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung. Band 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1991.

- Mailer, Norman: Heiliger Krieg: Amerikas Kreuzzug, Reinbek 2003.
- Mailer, Norman: Nixon in Miami und die Belagerung von Chicago, Reinbek 1969.
- Mansfield, Stephen: The Faith of Barack Obama, Nashville 2008.
- Mansfield, Stephen: The Faith of George W. Bush, Lake Mary/FL 2004.
- Mapp, Alf J.: The Faith of Our Fathers. What America's Founders Really Believed, Lanham/MD 2005.
- Marramao, Giacomo: Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt/M. 1996.
- Marsden, George M.: Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870–1925, New York 2005.
- Marsden, George M.: Understanding Fundamentalism and Evangelicalism, Grand Rapids/MI 1991.
- Martin, David: A General Theory of Secularization, Oxford 1978.
- Martin, William: With God on Our Side. The Rise of the Religious Right in America, New York 1997.
- Marty, Martin E.: Pilgrims in Their Own Land. 500 Years of Religion in America, New York 1984.
- Marty, Martin E./R. Scott Appleby: Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt a. M./New York 1996.
- Marty, Martin E.: The One and the Many. America's Struggle for the Common Good, Cambridge/MA 1997.
- Marty, Martin E.: Religion and Republic, Boston 1987.
- Marty, Martin E.: Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion, in: Richey, Russel E./Donald G. Jones (Hrsg.): American Civil Religion, New York 1974, S. 139-157.
- Marx, Reinhard/Wulsdorf, Helge: Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder, Paderborn 2002.
- Mayer, William G. (Hrsg.): In Pursuit of the White House. How We Choose Our Presidential Nominees, Chatham/NJ 1996.
- McCollister, John C.: God and the Oval Office. The Religious Faith of Our 43 Presidents, Nashville 2005.
- McCombs, William F.: Making Woodrow Wilson President, New York 1921.
- McCriskin, Trevor B.: American Exceptionalism and the Legacy of Vietnam. US Foreign Policy since 1974, New York 2003.

McCullough, David: Truman, New York 1992.

McDonald, Forrest: The American Presidency. An Intellectual History, Lawrence/KA 1994.

McDonald, Forrest: Novus Ordo Seclorum. The Intellectual Origins of the Constitution, Lawrence/KA 1985.

Meacham, Jon: American Gospel. God, the Founding Fathers, and the Making of a Nation, New York 2006.

Mead, Sydney E.: Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten, Göttingen 1987.

Mead, Sidney E.: The Lively Experiment: The Shaping of American Christianity in America, New York 1976.

Mead, Sidney E.: The Nation with the Soul of a Church, New York 1975.

Mead, Walter Russell: Special Providence. American Foreign Policy and How it Changed the World, New York 2002.

Medhurst, Martin J.: Beyond the Rhetorical Presidenvy, College Station/TX 1996.

Medhurst, Martin J.: Dwight D. Eisenhower: Strategic Communicator, Westport/CT 1993.

Menendez, Albert J.: Evangelicals at the Ballot Box, Amherst/NY 1996.

Menendez, Albert J.: Religion at the Polls, Philadelphia 1977.

Merk, Frederick/Faragher, John Mack: Manifest Destiny and Mission in American History, Cambridge/MA 1995.

Mertin, Katja: Zwischen Anpassung und Konfrontation. Die Religiöse Rechte in der amerikanischen Politik, Freiburg/Breisgau 2004.

Meyer, Jeffrey F.: Myths in Stone. Religious Dimensions of Washington, D.C., Berkeley 2001.

Micklethwait, John/Adrian Wooldridge: The Right Nation. Conservative Power in America, New York 2004.

Miller, Perry: Errand into the Wilderness, New York 1964.

Miller, Perry: The New England Mind. The Seventeenth Century, Boston 1954.

Miller, Perry (Hrsg.): Roger Williams: His Contribution to the American Tradition, New York 1962.

Morgan, H. Wayne: William McKinley and His America, Syracuse/NY 1963.

Morgenthau, Hans/Hein, David: Essays on Lincoln's Faith and Politics, Lanham/MD 1983.

Mueller, John E.: Wars, Presidents, and Public Opinion, New York 1973.

Müller-Fahrenholz, Geiko: In göttlicher Mission. Politik im Namen des Herrn – Warum George W. Bush die Welt erlösen will, München 2003.

Murray Brown, Ruth: For a "Christian America". A History of the Religious Right, Amherst/NY 2002.

Myrdal, Alva/Gunnar Myrdal: Contact with America, Stockholm 1948.

Nesmith, Bruce: The New Republican Coalition. The Reagan Campaigns and White Evangelicals, New York 1994.

Niebuhr, H. Richard: The Kingdom of God in America, Middletown/CT 1937.

Noll, Mark A.: America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln, New York 2005.

Noll, Mark A.: The Old Religion in a New World. The History of North American Christianity, Grand Rapids/MI 2002.

Noll, Mark A. (Hrsg.): Religion and American Politics, New York/Oxford 1990.

Noll, Mark A.: The Scandal of the Evangelical Mind, Grand Rapids/MI 1995.

Norris, Pippa/Ronald Inglehart: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge/MA 2004.

Norton, Mary Beth/David M. Katzman/Paul D. Escott u.a.: A People and a Nation. A History of the United States, Boston/New York 1998.

Novak, Michael: Choosing Our King. Powerful Symbols in Presidential Politics, New York 1974.

Novak, Michael/Novak, Jana: Washington's God: Religion, Liberty, and the Father of Our Country, New York 2006.

O'Brien, Michael: John F. Kennedy. A Biography, New York 2005.

Olasky, Marvin: The American Leadership Tradition. The Inevitable Impact of a Leader's Faith on a Nation's Destiny, Wheaton/IL 2000.

Olasky, Marvin: The Tragedy of American Compassion, Washington/D.C. 1992.

Opitz, Götz-Dietrich: Manifest Destiny im Kalten Krieg. Die Inaugurationsreden US-amerikanischer Präsidenten im Spiegel des rhetorischen Millennialismus, Frankfurt a. M. 1993.

Ostendorf, Berndt: The U.S. Between Terror and Error – Der 11. September, die politische Religion und der heilige Krieg, in: Bos, Ellen/Antje Helmerich (Hrsg.): Neue Bedrohung Terrorismus. Der 11. September 2001 und die Folgen, Münster 2003.

Pach, Jr., Chester J./Richardson, Elmo: The Presidency of Dwight D. Eisenhower, Lawrence/KS 1991.

Parmet, Herbert S.: Eisenhower and the American Crusade, New York 1972.

Perkins, Frances: The Roosevelt I Knew, London 1948.

Pfeffer, Leo: Commentary, in: Cutler, Donald R. (Hrsg.): The World Year Book of Religion. The Religious Situation, Vol. 1, S. 360-365.

Pfeffer, Leo: God, Caesar, and the Constitution. The Court as Referee of Church-State Confrontation, Boston 1975.

Phillips, Kevin: American Theocracy. The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century, New York 2006.

Pieh, Eleonore: „Fight like David – Run like Lincoln”: Die politischen Einwirkungen des protestantischen Fundamentalismus in den USA, Münster 1998.

Pierard, Richard V./Robert D. Linder: Civil Religion and the Presidency, Grand Rapids/MI 1988.

Prainsack, Barbara: Religion und Politik, in: Dachs, Herbert/Peter Gerlich/Herbert Gottweis/Helmut Kramer/Volkmar Lauber/Wolfgang C. Müller/Emmerich Tálos (Hrsg.): Politik in Österreich. Das Handbuch, Wien 2006, S. 538-549.

Prätorius, Rainer: In God We Trust. Religion und Politik in den USA, München 2003.

Price, Raymond: With Nixon, New York 1977.

Quebedeaux, Richard: The Young Evangelicals, New York 1974.

Queen, Edward L. II/Stephen R. Prothero/Gardiner H. Shattuck, Jr. (Hrsg.): Encyclopedia of American Religious History. Volume I and II, New York 1993.

Raeithel, Gert: Geschichte der nordamerikanischen Kultur, Band 1 – 3, Vierte Auflage, Frankfurt a. M. 2002.

Reeves, Thomas C.: A Question of Character. A Life of John F. Kennedy, New York 1991.

Reichley, James A.: Religion in American Public Life, Washington/DC 1985.

Ribuffo, Leo P.: The Old Christian Right. The Protestant Far Right from the Great Depression to the Cold War, Philadelphia 1983.

Ribuffo, Leo: Religion in the History of U.S. Foreign Policy, in: Abrams, Elliot (Hrsg.): The Influence of Faith: Religious Groups and U.S. Foreign Policy, Lanham/MD 2001, S. 1-27.

Riecker, Joachim: "Das Geheimnis der Freiheit ist Mut". Antike Vorbilder in der amerikanischen Außenpolitik von Theodore Roosevelt bis Bill Clinton, Paderborn 2006.

Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-1928) und iranische Schiiten (1961-1979) im Vergleich, Tübingen 1990.

Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen, München 2001.

Risen, James/Thomas, Judy L.: Wrath of Angels. The American Abortion War, New York 1998.

Rorty, Richard: Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America, Cambridge/MA 1999.

Rosenman, Samuel I.: Working With Roosevelt, New York 1952.

Rossiter, Clinton: Seedtime of the Republic, New York 1953.

Rouner, Leroy: Civil Religion and Political Theology, Notre Dame/IN 1986.

Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag, hrsg. von Hans Brockard, Stuttgart 1977.

Rozell, Mark J./Gleaves Whitney (Hrsg.): Religion and the American Presidency, New York 2007.

Rozell, Mark/Gleaves Whitney (Hrsg.): Religion and the Bush Presidency, New York 2007.

Ryan, Halford R.: Franklin D. Roosevelt's Rhetorical Presidency, Westport/CT 1988.

Ryan, Halford R.: Harry S. Truman: Presidential Rhetoric, Westport/CT 1993.

Ruthven, Malise: The Divine Supermarket. Shopping for God in America, New York 1989.

Salinger, Pierre: With Kennedy, Garden City/NY 1966.

Sandeen, Ernest R.: The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism, 1800-1930, Chicago/London 1970.

Sautter, Udo: Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika, Stuttgart 1994.

Sautter, Udo: Lexikon der amerikanischen Geschichte, München 1997.

Schäfer, Peter: Die Präsidenten der USA in Lebensbildern. Von George Washington bis George W. Bush, Köln 2005.

Schieder, Rolf: Civil Religion: die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987.

- Schieder, Rolf (Hrsg.): Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001.
- Schlesinger, Jr., Arthur M.: A Thousand Days. John F. Kennedy in the White House, Boston 1965.
- Schlesinger, Jr., Arthur M.: The Imperial Presidency, New York 1974.
- Schmidt, Manfred G.: Wörterbuch zur Politik, Stuttgart 1995.
- Schultz, Jeffrey D./John G. West Jr./Iain Maclean (Hrsg.): Encyclopedia of Religion in American Politics, Phoenix 1999.
- Settel, T. S.: The Faith of JFK, New York 1965.
- Shafritz, Jay M.: The HarperCollins Dictionary of American Government and Politics, New York 1993.
- Shell, Kurt L.: Harry S. Truman. Politiker – Populist – Präsident, Göttingen 1998.
- Shriver, George H./Bill J. Leonard (Hrsg.): Encyclopedia of Religious Controversies In the United States, Westport/CT 1997.
- Sidey, Hugh: Perspectives on Richard Nixon, in: Friedman, Leon/William F. Levantrosser (Hrsg.): Richard M. Nixon. Politician, President, Administrator, Westport/CT 1991, S. 9-14.
- Six, Clemens/Martin Riesebrodt/Siegfried Haas (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus bis zur Globalisierung, Wien 2004.
- Skowronek, Stephen: The Politics Presidents Make. Leadership from John Adams to George Bush, Cambridge/MA 1992.
- Smidt, Corwin: Christian America? What Evangelicals Really Want, Berkeley/CA 2000.
- Smidt, Corwin (Hrsg.): In God We Trust? Religion and American Political Life, Grand Rapids/MI 2001.
- Smidt, Corwin/James E. Penning (Hrsg.): Sojourners in the Wilderness: The Christian Right in Comparative Perspective, Lanham/MD 1997.
- Smith, Gaddis: Carter's Political Rhetoric, in: Thompson, Kenneth W. (Hrsg.): The Carter Presidency. Fourteen Intimate Perspectives of Jimmy Carter, Richmond/VA 1990, S. 199-214.
- Smith, Gary Scott : Faith and the Presidency. From George Washington to George W. Bush, New York 2006.
- Smith, Hedrick: The Power Game. How Washington Works, New York 1988.
- Snetsinger, John: Truman, the Jewish Vote, and the Creation of Israel, Stanford/CA 1974.

Sorensen, Theodore C.: Kennedy, New York 1965.

Spillmann, Kurt R.: Amerikas Ideologie des Friedens: Ursprünge, Formverwandlungen und geschichtliche Auswirkungen des Amerikanischen Glaubens an den Mythos von einer friedlichen Weltordnung, Bern 1984.

Starck, Christian: Das Verhältnis von Staat und Religion in Europa und Nordamerika, in: Ders. (Hrsg.): Staat und Individuum im Kultur- und Rechtsvergleich. Beiträge zum ausländischen und vergleichenden öffentlichen Recht, Bd. 14, Baden-Baden 2000, S. 185-205.

Steffani, Winfried: Parlamentarische und präsidentielle Demokratie – Strukturelle Aspekte westlicher Demokratien, Opladen 1979.

Steiner, Franklin: The Religious Beliefs of Our Presidents, Girard/KS 1936.

Sterr, Martin: Lobbyisten Gottes. Die Christian Right in den USA von 1980 bis 1996: zwischen Aktion, Reaktion und Wandel, Berlin 1999.

Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1997.

Stuckey, M. E.: The President as Interpreter-in-Chief, Chatham/NJ 1991.

Sullivan, Amy: The Party Faithful. How and Why Democrats Are Closing the God Gap, New York 2008.

Tulis, Jeffrey K.: The Rhetorical Presidency, Princeton 1987.

Tuveson, Ernest Lee: Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role, Chicago 1968.

Victor, Barbara: Beten im Oval Office. Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik, München 2005.

Voegele, Wolfgang: Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 2003.

Voegelin, Eric: Die neue Wissenschaft der Politik, Freiburg 1991.

Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, hrsg. von Peter J. Opitz, München 1996.

Vorländer, Hans: Hegemonialer Liberalismus. Politisches Denken und Politische Kultur in den USA 1776-1920, Essen 1990.

Wald, Kenneth D.: Religion and Politics in the United States, Lanham/MD 2002.

Walzer, Michael: What it Means to be an American, New York 1992.

Ward, Geoffrey C.: A First-Class Temperament. The Emergence of Franklin Roosevelt, New York 1989.

Ward, Geoffrey C.: Before the Trumpet: Young Franklin Roosevelt, 1882-1905, New York 1986.

- Ward, Graham: Postsecularity? The New Public Faces of Religion, in: Hoelzl, Michael (Hrsg.): The New Visibility of Religion in European Democratic Cultures, Manchester 2004.
- Wasser, Hartmut (Hrsg.): Thomas Jefferson. Historische Bedeutung und politische Aktualität, Paderborn 1995.
- Wasser, Hartmut: Die Vereinigten Staaten von Amerika: Porträt einer Weltmacht, Stuttgart 1982.
- Wasson, Woodrow W.: James A. Garfield: His Religion and Education, Nashville 1952.
- Wattenberg, Martin P.: The Rise of Candidate-Centered Politics. Presidential Elections of the 1980s, Cambridge/MA 1991.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, München 2006.
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988.
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1973.
- Weinberger, Jerry: Benjamin Franklin Unmasked. On the Unity of His Moral, Religious, and Political Thought, Lawrence/KS 2005.
- Wersich, Rüdiger B. (Hrsg.): USA-Lexikon. Schlüsselbegriffe zu Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Geschichte und zu den deutsch-amerikanischen Beziehungen, Berlin 1996.
- Wilcox, Clyde: Onward Christian Soldiers? The Religious Right in American Politics, Boulder/CO 1996.
- Williamson, William B.: An Encyclopedia of Religions in the United States. One Hundred Religious Groups Speak for Themselves, New York 1992.
- Wills, Garry: Reagan's America. Innocents at Home, New York 2000.
- Wills, Garry: Under God. Religion and American Politics, New York 1990.
- Windt, Theodore O.: Presidents and Protesters. Political Rhetoric in the 1960s, Tuscaloosa/AL 1990.
- Wolf, William J.: Lincoln's Religion, Philadelphia 1970.
- Woodward, Bob: Bush at War. Amerika im Krieg, Stuttgart 2003.
- Woodward, Bob: Plan of Attack, New York 2004.
- Wuthnow, Robert (Hrsg.): The Encyclopedia of Politics and Religion, Washington/DC 1998.

Wuthnow, Robert: Der Wandel der religiösen Landschaft in den USA seit dem zweiten Weltkrieg, Würzburg 1996.

Zacharasiewicz, Waldemar (Hrsg.): Transatlantische Differenzen/Transatlantic Differences, Wien 2004.

SEKUNDÄRQUELLEN - Zeitschriften

Aiello, Thomas: Constructing ‚Godless Communism‘, in: *Americana*, Vol. 4, No. 1, Spring 2005, auf: www.americanpopularculture.com/journal/articles/spring_2005/aiello.htm.

Ammerman, Nancy T.: Deep and Wide. The Real American Evangelicals, in: *The American Interest*, Vol. 2, No. 1, Autumn 2006, S. 25-34.

Bailey, Michael E./Lindholm, Kristin: Tocqueville and the Rhetoric of Civil Religion in the Presidential Inaugural Addresses, in: *Christian Scholar's Review*, Vol. 32, No. 3, Spring 2003, S. 259f.

Bellah, Robert N.: Civil Religion in America, in: *Daedalus* 96, 1967, S. 1 – 21.

Berger, Peter L.: A Market Modell for the Analysis of Ecumenicity, in: *Social Research* 30, 1963, S. 77-93.

Berger, Peter L.: Between Relativism and Fundamentalism, in: *The American Interest*, Vol. 2, No. 1, Autumn 2006, S. 9-17.

Bergman, Gerald: The Influence of Religion On President Eisenhower's Upbringing, in: *Journal of American and Comparative Cultures*, Vol. 23, No. 4, Winter 2000, S. 89-107.

Beyer, Cornelia: Die "War on Terror"-Rhetorik auf dem Prüfstand, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 2006/1, S. 93-107.

Billington, Monroe/Clark, Cal: Catholic Clergymen, Franklin D. Roosevelt and the New Deal, in: *Catholic Historical Review* 79, 1993, S. 65-82.

Bostdorff, Denise M./Goldzwig, Steven R.: Idealism and Pragmatism in American Foreign Policy Rhetoric: The Case of John F. Kennedy and Vietnam, in: *Presidential Studies Quarterly*, Vol. 24, No. 3, 1994, S. 515f.

Boyer, Peter J.: The Big Tent. Billy Graham, Franklin Graham, and the transformation of American Evangelicalism, in: *The New Yorker*, 22.08.2005, S. 43-55.

Braml, Josef: Die theo-konservative Politik Amerikas, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 7/2005, 14.02.2005, S. 30-38.

Brocke, Manfred: Politisierte Religion: Die Herausforderung des Fundamentalismus in vergleichender Perspektive, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 13/1, 2003, S. 23-52.

Brocke, Manfred: Zivilreligion – missionarisches Sendungsbewusstsein - christlicher Fundamentalismus? Religiöse Motivlagen in der (Außen-) Politik George W. Bushs, in: *Zeitschrift für Politik*, Heft 2, 2003, S. 119–143.

Brudney, Jeffrey R./Copeland, Gary W.: Evangelicals as a Political Force: Reagan and the 1980 Religious Vote, in: *Social Science Quarterly* 65/4, 1984, S. 1072-1079.

Calhoun, Charles W.: Civil Religion and the Gilded Age Presidency: The Case of Benjamin Harrison, in: *Presidential Studies Quarterly* 23, 1993, S. 651-667.

Casey, Shaun: The President's Religion, in: *Nieman Reports* 47, 1993, S. 32-35.

Ceaser, James W./Thurow, Glen E./Tulis, Jeffrey K./Bessette, Joseph M.: The Rise of the Rhetorical Presidency, in: *Presidential Studies Quarterly* 11, 1981, S. 158-171.

Christenson, James A./Ronald C. Wimberley: Who is Civil Religious ?, in: *Sociological Analysis*, Vol. 39, No. 1, 1978, S. 77-83.

Christian Century, The (ohne Autorenangabe): Richard Nixon and American Religion, in: *The Christian Century*, 111/16, 11.05.1994, S.488f.

Datler, Georg/Kerschbaum, Johann/Schulz, Wolfgang: Religion und Kirche in Österreich. Bekenntnis ohne Folgen?, in: *SWS-Rundschau* 4/2005, S. 1-23.

Davis, Derek H.: Separation, Integration, and Accommodation: Religion and State in America in a Nutshell, in: *Journal of Church and State* 43, 2001, S. 5-18.

Döbert, Rainer: Zivilreligion. Ein religiöses Nichts religionstheoretisch betrachtet, in: *Kursbuch* 93, 1988, S. 67-84.

Dörner, A.: Politische Sprache – Instrument und Institution der Politik, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 17/91, 19.04.1991, S. 3-11.

Druckman, James N./Holmes, Justin W.: Does Presidential Rhetoric Matter? Priming and Presidential Approval, in: *Presidential Studies Quarterly*, Vol. 34, No. 4, December 2004, S. 755.

Durant, Robert F.: A «'New Covenant' Kept: Core Values, Presidential Communications, and the Paradox of the Clinton Presidency, in: *Presidential Studies Quarterly*, Vol. 36, No. 3, September 2006, S. 345f.

Fairbanks, James David: The Priestly Function of the Presidency: A Discussion of the Literature on Civil Religion and Its Implications for the Study of Presidential Leadership, in: *Presidential Studies Quarterly* 11, 1981, S. 214-232.

Flint, Andrew R./Porter, Joy: Jimmy Carter: The Re-emergence of Faith-based Politics and the Abortion Rights Issue, in: *Presidential Studies Quarterly*, Vol. 35, No. 1, March 2005, S. 28-51.

Foer, Franklin: Beyond Belief, in: *The New Republic*, No. 229, 29.12.2003, S. 22.

Gallup, George H., Jr/Bezilla, Robert: Who Belongs to the Religious Right?, in: *Christian Century*, 26.04.1995, S. 451-452.

Gavin, William F.: His Heart's Abundance: Notes of a Nixon Speechwriter, in: *Presidential Studies Quarterly*, Vol. 31, No. 2, 2001, S. 358f.

Gebhardt, Jürgen: Amerikanismus – Politische Kultur und Zivilreligion in den USA, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Band 49/90, 1990, S. 3-18.

Gester, Friedrich Wilhelm: Die Inaugural Addresses der amerikanischen Präsidenten seit Truman – Beschreibung eines rhetorischen Genres, in: Anglistik & Englischunterricht 34, 1988, S. 113-133.

Gray, Mark M./Perl, Paul M./Bendyna, Mary E.: Camelot Only Comes but Once? John F. Kerry and the Catholic Vote, in: Presidential Studies Quarterly 36, Juni 2006, S. 203-222.

Green, John C./Guth, James/Kellstedt, Lyman A./Smidt, Corwin E.: Faith in the Vote. Religiosity and the Presidential Election, in: Public Perspective, March/April 2001, S. 33-35.

Green, John C.: Pat Robertson and the Latest Crusade: Religious Resources and the 1988 Presidential Campaign, in: Social Science Quarterly 74/1, 1993, S. 157-168.

Gustafson, Merlin: Church, State and the Cold War, 1945-1952, in: Journal of Church and State 8, Winter 1966, S. 49-63.

Gustafson, Merlin: The Religious Role of the President, in: Midwest Journal of Political Science, Vol. 14, No. 4, November 1970, S. 708-722.

Gustafson, Merlin/Rosenberg, Jerry: The Faith of Franklin Roosevelt, in: Presidential Studies Quarterly, Vol. 19, No. 3, 1989, S. 559f.

Habermas, Jürgen: Religion in the Public Sphere, in: European Journal of Philosophy, 14/1, 2006, S. 1-25.

Hadden, Jeffrey K.: Toward Desacralizing Secularization Theory, in: Social Forces 65, 1987, S. 587-611.

Hahn, Dan F.: The Rhetoric of Jimmy Carter, 1976-1980, in: Presidential Studies Quarterly 14, 1984, S. 265-288.

Halman, Loek/Draulans, Veerle: How secular is Europe?, in: The British Journal of Sociology, Vol. 57, No. 2, 2006, S. 263-288.

Hammond, Phillip E./Shibley, Mark A./Solow, Peter M.: Religion and Family Values in Presidential Voting, in: Sociology of Religion 55, 1994, S. 277-290.

Hay, Robert P.: George Washington: American Moses, in: American Quarterly 21, 1969, S. 780-791.

Henderson, Charles P.: Civil Religion and the American Presidency, in: Religious Education, Vol. 70, No. 5, 1975, S. 473 - 485.

Hess, Richard: Jimmy Carter: Rhetorical Prophet, in: Journal of American & Comparative Cultures, Vol. 25, No.1-2, March 2002, S. 209-214.

Holmes, David L.: The Religion of James Monroe, in: The Virginia Quarterly Review, Vol. 79, No. 4, Autumn 2003, S. 589-606.

Iannaccone, Laurence R.: Introduction to the Economics of Religion, in: Journal of Economic Literature 36, 1998, S. 1465-1495.

Iannaccone, Laurence R.: Why Strict Churches Are Strong, in: American Journal of Sociology 99, 1994, S. 1180-1211.

Isetti, Ronald: The Moneychangers of the Temple: FDR, American Civil Religion, and the New Deal, in: Presidential Studies Quarterly, Vol. 26, No. 3, Summer 1996, S. 678f.

Jensen, Robin E.: FDR and Fear Itself. The First Inaugural Address, in: Argumentation and Advocacy, Vol. 40, No. 3, Winter 2004, S. 200-202.

Johnson, Stephen D./Tamney Joseph B.: The Christian Right and the 1984 Presidential Election, in: Review of Religious Research 27/2, 1985, S. 124-133.

Jones, Larry: Apocalyptic Eschatology in the Nuclear Arms Race, in: Transformation 5, 1988, S. 25-27.

Kellstedt, Lyman A.: Simple Questions, Complex Answers. What Do We Mean by „Evangelicalism“? What Difference Does It Make?, in: Evangelical Studies Bulletin 12/2, 1995, S. 1-4.

Kellstedt, Lyman A./Green, John C./Guth, James L./Smidt, Corwin E.: Religious Voting Blocs in the 1992 Election: The Year of the Evangelical?, in: Sociology of Religion 55/3, 1994, S. 307-326.

Key, V.O.: Secular Realignment and the Party System, in: Journal of Politics 21, 1959, S. 198-210.

Kippenberg, Hans G.: Religionssoziologie, in: Theologische Realenzyklopädie, Band 29, Berlin 1998, S. 20-33.

Kurth, James: The Protestant Deformation, in: The American Interest, Vol. 1, No. 2, Winter 2005, S. 4-16.

Langenwiesche, William: American Ground: Unbuilding the World Trade Center, in: The Atlantic Monthly, Vol. 290, No. 1, 2002.

Leggewie, Claus: Zur Rechten Gottes. Religiöser Fundamentalismus in den USA, in: Kursbuch 134, Dezember 1998, S. 119-141.

Lévy, Bernard-Henri: In the Footsteps of Tocqueville, in: The Atlantic, Vol. 295, No. 4, May 2005, S. 54-89.

Lim, Elvin T.: Five Trends in Presidential Rhetoric: An Analysis of Rhetoric from George Washington to Bill Clinton, in: Presidential Studies Quarterly, Vol. 32, No. 2, June 2002, S. 328f.

Linder, Robert D./Pierard, Richard V.: Ronald Reagan, Civil Religion and the New Religious Right in America, in: Fides et Historia 23, 1991, S. 57-73.

Linder, Robert D.: Universal Pastor. President Bill Clinton's Civil Religion, in: *Journal of Church and State* 38, 1996, S. 733-750.

Link, Arthur S.: Woodrow Wilson: Christian in Government, in: *Christianity Today* 8, 03.07.1964, S. 6-10.

Loconte, Joseph: Faith and the Founding: The Influence of Religion on the Politics of James Madison, in: *Journal of Church and State*, Vol. XX, 45, No. 4, September 2003, S. 699-715.

Lösche, Peter: Thesen zum amerikanischen Konservatismus, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 49, 11.12.1982, S. 37-45.

Manza, Jeff/Brooks, Clem: The Religious Factor in U.S. Presidential Elections, 1960-1992, in: *American Journal of Sociology* 103, 1997, S. 38-81.

Martin, David: Fundamentalism: An Observational and Defitional Tour d'Horizon, in: *Political Quarterly* 61/2, 1990, S. 129-131.

Martin, William: The Christian Right and American Foreign Policy, in: *Foreign Policy* 114, 1999, S. 66-80.

Mayer, Tilman: Patriotismus und Nationalbewusstsein in den USA seit dem 11. September, in: *Politische Studien* 406, März/April 2006, S. 15-23.

Mead, Walter Russell: God's Country?, in *Foreign Affairs*, September/October 2006.

Medhurst, Martin J.: Eisenhower and the Crusade for Freedom: The Rhetorical Origins of a Cold War Campaign, in: *Presidential Studies Quarterly*, Vol. 27, No. 4, Fall 1997, S. 646f.

Menendez, Albert J.: Theodore Roosevelt on Church and State, in: *Church and State* 32, July-August 1979, S. 14-16.

Miller, Arthur H./Wattenberg, Martin P.: Politics from the Pulpit: Religiosity and the 1980 Elections, in: *Public Opinion Quarterly* 48, 1984, S. 301-317.

Moellering, R. L.: Civil Religion, the Nixon Theology and the Watergate Scandal, in: *Christian Century*, 26.09.1973.

Moore, David W.: The "Religious Right": Definition and Measurement, in: *The Public Perspective* 6/3, 1995, S. 11-13.

Olson, Roger E.: Tensions in Evangelical Theology, in: *Dialog: A Journal of Theology*, Vol 42, No. 1, Spring 2003, S. 85.

Ostendorf, Berndt: A Nation with the Soul of a Church? The Strange Career of Religion in America: A View from Europe, in: *Rivista di Studi Nord Americani*, Nr. 15/16, 2004/2005, S. 169-196.

Ostendorf, Berndt: Das Religiöse in der amerikanischen Demokratie, in: *Merkur* 53, Nr. 9/10, 1999, S. 891-900.

Pally, Marcia: Gottes eigenes Land? Die Trennung von Kirche und Staat in den USA, in: Internationale Politik 10/2004, S. 13-28.

Pannenberg, Wolfhart: Reich Gottes in Amerika. Religiöse Selbstdeutung als Thema politischer Theologie, in: Evangelische Kommentare 10, 1977, S. 333 f.

Patel, Kent/Pilant, Denny/Rose, Gary L.: Born-Again Christians in the Bible Belt, in: American Politics Quarterly 10, 1982, S. 255-272.

Perkins, Jerry: The Moral Majority as a Political Reference in the 1980 and 1984 Elections, in: Jelen, Ted G. (Hrsg.): Religion and Political Behavior in the United States, New York/Westport, CT/London 1989, S. 157-168.

Pierard, Richard V.: Religion and the 1984 Election Campaign, in: Review of Religious Research 27/2, 1985, S. 98-114.

Pollack, Detlef: Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3, 1995, S. 163–190.

Prätorius, Rainer: „Annuit coeptis“: Religion und Politik in den USA, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 28/4, 1999, S. 391-404.

Rentdorff, Trutz: Civil Religion. Religionstheoretische Voraussetzungen und aktuelle Verwendungsmöglichkeiten und Erklärungsleistungen des Begriffs ‚Civil Religion‘, epd-Dokumentation 35, 1987, S. 1–10.

Rohe, Karl: Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung, in: Historische Zeitschrift 250, 1990, S. 321f..

Rossiter, Clinton: The American President, in: Yale Review 37, 1948, S. 622f.

Schlesinger Jr., Arthur: A Faith-based Presidency, in: National Political Quarterly, Winter 2005, S. 21-24.

Schlesinger Jr., Arthur: Foreign Policy and the American Character, in: Foreign Affairs, Fall 1983.

Sennett, Richard: A Republic of Souls. Puritanism and the American Presidency, in: Harper's Magazine 287, 1987, S. 41-46.

Sharlet, Jeff: Through A Glass, Darkly. How the Christian Right Is Reimagining U.S. History, in: Harper's Magazine, Vol. 313, No. 1879, December 2006, S. 33 –43.

Silk, Mark: A Civil Religious Affair, in: Religion in the News, Vol. 2, No. 1, 1999, S. 1.

Smidt, Corwin E.: Evangelicals Within Contemporary American Politics: Differentiating between Fundamentalist and Non-fundamentalist Evangelicals, in: Western Political Quarterly 41, 1988, S. 601-620.

Smith, Rogers M.: The “American Creed” and American Identity, in: The Western Political Quarterly, Vol. 41, No. 2, 1988, S. 225–251.

Sterr, Martin: Politik im Namen Gottes. Die Macht religiöser Lobbyisten in den USA, in: Internationale Politik, Heft 2, 2000, S. 35-40.

Tarrow, Sidney: Kollektives Handeln und politische Gelegenheitsstruktur in Mobilisierungswellen: Theoretische Perspektiven, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 43, 1991, S. 647-670.

Teten, Ryan L.: Evolution of the Modern Rhetorical Presidency: Presidential Presentation and Development of the State of the Union Address, in: Presidential Studies Quarterly, June 2003, S. 332-346.

Thomas, Michael C./Charles C. Flippen: American Civil Religion. An Empirical Study, in: Social Forces 51, 1972, S. 218-225.

Toolin, Cynthia: American Civil Religion From 1789-1981: A Content Analysis of Presidential Inaugural Addresses, in: Review of Religious Research 25, 1983, S. 39-48.

Toulouse, Mark G.: Pat Robertson : Apocalyptic Theology and American Foreign Policy, in: Journal of Church and State 31, 1989, S. 73-99.

Treene, E. W.: Religion, the Public Square, and the Presidency, in: Harvard Journal of Law and Public Policy 24, 2001, S. 573-621.

Vorländer, Hans: Liberale Tradition und kultureller Konservatismus in den USA, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 28/4, 1999, S. 375-390.

Vorländer, Hans: Verfassungsverehrung in Amerika. Zum konstitutionellen Symbolismus in den USA, in: Amerikastudien 34, 1989, S. 69-82.

Warner, Stephen R.: Theoretical Barriers to the Understanding of Evangelical Christianity, in: Sociological Analysis 40, 1979, S. 1-9.

Wilcox, Clyde: Evangelicals and the Moral Majority, in: Journal for the Scientific Study of Religion 28, 1989, S. 400-414.

Wilcox, Clyde: Religious Orientations and Political Attitudes. Variations Within the New Christian Right, in: American Politics Quarterly 15/2, 1987, S. 274-296.

Wimberley, Ronald C.: Civil Religion and the Choice for President: Nixon in '72, in: Social Forces 49, S. 44-61.

Wimberley, Ronald C.: Testing the Civil Religion Hypothesis, in: Sociological Analysis 37, 1976, S. 341-352.

Zarefsky, David: Presidential Rhetoric and the Power of Definition, in: Presidential Studies Quarterly, Vol. 34, No. 3, September 2004, S. 607f.

Zöller, Michael: Religion und Politik. Amerika – Das andere Beispiel, in: Schweizer Monatshefte 12/1, Dezember/Januar 2000/2001.

SEKUNDÄRQUELLEN – Zeitungen/Magazine

Applebome, Peter: Jerry Falwell, Leading Religious Conservative, Dies at 73, in: New York Times, 15.05.2007.

Banerjee, Neela: Accused of Gay Liaison, Head of Evangelical Group Resigns, in: New York Times, 03.11.2006, S. A18.

Cooperman, Alan/Edsall, Thomas B.: Christian Coalition Shrinks as Debt Grows, in: Washington Post, 10.04.2006, S. A01.

Gelinsky, Katja: „Es geht auch um Symbolik“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.03.2005.

Geyer, Christian: Evolution und Vernunft, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.07.2005.

Goodstein, Laurie/Kirkpatrick, David P.: A New Breed of Evangelicals Joins U.S. Elite, in: New York Times, 23.05.2005.

Herrmann, Frank: Kampf gegen Sektierer-Image, in: Der Standard, 16.02.2007.

Herszenhorn, David M.: Senator Says He Had Affair With an Aide, in: New York Times, 17.06.2009.

Hintermeier, Hannes: 51 000 000 Euro, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27.03.2002, S. 41.

Joffe, Josef: Gottloses Europa, in: Die Zeit, 06.04.2005.

Kaufmann, Eric: Faith's Comeback. How Demographics Will Reawaken Religion in Europe, in: Newsweek, 13.11.2006, S. 38-39.

Kuo, David: A Christian Fast from Politics, auf www.beliefnet.com.
<http://www.beliefnet.com/blogs/JWalking/2006/10/christian-fast-from-politics.html>.

Levine, Samantha: DeLay Says He Sees War on Christianity in US, in: Houston Chronicle, 29.03.2006, S. A10.

Luo, Michael/Goodstein, Laurie: Emphasis Shifts for New Breed of Evangelicals, in: New York Times, 21.05.2007.

Moll, Sebastian: Eine echte Chance?, in: Tageszeitung, 19.01.2009, S. 16.

Müller, Marion G.: Heute große republikanische Sondervorstellung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.01.2001, S. N6.

Muscat, Sabine: Im Lincoln-Rausch, in: Financial Times Deutschland, 20.01.2009.

Owen, Karen: A Bully Bulpit?, in: Messenger-Inquirer, 18.02.2006.

Rüb, Matthias: Weiche Prediger, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23.05.2007.

Schoeller, Olivia: Barack Obama bricht mit seinem Pastor, in: Berliner Zeitung, 02.05.2008.

Time (ohne Autorenanangabe): Baptist on Brotherhood, 12.04.1954.

Time (ohne Autorenanangabe): Episcopal Veto, 03.12.1945.

Time (ohne Autorenanangabe): Ike's Faith, 13.04.1953.

Time (ohne Autorenanangabe): Johnson's Faith, 03.04.1964.

Time (ohne Autorenanangabe): Nothing Sacred, 11.04.1955.

Time (ohne Autorenanangabe): President and Pope, 05.02.1940.

Time (ohne Autorenanangabe): Religion and Democracy, 16.01.1939.

Time (ohne Autorenanangabe): Rockin' the Capital, 03.03.1952.

Time (ohne Autorenanangabe): Test of Religion, 26.09.1960.

Time (ohne Autorenanangabe): Winning the Kingdom of God, 20.09.1969.

Time (ohne Autorenanangabe): Worship in the East Room, 11.07.1969.

Toner, Robin: The DeLay Resignation, in: New York Times, 05.04.2006, S. A1.

Waldmeir, Patti: Atheist Puts Pledge of Allegiance at Heart of Culture War, in: Financial Times, 24.03.2004.

Wefing, Heinrich: Der Mann der Zukunft, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.01.2005, S. 35.

Weißensteiner, Nina: Eine Strafpredigt für die blauen EU-Wahlkämpfer, in: Der Standard, 22.05.2009, S. 8.

Zekri, Sonja: Lob der Gottlosigkeit, in: Süddeutsche Zeitung, 22./23.07.2006.

Bemerkung zur Zitierung journalistischer Artikel und von Internet-Dokumenten

Zumindest die jüngeren Jahrgänge der meisten Zeitungen und Magazine sind über Internet-Archive zugänglich. Dabei verzichten einige Publikationen darauf, die Seitenangabe der Artikel in den damaligen Printausgaben zu nennen. Deshalb ist nicht für jeden in dieser Arbeit zitierten Artikel die Seitenangabe verfügbar. Stichtag für die Verfügbarkeit und Aktualität aller in dieser Arbeit angeführten Internet-Dokumente ist der 5. Juli 2009.

ABSTRACT

Die Präsidentschaft George W. Bushs von 2001 bis 2009 hat die besondere Verbindung von Politik und Religion in den Vereinigten Staaten von Amerika einmal mehr ins Licht der Öffentlichkeit gerückt. Der Präsident übt eine Schlüsselrolle im demokratischen Glaubenssystem der USA aus, er ist der Hohepriester der amerikanischen Zivilreligion. Die vorliegende Arbeit will zunächst die historischen und kulturellen Hintergründe der engen Verschlingung von Politik und Religion in den USA erhellen und die zivilreligiöse Funktion des Präsidenten erklären. Das Phänomen Zivilreligion soll auf Grundlage der wichtigsten sozialwissenschaftlichen Theorien erörtert werden, bevor die Arbeit versucht, unterschiedliche Typen der Zivilreligion zu identifizieren. Dies ergibt zwei Gegensatzpaare: erstens einen christlich geprägten Strang der Zivilreligion gegenüber einem säkular geprägten Strang, sowie zweitens einen selbstkritischen Strang, der die Nation mahnt, gegenüber einem selbstherrlichen Strang, der die Nation nur bestärkt. Anhand dieser Kategorien sollen in einer quantitativen Analyse die Amtseinführungsreden der Präsidenten von Franklin D. Roosevelt bis George W. Bush untersucht werden. Die Bedeutung der Religion für die sechs Präsidenten von Roosevelt bis Richard Nixon soll schließlich auch einer qualitativen Untersuchung unterzogen werden, bei der nicht nur die Rhetorik, sondern auch der persönliche Glaube und die Rolle der Religion in der Realpolitik maßgeblich sind.

English short version

Through the presidency of George W. Bush, the special role of religion in American politics has gained new prominence. This doctoral thesis wants to explain that special role and therefore puts its main focus on the president as the high priest of the American civil religion. It will try to identify different types of civil religion in the inauguration speeches of the the presidents from Franklin D. Roosevelt to George W. Bush. Finally it will take a closer look on the overall importance of religion for the presidency from Roosevelt to Richard Nixon.

EHRENWÖRTLICHE ERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig angefertigt und keine anderen Hilfsmittel als die von mir kenntlich gemachten verwendet habe.

Wien, den 10. Juli 2009

Roman Deininger

LEBENS LAUF DES AUTORS

Roman Deininger

Geboren am 6. Juni 1978 in Ingolstadt an der Donau, Deutschland
M.A., deutscher Staatsangehöriger

Ausbildung

- | | |
|-------------|--|
| Seit 2004 | Doktoratsstudium der Politikwissenschaft an der Universität Wien

Mehrere Forschungsaufenthalte in den USA, unter anderem am Center Austria an der University of New Orleans |
| 1998 – 2004 | Magisterstudium der Politischen Wissenschaft, Amerikanischen Kulturgeschichte und Theaterwissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität, München |
| 1997 | Abitur am Reuchlin-Gymnasium, Ingolstadt |

Beruf

Journalist

- | | |
|-------------|---|
| Seit 2007 | Süddeutsche Zeitung, München |
| 1998 – 2007 | Freier Autor für Tageszeitungen und Magazine

Veröffentlichungen u.a. in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, dem Tagesspiegel (Berlin), im Donaukurier (Ingolstadt) und bei der Deutschen Presse-Agentur (Hamburg) |
| 2001 - 2004 | Praktika und Projektarbeit beim Europäischen Parlament (Brüssel), bei der Bayerischen Vertretung in Québec (Montréal) und dem Goethe-Institut Sydney |

Sonstiges

- | | |
|-------------|--|
| Seit 2002 | Kabarett- und Theaterautor |
| 1997 – 1998 | Grundwehrdienst bei der Bundeswehr in Ingolstadt |

DANK

Mein herzlicher Dank für ihre Unterstützung bei der Arbeit an dieser Dissertation gilt besonders: meinem Betreuer Professor Peter Gerlich, Universität Wien; Professor Günter Bischof und Gertraud Griessner vom Center Austria an der University of New Orleans; dem Büro für internationale Beziehungen der Universität Wien; den Stiftungen und Mitarbeitern der Bush Library in College Station/Texas, der Ford Library in Ann Arbor/Michigan, der Johnson Library in Austin und ferner des Carter Center in Atlanta, der Clinton Library in Little Rock/Arkansas und der Library of Congress in Washington; meinen Eltern Irene und Rainer Deininger, Dr. Eve Fortson, Dr. Christian Grünwald, Maximilian Eiden, Michael Scheibenreif und Walter Glattenbacher; Professor Berndt Ostendorf und Professor Michael Hochgeschwender, Ludwig-Maximilians-Universität München; Professor Gary Lease, University of California at Santa Cruz; Professor Charles Hadley, University of New Orleans; Dr. Harald Leder, Louisiana State University, Baton Rouge; Professor Otmar Höll und Professor Heinz Gärtner, Österreichisches Institut für internationale Politik, Wien; und dem American Reference Center, Wien.