

HEIT, Alexander; PFLEIDERER, Georg  
(Hg.): Religions-Politik II. Zur plu-  
ralistischen Religionskultur in Europa,  
Zürich/Baden-Baden 2012, S. 55-72.

Thomas Maissen

Facetten des Überkonfessionellen.  
Vergleichende Überlegungen zur Schweiz und zu den USA

Wie viel Religion braucht ein Staat, selbst in der Moderne, und wann überfordert sie ihn? Diese Frage stellt sich in föderalistischen Staaten anders als in einem Einheitsstaat wie Frankreich, der in Christophe Duhamelles Beitrag<sup>1</sup> dem deutschen Beispiel gegenübergestellt wird. Ebenfalls föderalistische Varianten sind die schweizerische Eidgenossenschaft und die Vereinigten Staaten von Nordamerika, die in diesem Artikel vor- und einander gegenübergestellt werden.<sup>2</sup> Dabei geht es um die Frage, wie sich das Zusammenleben von verschiedenen Konfessionen und Religionen auf das Geschichtsbild und die nationale Identität, aber auch auf die politische Praxis des Landes ausgewirkt hat.

### Die Schweiz

Die Eidgenossenschaft bildete sich als ein Landfriedensbündnis aus, wie es ihrer im 14. Jahrhundert viele gab.<sup>3</sup> Im Unterschied zu diesen hatte sie aber Bestand, selbst als sie ein Anachronismus wurde und obwohl sie als Bündnis von städtischen und nichtadligen ländlichen Herrschaftsträgern eine fragile Ausnahme blieb. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mussten die Eidgenossen deshalb ihr Gebilde gegen die grundsätzliche Infragestellung durch Adlige und Fürsten legitimieren, welche die «bösen, groben und schnöden gepurslüt» etwa 1499, im Schwabenkrieg, als Widerspruch zur gottgegebenen Herrschaft des Adels ansahen.<sup>4</sup> Die «Antwort der Bauern» erfolgte in derselben, mittelalterlichen Logik: Sie sprachen von Notwehr gegen den Hochadel und vor allem gegen die Habsburger, die angeblich

<sup>1</sup> Vgl. in diesem Band 79-94.

<sup>2</sup> Für einen erhellenden Vergleich der amerikanischen Situation mit Frankreich siehe Gunn, Under God.

<sup>3</sup> Die Ausführungen zur Schweiz folgen meinen Überlegungen in Maissen, Bedeutung; vgl. auch umfassend Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht.

<sup>4</sup> Vgl. Maximilians I. Manifest gegen die Eidgenossen in Sieber-Lehmann/Wilhelmi, Helvetios, 90.

ihre ritterliche und christliche Pflicht vernachlässigt hatten.<sup>5</sup> Die Schweizer verstanden sich ihnen gegenüber als Wahrer der Reichs- und damit der Heilsordnung. Dass der Allmächtige diese Einschätzung teilte, bewiesen die erfolgreichen Schlachten von Morgarten, Sempach und in den Burgunderkriegen. Die Eidgenossen deuteten sie als Gottesurteil: Sie befanden sich «in des allmechtigen gottes schirm», da sie sich als gottesfürchtiges Volk erwiesen hatten – und solange sie dies auch in Zukunft tun würden. Ausdruck fand dieser Glaube an einen besonderen göttlichen Schutz in einer eigentümlichen und vom Adel heftig angefeindeten Form des Betens, nämlich mit «zertanen» (ausgebreiteten) Armen, oder im religiösen Schlachtgedenken. Dank der gemeinsamen Feier solch religiöser Rituale erlebten sich die Eidgenossen über die Kantonsgrenzen hinweg als Einheit von «frumen edlen puren»: als Gottes «volks usserkorn».<sup>6</sup>

Dieses Selbstverständnis und die entsprechende Selbstdarstellung zerbrachen in der Reformation gerade daran, dass Zwingli und später Bullinger wie Calvin in ihrer Föderaltheologie von einem Bund Gottes mit seinem Volk ausgingen. Wie aber stand es um die Einheit in diesem Volk selbst, wenn die Zürcher beispielsweise die alten Bundeseide nicht mehr so beschwören wollten, wie das im 15. Jahrhundert regelmässig geschehen war – unter Anrufung der Heiligen? Mit der Zürcher Weigerung, den eidgenössischen Brauch weiter so zu pflegen, wie die Altgläubigen es forderten, fiel die sowohl metaphysische als auch rechtliche Basis für das weg, was ja eben eine *Eid*-Genossenschaft war, jetzt aber nicht mehr genossenschaftlich einen Eid leisten mochte. In diesem Patt über das richtige Verständnis von religiösen und politischen Gemeinsamkeiten war Zwinglis Offensive gegen die altgläubigen Kantone geradezu zwingend: Auch hierbei handelte es sich um die Suche nach einem Gottesurteil. Es fiel zugunsten der Altgläubigen aus, und damit blieb die Eidgenossenschaft während dreier Jahrhunderte innen- und aussenpolitisch handlungsunfähig.

Dass dieser lockere Staatenbund nicht ganz auseinanderfiel, war alles andere als selbstverständlich, durchzogen ihn doch auch andere tiefeschürfende Gräben – namentlich zwischen den Landorten und den Städten, aber auch hinsichtlich der wirtschaftlichen und aussenpolitischen Interessen und Orientierungen der verschiedenen Kantone. Diese Bruchlinien verliefen allerdings nicht deckungsgleich, und das erklärt zu einem beträchtlichen Teil, weshalb die konfessionellen Gegensätze nicht zum Zerfall einer politischen Struktur

<sup>5</sup> Hierzu Marchal, Schweizer Gebrauchsgeschichte, 351–390.

<sup>6</sup> Vgl. die Belege bei Marchal, Schweizer Gebrauchsgeschichte, 364.

führten, die kaum gesamtstaatliche Prozeduren oder Institutionen der Konfliktlösung kannte – anders als etwa im Reich Kaiser, Reichshofrat oder Reichskammergericht. Auch die egalitäre Tagsatzung als Gesandtenkongress erbrachte deutlich weniger Koordinationsleistung als der – seit 1663 immerwährende – Reichstag mit seinen klaren Hierarchien und insbesondere dem Kurfürstenkollegium. Die wichtigste Voraussetzung für ein pragmatisches Auskommen war allerdings dieselbe wie im Reich: nicht Toleranz, sondern das Territorialprinzip im Sinn von «cuius regio, eius religio». Das Reich fand dazu im Augsburger Religionsfrieden 1555, die Eidgenossenschaft schon im Kappeler Landfrieden 1531, nach Zwinglis Schlachtentod. Das führte in elf Kantonen zu klaren Verhältnissen, in Appenzell zur realen Kantonsteilung und in Glarus mittelfristig zu einer faktischen Teilung durch die Parität. Problematisch blieben auch die Gemeinen Herrschaften, wo sich Landvögte aus reformierten Kantonen, namentlich Zürich, und aus katholischen Orten abwechselten. Ein ähnliches Spannungspotenzial auf oft kleinem Raum gab es auch bei einzelnen Zugewandten Orten, in den geistlichen Fürstentümern der Abtei St. Gallen und des Bischofs von Basel sowie in den Drei Bünden in Rätien, wo die Konfessionswahl bei den einzelnen (Tal-)Gemeinden lag. Entsprechend gingen die zahlreichen kleineren und grösseren Konflikte auf eidgenössischer Ebene oft aus Konfrontationen in den bikonfessionellen Gemeinen Herrschaften oder Zugewandten Orten hervor.

Die latenten Spannungen verloren erst im 18. Jahrhundert allmählich an Bedeutung, als auch gezielt versucht wurde, sie zu überwinden. So war es das Ziel der 1762 gegründeten Helvetischen Gesellschaft, mit patriotischen Reden und gemeinsamen Ritualen ein gewiss christliches, aber entkonfessionalisiertes Schweizertum zu pflegen, das am Wesen der alten, tugendhaften Eidgenossen genesen sollte. Ein Fünftel der Mitglieder der Helvetischen Gesellschaft waren Geistliche beider Konfession; und während die ersten Treffen im reformierten Schinznach stattfanden, war in den 1770er und 1780er Jahren der Begegnungsort das katholische Olten. Es handelt sich also um die erste überkonfessionelle gesellschaftliche Institution der Schweiz, und ihre Repräsentanten zählten zu den tragenden Säulen der Helvetischen Republik, die 1798 als Einheitsstaat eingeführt, aber schon 1803 wieder aufgehoben wurde. Zu ihren Verfassungsartikeln gehörte erstmals in der Schweiz und zugleich erstmals für die Schweiz die Freiheit von Gewissen und Kultus, «insofern sie die öffentliche Ruhe nicht stören».<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Verfassung der helvetischen Republik, I, 6, nach Kölz, Quellenbuch, 127.

Die folgenden Jahrzehnte und vor allem die unruhige Phase im Vorfeld der Gründung des Bundesstaats 1848 waren geprägt vom Gegensatz Konservative gegen Liberale/Freisinnige. Es war aber bezeichnend, dass dieser Konflikt aus einem anhaltenden Patt und zur Entscheidung im Sonderbundskrieg 1847 nur geführt wurde, indem man die konfessionellen Frontlinien des 16. Jahrhunderts mobilisierte. Kein anderer als Alexis de Tocqueville hielt als Eigentümlichkeit der Schweizer fest, dass in diesem vielfältigen Land mit zwei ähnlich privilegierten Staatskirchen alle politischen Streitfragen rasch in religiöse Fragen umgewandelt würden und alle religiösen Fragen als politische Fragen endeten: «toutes les questions de politique tournant bientôt en questions de religion, et toutes les questions de religion aboutissant à des questions de politique».<sup>8</sup> So erlaubte es der konfessionelle Gegensatz in der Sonderbundskrise noch einmal, einen Mehrebenenkonflikt auf die Glaubensfrage zu reduzieren, obwohl durchaus auch Reformierte auf der konservativen Seite standen (wie der Anführer der Sonderbundstruppen, General Ulrich von Salis-Soglio) und erst recht Katholiken selbst zu den radikalen Scharfmachern gehörten, etwa der Aargauer Regierungsrat Augustin Keller. Die von ihm betriebene Klostersauflösung und die Luzerner Jesuitenberufung waren es, die auf beiden Seiten die Massen mobilisierten, und nicht das, worum es im Kern ging: die Verfassungsrevision, ja die Begründung eines Nationalstaats und seine staatsrechtliche Struktur.

Die Besiegten verstanden ihre Niederlage denn auch als eine des Katholizismus, obwohl der neue Bund gegen den konfessionellen Partikularismus errichtet wurde, der die alte Eidgenossenschaft geprägt und in ihrer staatlichen Entwicklung unüberwindbar gelähmt hatte. Voraussetzung für die Bundesverfassung von 1848 war allerdings gerade in der konfessionell aufgeheizten Atmosphäre, dass das Kirchenwesen in der Zuständigkeit der Kantone blieb, um die ärgsten Befürchtungen der konservativen Altgläubigen Lügen zu strafen. In den folgenden Jahrzehnten bildeten sich allmählich die heutigen öffentlichrechtlichen Landes- oder vielmehr Kantonalkirchen mit sehr unterschiedlichen Strukturen, aber manchen Analogien zur politischen Verfassung (Gemeindestruktur) aus. Gegen den Widerstand der Altgläubigen garantierte die Bundesverfassung erneut, wenn auch zurückhaltend<sup>9</sup> die Kultusfreiheit als ein Grundrecht für die beiden fortan formal

<sup>8</sup> Tocqueville, Rapport, 635.

<sup>9</sup> Vgl. die bei Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht, 79, zitierte (und relativierte) Meinung von Walther Burckhardt, dass die Bundesverfassung «jede Einschränkung» der Glaubens- und Gewissensfreiheit durch das kantonale Kirchenrecht zulasse.

gleichbehandelten Hauptkonfessionen (und ab 1874 auch für die Juden). Abgesehen davon legiferierte der junge Staat in religiösen Dingen nur dort, wo er katholische Institutionen als Werkzeug des Ultramontanismus und damit als politisches Instrument einer ausländischen Macht ansah, namentlich beim Jesuitenverbot. Letzteres wurde im Kulturkampf weiter verschärft, als auch die Neugründung von Klöstern untersagt und die Errichtung von Bistümern von der Einwilligung des Bundes abhängig gemacht wurde. Der Kulturkampf brachte auch die Christkatholische Kirche hervor, analog zu den altkatholischen Kirchen in anderen Ländern. Sie konnte auf den Rückhalt des liberalen Bundesstaats zählen, dem eine katholische Nationalkirche ohne Gehorsamspflicht gegenüber Rom zupass gewesen wäre. In Ermangelung einer territorialen Basis konnte sich die Christkatholische Kirche zwar auf Bundesebene (als Nationalbistum) und mit dem Rückhalt liberaler Kantonsregierungen in der reformierten Diaspora als Minderheitsbekenntnis etablieren (in Genf mit dem bezeichnenden Titel als «Eglise catholique nationale»), kaum aber in den katholisch-konservativen Kantonen.

Die Integration dieses politischen Katholizismus in den Bundesstaat erfolgte über die bürgerliche Blockbildung gegen die sozialistische Linke. In der Geschichtsschreibung manifestierte sich der Schulterschluss schon früh und auffällig darin, dass die liberal-reformierten Begründer der schweizerischen Nationalgeschichte wie Wilhelm Oechsli, Johannes Dierauer und Karl Dändliker ihre Schilderung mit einem Schwergewicht auf den Bündnissen der Innerschweizer Länderorte einsetzen liessen. Die Verbindung der Traditionen zeigte sich auch darin, dass nun weithin die spätmittelalterlichen Schlachtfestern wiederbelebt wurden, aber nicht mehr als lokale, sondern als nationale und national integrierende Ereignisse. Ein kirchlicher Charakter haftete dieser Festkultur weiterhin an – allerdings nicht mehr ein konfessionell ausgrenzender, sondern ein zusehends zivilreligiös integrierender. Es ging nicht mehr um das katholische Gedenken an die Toten, sondern um den gesamtschweizerischen Triumph in siegreichen Taten. Die Reformierten gingen hier denn auch voran, 1822 mit dem St. Jakobsfest in Basel. 1835 wurde die Näfelfer Fahrt neu organisiert und belebt, während das – katholische – Morgarten-Schiessen erst 1912 eingeführt wurde.<sup>10</sup> Den Höhepunkt erlebte dieser Rekurs auf die mittelalterliche Schweiz als vorreformatorische Blütezeit – und damit als Zeit der Einheit vor der Glaubensspaltung – im Jahr 1891. Erstmals überhaupt wurden Jubiläumsfeiern be-

<sup>10</sup> Santschi, Schweizer Nationalfeste.

gangen, die sich auf den «Bundesbrief» von 1291 bezogen.<sup>11</sup> Das Jubiläum symbolisierte die im gleichen Jahr 1891 erfolgte Integration der Katholisch-Konservativen in den Bundesrat: Der Luzerner Josef Zemp wurde der erste Vertreter derjenigen Schweiz, die sich als Verlierer von Sonderbundkrieg und Bundesstaat erfahren hatte. Während die Konfrontation mit der Linken vor allem im Gefolge des Landesstreiks von 1918 den Bürgerblock einigte, erfolgte eine weitgehende politisch-kulturelle Integration der unterschiedlichen Traditionen während der «Geistigen Landesverteidigung» gegen den Nationalsozialismus. Als Kulturpolitik oblag sie dem Vorsteher des Departements des Inneren, dem betont konservativen Philipp Etter. Der Rekurs auf die gemeinsame mittelalterliche, vorreformatorische Geschichte war in der damaligen Rhetorik und Bildsprache ebenso omnipräsent wie die Rede vom Allmächtigen. Doch dies war kein konfessioneller Gott mehr, sondern ein schweizerischer – ebenso wie Bruder Klaus, Niklaus von Flüe, der 1947 kanonisiert wurde. Er wurde als Nationalheiliger empfunden, als Mittler, Patriot und Prophet der Neutralität («Machet den zun nit zu wib»); und nicht als katholischer Vertreter einer Doktrin mit exklusivem Wahrheitsanspruch.

Gerade die langen frühneuzeitlichen Erfahrungen religiösen Zwistes liessen den schweizerischen Bundesstaat sich von jeher religiös neutral und überkonfessionell präsentieren auch dort, wo er sich in der Präambel der Bundesverfassung von 1848 auf Gott den Allmächtigen bezog und – wie in der neuen Verfassung von 1999 – weiter bezieht. Konfessionelle Unterschiede und Differenzen wurden in gemeineidgenössischen Institutionen eher beschwiegen als ausgetragen, um in einem Land mit vielen anderen möglichen Verwerfungen (Parteien, Sprachen, Stadt-Land) keine unnötige Frontlinie zu errichten. Das Verhältnis zu Kirchen und Religionen wurde nach unten delegiert, an die Kantone, die aus einer staatskirchlichen Tradition allmählich in die Bikonfessionalität und dann in die Glaubensvielfalt glitten, womit gelegentlich – etwa in Calvins Genf – eine klare Trennung von Kirche und Staat einherging. Diese kann aber nicht auf Bundesebene verfügt werden, wie das Schicksal der von allen Ständen und vom Volk 1980 massiv abgelehnten Initiative zur Trennung von Staat und Kirche bewies. Die Glaubensfrage ist eine der unmittelbaren politischen Identitätsräume in Gemeinde und Kanton geblieben.

Da es nie eine Staatskirche oder Staatsreligion der Schweiz gegeben hat, sondern nur in den Kantonen, ist das nichts als konsequent. National- und

11 Hierzu Kreis, Mythos von 1291.

Schweizergeschichte ist daher in einer auffälligen Form als säkulare Erfolgsgeschichte jenseits der Glaubensbekenntnisse geschrieben worden, ja gegen die konfessionellen Bindungen, die so gedeutet wurden, dass sie aus ihrer Zeit heraus erklärbar, aber bedauerliche Spannungen hervorgebracht hatten. Der säkulare Ersatzgott in der nationalen Heilsgeschichte ist die Freiheit in ihrer Bedeutungsvielfalt: sowohl demokratische Mitsprache, die unhistorisch bereits in den mittelalterlichen Landsgemeinden entdeckt wurde, wie auch Unabhängigkeit, die gegen ausländische Bedrohung wehrbereit gewahrt worden sei. Daraus ergab sich – vor allem im Zeitalter der Weltkriege – die Rede vom helvetischen Sonderfall, einem freien Volk in einer unfreien Welt, einem verschonten Volk in einer versehrten Welt. Es ist eine rein historische, überkonfessionelle Begründung der eigenen staatlichen Existenz als säkulare Verwirklichung eines auserwählten Volks: auserwählt von der Geschichte, nicht von einem konfessionellen Gott. So ist auch das Latein, das diese «Confoederatio Helvetica» und ihre politische Sprache von der Pro Juventute bis zur Lex Furgler so eigentümlich prägt, ein römisch-ziviles und nicht ein römisch-katholisches Idiom.<sup>12</sup> Der schweizerische Anspruch auf Auserwähltheit ist auch insofern unreligiös, als er jede missionarische Verpflichtung ablehnt. Das, was die schweizerische Einzigartigkeit ausmachen soll, kann bestenfalls gewahrt, nicht aber exportiert werden: Es sind nicht universelle, allgemein menschliche Eigenschaften, sondern solche, die als völlig partikular, eigentümlich schweizerisch angesehen werden und sich letztlich nicht erklären, sondern nur historisch beschreiben lassen.

## Vereinigte Staaten

Tocqueville, der in der Schweiz die enge Verbindung von Religion und Politik als Kern endemischer Streitigkeiten erkannte, erlebte in den USA die Trennung von Kirche und Staat als Voraussetzung dafür, dass «esprit de religion» und «esprit de liberté» sich nicht bekämpften (wie in Frankreich), sondern eng verbunden waren.<sup>13</sup> Es gab nicht die eine Kirche, die den Staat benutzte, um die Freiräume der Bürger zu beschränken; sondern es waren viele Kirchen, weil die Bürger ihre Freiräume benutzten, um den Staat zu beschränken.

12 Vgl. Saurma, Schweizer Treu, 142.

13 Tocqueville, Démocratie en Amérique, 2. Teil, 212 (Kap. 9).

Diese Pluralität war nicht selbstverständlich, denn seit den ersten Siedlern herrschte auch in Nordamerika eine Rhetorik der christlichen Einheit.<sup>14</sup> So meinte John Rolfe, einer der ersten Siedler in Virginia, dies sei eine «Christian colonie», bevölkert von einem «peculiar people, marked and chosen by the finger of God».<sup>15</sup> Die *Charter of Maryland* wurde 1632 für diejenigen verfasst, die unter Cecilius Calverts Führung aufbrachen, «being animated with a laudable, and pious Zeal for extending the Christian Religion [...] in a Country hitherto uncultivated, in the Parts of America, and partly occupied by Savages, having no knowledge of the Divine Being».<sup>16</sup> Von John Winthrop, dem ersten Gouverneur der Massachusetts Bay Company, stammt schliesslich die berühmte Predigt, die 1630 die föderaltheologische Vorstellung des *Covenant* wirkungsmächtig nach Nordamerika übertrug: «Thus stands the cause between God and us. We are entered into covenant with Him for this work [...] 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.»<sup>17</sup>

Alle drei Reden handeln von einem auserwählten christlichen Volk. Allein: Virginia war anglikanisch, Maryland katholisch, Massachusetts puritanisch. Die nordamerikanischen Siedler verfolgten also durchaus dasselbe Ziel wie die europäischen Staatskirchen, die sie zum Teil fluchtartig hinter sich gelassen hatten: Einheit im einen wahren Glauben. Hierbei waren sie tatsächlich, mit der einen Ausnahme von Roger Williams' Rhode Island, anfangs viel erfolgreicher als das englische Mutterland mit seinen vielen Formen des *Dissent*.<sup>18</sup> Das hehre Ziel der einen Wahrheit verlangte, nicht anders als in Europa, die Intoleranz. Die einzelnen Kolonien legten sich auf ein Bekenntnis fest und schlossen die abweichenden vom öffentlichen Leben aus.<sup>19</sup> Massachusetts verbot im 17. Jahrhundert den Kult der Katholiken, Juden, Quäker und anderer, gestattete jedoch die freie Religionsaus-

14 Die Ausführungen zu den USA folgen im Grundsätzlichen der wertvollen Dokumentation von Witte/Nichols, Religion.

15 Lambert, *Founding Fathers*, 46.

16 *Charter of Maryland, 1632*, Lonang library, <http://www.lonang.com/exlibris/organic/1632-cm.htm> (26.3.2012).

17 John Winthrop, *A Model of Christian Charity*, <http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/sacred/charity.html> (14.12.2011).

18 Murrin, *Religion and Politics*, 20.

19 Noll, *Old Religion*, 75.

übung seit dem *Toleration Act* von 1689 in Übereinstimmung mit dem Mutterland immerhin den anderen protestantischen Denominationen, etwa den Baptisten und namentlich den Anglikanern. Gleichwohl bildeten die Puritaner bis 1832 die «established Church». Nur in Pennsylvania gewährte die *Charter of Liberty* die Kultusfreiheit seit 1682 allen Monotheisten («who shall confess and acknowledge one almighty God to be the creator, upholder, and ruler of the world») – und damit auch den Katholiken.<sup>20</sup> Der *Maryland Toleration Act* von 1649 dagegen hatte zwar für alle Anhänger der Trinitätslehre («professing to believe in Jesus Christ») gegolten, bezweckte aber eigentlich, die Katholiken vor dem wachsenden Einfluss der Anglikaner zu schützen.<sup>21</sup> Mittel dafür war ein Minimalkonsens, ähnlich wie ihn Thomas Hobbes mit «Jesus is the Christ» als das «unum necessarium, only article of faith» für alle Bürger verbindlich festgelegt hatte.<sup>22</sup>

Diese Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner wurzelte zum einen in der Tradition des anglikanischen Latitudinarismus seit dem *Elizabethan Settlement* (1558/59), sodann in der numerischen Schwäche der ursprünglichen Siedler und ihrer Bekenntnisse gegenüber den vielen, aber ebenfalls religiös uneinheitlichen Zuwanderern (namentlich in New York und den anderen ursprünglich niederländischen *Middle Colonies*), ferner im Fehlen einer durchdringenden politischen Macht, die in der mobilen Siedlergesellschaft Konfessionalisierung hätte betreiben können, und nur in vierter Linie in Überzeugungen, dass religiöse Duldung angebracht war (so bei Williams und Penn). Die Entwicklung hin zu einer pragmatischen Toleranz begünstigte in den Kolonien faktisch am stärksten die Anglikanische Kirche gegenüber den Bekenntnissen der ursprünglichen Siedler. So setzte sie sich am Ende des 17. Jahrhunderts etwa in Maryland durch und bildete generell die «established Church». 1776 gab es in jeder der dreizehn Kolonien Anglikanische Kirchen, und alle Kolonien waren formell auch der Rechtsprechung des Bischofs von London und des Erzbischofs von Canterbury unterstellt.<sup>23</sup>

Allerdings regte sich gerade im anglikanischen Kernland Virginia im Gefolge des *Great Awakening* aufklärerische Kritik an den hochkirchlichen Tendenzen, die auf einen anglikanischen Bischof in den Kolonien und damit

20 [http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/amendI\\_religions9.html](http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/amendI_religions9.html) (26.3.2012).

21 *Maryland Toleration Act, 1649*; [http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1048&Itemid=264](http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1048&Itemid=264) (14.12.2011).

22 Hobbes, *Leviathan*, 407 (Kap. 43).

23 Witte/Nichols, *Religion*, 15.

einen mächtigen königlichen Beamten hinsteuerten. Die Haltung der aufklärerischen *Founding Fathers* gegenüber der politischen Bedeutung der Religion war in bezeichnender Weise ambivalent: Sie verwarfen das Werkzeug der hierarchischen Staatskirche eines (absolutistischen) Monarchen; unverzichtbar schien ihnen aber eine gemeinsame metaphysische Basis für geteilte Werte und Tugenden, zumal in einer Republik, die nicht auf obrigkeitliche Disziplinierung, sondern auf Selbstbeherrschung aufbauen musste und sollte.<sup>24</sup>

Rechte und Pflichten ergänzten sich entsprechend auch im religiösen Bereich, wie George Mason's *Virginia Bill of Rights* 1776 festhielt: Aus der Definition von «religion, or the duty which we owe to our Creator» ergab sich naturrechtlich die individuelle Verantwortung für den eigenen Glauben und daraus das Recht auf freie Religionsausübung, allerdings insofern in einem staatlich definierten Rahmen, als «the mutual duty of all to practise Christian forbearance, love and charity, towards each other» vorgeschrieben war.<sup>25</sup> Im selben Sinn sprach 1780 die Verfassung von Massachusetts, die älteste amerikanische überhaupt und ein Werk insbesondere von John Adams, im zweiten Artikel von «the right as well as the duty of all [...] to worship the Supreme Being, the great Creator and Preserver of the Universe»: Der dritte Artikel präzisiert weiter den innerweltlichen Nutzen eines monotheistischen und implizit christlichen Kults: «The public worship of GOD and instructions in piety, religion, and morality [...] promote their happiness, and secure the good order and preservation of their government.»<sup>26</sup> Deswegen war das Ziel der christlichen Erziehung nicht nur ein religiöses, sondern es führte «to the honor of GOD, the advantage of the Christian religion, and the great benefit of this and the other United States of America».<sup>27</sup>

Die Unabhängigkeitserklärung von 1776 sprach mit ähnlichen Worten wie die Verfassung von Massachusetts deistisch oder zumindest theistisch von «Nature's God», «the Creator», «the Supreme Judge of the world» und «divine providence». Ebenso bezogen sich die staatenbündischen *Articles of Confederation* von 1777 auf den «Great Governor of the World».<sup>28</sup> Dagegen

24 Hierzu West, *Politics of Revelation*.

25 <http://www.virginiamemory.com/docs/VADeclaration.pdf> (26.3.2012).

26 Massachusetts Constitution, Pt. 1, chap. 2 und 3; <http://www.nhinet.org/ccs/docs/ma-1780.htm> (26.3.2012); vgl Witte/Nichols, *Religion*, 36.

27 Massachusetts Constitution, Pt. 2, chap. 5, <http://www.nhinet.org/ccs/docs/ma-1780.htm> (26.3.2012).

28 <http://www.ushistory.org/documents/confederation.htm> (26.3.2012)

wurde die Verfassung 1787 ohne jeden positiven Glaubensbezug formuliert. Überlegungen über den Schutz der Religionen wurden ebenso schnell abgewiesen wie Benjamin Franklins Vorschlag, die Sitzungen mit einem Gebet anzufangen, obwohl es bloss zivilreligiös die Gemeinsamkeiten unter den zerstrittenen Verfassungsvätern symbolisieren sollte.<sup>29</sup> Nur negativ wurde im 6. Artikel die Bekenntnisfreiheit für Amtsträger garantiert: «No religious Test shall ever be required as a Qualifacation to any Office or public Trust under the United States.»

Das Anliegen der Religionsfreiheit wurde den Teilstaaten überlassen, die diese tatsächlich in den Verfassungen oder *charters* (Connecticut, Rhode Island) garantierten. Eine positive bundesstaatliche Klärung hinsichtlich der Religionsfreiheit wurde als ebenso unnötig wie unrealistisch angesehen – die konkrete Umsetzung von Garantien war angesichts der vielen Zweifelsfälle konfliktträchtig, und dazu fehlten den nationalen Behörden auch die Mittel. Eine bundesstaatliche Gesetzgebung in dieser Sache wäre nach Ansicht der Verfassungsväter aber auch eine Usurpation gewesen. Die Teilstaaten sollten möglichst viele Hoheitsrechte behalten, zumal die bundesstaatliche Lösung selbst schon umstritten genug war.

Gleichwohl zeigte sich in der Ratifizierungsdebatte, dass diese Selbstbestimmung den Teilstaaten nicht genügte. Sie wollten nicht nur, dass die Verfassung auf eine positive Gewährleistung von religiösen Rechten verzichtete. Sie wollten einen ausdrücklichen Verzicht darauf, dass die Bundesregierung in dieser Hinsicht je aktiv werden würde. Um dieser Sorge entgegenzukommen, wurde als Teil der *Bill of Rights* das *First Amendment* angenommen: «Congress shall make no Law respecting an establishment of Religion, or prohibiting the free exercise thereof.»<sup>30</sup> Damit verzichteten die Zentralbehörden auf jegliche Massnahme auf nationaler Ebene, durch die sie die passive Religionsfreiheit (Freiheit vor religiösem Zwang) oder die aktive Religionsfreiheit (Freiheit zu religiöser Praxis) beeinträchtigen würden.

Das *First Amendment* band allein den Kongress und die nationale Organe. Damit konnte man es als Bestätigung interpretieren, dass die Gesetzgebungsgewalt der Teilstaaten im religiösen Bereich durch den Kongress *nicht* eingeschränkt oder behindert werden durfte; oder positiv formuliert, dass diese die teilweise bestehende, teilweise sich abzeichnende Einrichtung («establishment») von offiziellen Kirchen ohne Gegenwehr der Bundes-

29 Witte/Nichols, *Religion*, 78.

30 <http://www.ushistory.org/documents/amendments.htm#amend01> (26.3.2012); dazu Witte/Nichols, *Religion*, 71–108.

behörden fortsetzen konnten. Das *First Amendment* regelte also in einem föderalistischen System die Beziehung der Bundesgewalt zu den Teilstaaten – und nicht im Sinn eines Katalogs von Grundrechten das Verhältnis des Staats zu seinen Bürgern. Insofern unterstrich das *First Amendment* zusätzlich die Überkonfessionalität oder eigentlich A-Konfessionalität der amerikanischen Bundesorgane. Diese ergab sich aus politischen, föderalistischen Überlegungen und nicht aus religiösen oder philosophischen.

Letztere bereiteten allerdings das Umfeld in verschiedener Hinsicht. Die religiösen Minderheiten, in der Vergangenheit oft Gegenstand von Verfolgung und Diskriminierung, verwahrten sich gegen ein christliches und damit staatskirchliches Verständnis des politischen Verbands, so schon Roger Williams, der die Rede vom notwendigen «wall of Separation» einführte,<sup>31</sup> oder 1790 der Baptist John Leland in seinem Plädoyer für eine evangelische Kirche der wahren Christen: «The notion of a Christian commonwealth should be exploded forever.»<sup>32</sup> Die *Founding Fathers* waren sich auch durchaus bewusst, dass sie mit ihren aufklärerischen Prinzipien von Grundannahmen abwichen, die für die europäischen Länder noch nicht verhandelbar waren. So hielt James Madison rückblickend fest, dass in der Alten Welt die Überzeugung herrsche, «that Religion could not be preserved without the support of Govt nor Govt be supported with an established religion that there must be a least an alliance of some sort between them. It remained for North America to bring the great & interesting subject to a fair, and finally to a decisive test.»<sup>33</sup>

Damit stellte sich aber die Frage, worauf der Grund- oder Minimalkonsens, zumindest Hobbes' *unum necessarium*, aufbauen sollte, der für das gesellschaftliche und politische Zusammenleben unabdingbar schien. Die ältere Generation der amerikanischen Gründerväter war noch stark von dieser Sorge geprägt und interessierte sich gerade deshalb für die Idee einer Zivilreligion. Benjamin Franklin sprach ähnlich, wie es die Niederländer taten, von einer «Public Religion». Damit meinte er nicht ein einheitliches Bekenntnis, sah aber verbindende ethische Werte instrumentell als notwendige Voraussetzung für politische Tugend an.<sup>34</sup> Daher schlug Franklin nicht

nur das gemeinsame Gebet am Verfassungskonvent vor, sondern befürwortete auch die Förderung von religiösen Institutionen mit staatlichen Mitteln. In derselben republikanischen Tradition wollte John Adams in die *Massachusetts constitution* eine «public religion» einbringen, die «the fore and floor of society and government» darstelle.<sup>35</sup> Diese öffentliche Religion sollte gleichsam als Dachverband die verschiedenen Denominationen bei ihrem kleinsten gemeinsamen Nenner umfassen.

Zugleich sah aber Adams, ebenso wie dann Madison in den *Federalist Papers*, in der Vielzahl von unterschiedlichen Bekenntnissen auch die Voraussetzung für religiöse *Checks and balances*, welche die Freiheit der Gläubigen und Bürger durch Konkurrenz und Wahlmöglichkeiten erhöhten.<sup>36</sup> Damit schien auch erst echtes Christentum gewährleistet im Sinn einer von staatlichen Vorgaben befreiten, ethisch verankerten Entscheidung des Individuums für die Art, wie es den einen Allmächtigen verehren wollte. Weil diese Gewissensfrage nur das Verhältnis des Einzelnen zu seinem Gott betreffe, interpretierte Thomas Jefferson 1802 das *First Amendment* in einer später vielzitierten Formulierung als «building a wall of separation between church and State».<sup>37</sup> Mit «State» meinte er nicht die Teilstaaten, sondern erneut den Bundesstaat.<sup>38</sup> Jefferson dachte auch nicht an eine vollständige Trennung von Religion und Politik.<sup>39</sup> Gleichwohl ging er so weit, dass er als Präsident keine *Thanksgiving-Day Proclamations* für das ganze Land erliess, wie das bereits 1777 der Kongress und dann sein Vorgänger George Washington durchaus getan hatten und wie es dann seine Nachfolger wieder öfter, seit Lincoln 1863 gar regelmässig halten sollten.

In dieser Betrachtungsweise war die Trennung von Kirche und Staat Voraussetzung für die Pluralität gleichgestellter Bekenntnisse, mit Gewissensfreiheit und Bekenntnisfreiheit für ihre Angehörigen. Zwar bedauerte man implizit, in der vormodernen Tradition, den Verlust an verbindenden ethischen Grundlagen des Politischen, erkannte aber zusehends auch einen

31 Witte, Facts, 22.

32 John Leland, *The Virginia Chronicle*, 1790, <http://classliberal.tripod.com/misc/vchronicle.html> (14.12.2011).

33 Madison an Jasper Adams, 1833, vgl. <http://candst.tripod.com/tnppage/jasper.htm> (26.3.2012).

34 Witte/Nichols, Religion, 34f.

35 John Adams, Letter to Abigail Adams (1775), nach Witte, *One Public Religion*, 35.

36 James Madison, *Federalist Papers*, No. 10; <http://constitution.org/fed/federa10.htm> (26.3.2012): «A religious sect may degenerate into a political faction in a part of the Confederacy; but the variety of sects dispersed over the entire face of it must secure the national councils against any danger from that source.»

37 Thomas Jefferson an die Danbury Baptist Association, 1. Januar 1802, [http://constitution.org/tj/sep\\_church\\_state.htm](http://constitution.org/tj/sep_church_state.htm) (26.3.2012); dazu Dreisbach, Thomas Jefferson.

38 Witte/Nichols, Religion, 56f.

39 Witte, Facts, 32.

Gewinn für beide Partner, Staat und Kirchen, die sich nicht länger gegenseitig mit ihren schlechten Aspekten kontaminierten. Einerseits schützte das *Amendment* die Kirche vor dem Staat, «to maintain the purity and independence of the church», wie es Tunis Wortman 1800 formulierte. Andererseits bewahre das *Amendment* auch die innerweltliche Zweckbestimmung des Staates vor einer verhängnisvollen Vermischung der Sphären, die erfolgte, wenn Geistliche ihre Intoleranz und Bigotterie in die Politik trugen: «the church will corrupt the state, and the state pollute the church». <sup>40</sup> Mit dieser Forderung nach einer exklusiven Kirche der Reinen stand Wortman in der Tradition der niederländischen Kontraremonstranten oder englischen Puritaner. So hatte schon John Winthrop zwei getrennte («distinct») Rechtsprechungen gefordert, und die Puritaner in Neuengland verboten die Einmischung von Klerikern in politische Ämter und Wahlen; umgekehrt durften Politiker nicht in die Kirchenverwaltung eingreifen oder geistliche Aufgaben übernehmen. <sup>41</sup>

Da die amerikanische Verfassung mit dem *First Amendment* zumindest implizit die Trennung von Kirche und Staat allein auf der *nationalen* Ebene vornahm, überliess sie es den Teilstaaten, inwieweit sie die individuelle Religionsfreiheit schützen wollten oder nicht. Genau dies hielt das Oberste Gericht 1845 ausdrücklich fest: «The Constitution makes no provision for protecting the citizens of the respective states in their religious liberties; this is left to the state constitutions and laws.» <sup>42</sup> Entsprechend griff das Oberste Gericht nicht ein, wenn etwa Staaten von ihren Bürgern Eide (*Test Act*) verlangten oder Auskünfte über ihre konfessionelle Zugehörigkeit, selbst dann nicht, wenn einzelne Konfessionen handfest diskriminiert wurden, namentlich die Katholiken oder Juden. So kannten zum Zeitpunkt der Verfassungsgebung nur Virginia und Rhode Island die Trennung von Kirche und Staat wie auf Bundesebene, die anderen elf und das 1791 neu dazugekommene Vermont grenzten insbesondere die Katholiken aus, indem sie die Vergabe öffentlicher Ämter an konfessionelle Voraussetzungen banden. <sup>43</sup>

<sup>40</sup> Wortman, A Solemn Address to Christians and Patriots; [http://oll.libertyfund.org/?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=817&chapter=69460&layout=html&Itemid=27](http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=817&chapter=69460&layout=html&Itemid=27) (26.3.2012).

<sup>41</sup> Witte/Nichols, Religion, 23.

<sup>42</sup> *Permoli v. Municipality No. 1 of the City of New Orleans*, 44 U.S. 3 How. 589 (1845), <http://supreme.justia.com/us/44/589/case.html> (26.3.2012).

<sup>43</sup> Noll, *Old Religion*, 72; Cloud, *One Nation*, 316; allgemein Curry, *First Freedoms*.

Im 19. Jahrhundert stellte sich die Frage der Diskriminierung neu vor allem bei den Mormonen, wobei nun aber die Bundesbehörden trotz dem *First Amendment* aktiv wurden. Der *Supreme Court* stützte das Vorgehen des Kongresses, der 1862 die Polygamie auf dem Territorium der USA verbot. Sie könne auch mit der Berufung auf die Religionsfreiheit nicht gewährt werden, ebenso wenig wie etwa Menschenopfer aus kultischen Überzeugungen. Ein Bekenntnis (*belief*) zur Polygamie sei durch das Recht auf Meinungsäusserung erlaubt, nicht aber die Praxis (*action*). Für das Oberste Gericht war die Mehrehe eine «violation of social duties and subversive of good order». Polygamie sei eine Rückkehr zur Barbarei, die dem «spirit of Christianity» und der Zivilisation widerspreche, die das Christentum im Westen hervorgebracht habe. <sup>44</sup> Die Formulierung rekurrierte in bezeichnender Weise auf ein übergreifendes Christentum nicht als religiöses Bekenntnis, sondern als historische Voraussetzung des Entwicklungsstands, hinter den die Verfassungshüter nicht zurückfallen wollten.

Der Fall der Mormonen ist auch in anderer Hinsicht aufschlussreich. In den Verfassungen der Bundesstaaten, auch der neu dazukommenden, wurde die Glaubens- und Kultusfreiheit im 19. Jahrhundert so festgelegt, wie sich die Verfassungsväter das vorgestellt hatten. Explizit festgehalten wurde die Trennung von Kirche und Staat hingegen nur in der Verfassung von Utah aus dem Jahr 1896. Dies war, mit dem Verbot der Polygamie, eine Voraussetzung dafür, dass Utah nach langen Debatten im selben Jahr als 45. Staat in die USA aufgenommen wurde. Die gewählte Formulierung war eher einseitig gegen die Mormonen gerichtet, ohne dass umgekehrt eine Einflussnahme des Staates Utah gegen sie explizit ausgeschlossen wurde: «There shall be no union of Church and State, nor shall any church dominate the State or interfere with its functions.» <sup>45</sup>

Im Übrigen blieb das Verhältnis von Teilstaat und Kirche bis in die Mitte des 20. Jahrhundert aus Sicht der Bundesorgane unbestimmt. Dann begann jedoch eine Phase, in der gesamtamerikanische Prinzipien auch gegen föderalistische Widerstände durchgesetzt wurden (vor allem bei den Bürgerrechten der Schwarzen, über *due process* gemäss dem *Fourteenth Amendment*). In einer Entscheidung von 1947 bezog das Oberste Gericht das *First Amendment* erstmals nicht nur auf die Bundesregierung, sondern auch auf die Teilstaaten. Damit beanspruchte das Oberste Gericht die Zuständigkeit, gegen die Bundesstaaten zu entscheiden, wenn Bürger in religiösen Belan-

<sup>44</sup> *Reynolds vs. United States*, 98 US 145(1878), nach Witte/Nichols, Religion, 142.

<sup>45</sup> <http://www.onlineutah.com/constitution.shtml> (26.3.2012).

gen klagten. Jeffersons *Wall* wurde in der gewandelten Auslegung des *Supreme Court* von einer Schutzbestimmung zugunsten teilstaatlicher Souveränitätsrechte umgeformt zur Gewährleistung der individuellen Bürgerrechte gegen alle, auch teilstaatliche religiöse Zwänge: «That wall must be kept high and impregnable. We could not approve the slightest breach.»<sup>46</sup>

In der höchstgerichtlichen Entscheidung wurde die Förderung oder Begünstigung eines Bekenntnisses oder aller Religionen abgelehnt. Das führte zu schwierigen Konflikten, zumal die positive Rolle von Religionen ja gemeinhin anerkannt war. Wie weit durften diese gefördert werden, indem etwa staatliche Schulbusse die Kinder auch zum Religionsunterricht beförderten? Rigoros laizistische Positionen wurden in den unvermeidlichen Konfliktsituationen auch mit dem Postulat der Gleichberechtigung der Konfessionen gegenüber einer «religion of secularism» bekämpft. Seit den 1980er Jahren wurde mit dem Aufstieg der evangelikalen Gruppen unter den Republikanern vermehrt von einer «benevolent neutrality» des Staates gegenüber den Kirchen gesprochen. Das erlaubte etwa Steuerbefreiungen für Kirchen oder, mit Präsident G. W. Bush, sogar Bundesgelder für religiöse Gruppen, die soziale Aufgaben übernehmen.<sup>47</sup>

### Vergleichender Ausblick

Die beiden Bundesstaaten USA und Schweiz haben nicht nur im föderalistischen Staatsaufbau etliche, von den Schweizer Verfassungsvätern bewusst übernommene Gemeinsamkeiten. Auch die konfessionelle Neutralität des Bundes selbst zählt dazu: Fragen der Religion wurden den Teilstaaten beziehungsweise Kantonen überlassen. Doch bereits in der Entstehungsgeschichte gab es wichtige Differenzen. Die amerikanische Verfassung schützte die Teilstaaten vor Eingriffen der Bundesbehörden und überliess Letzteren explizit 1845 den Schutz der individuellen Glaubensfreiheit in einer Gesellschaft mit sehr vielen Bekenntnissen. Dagegen gewährte die Schweizer Verfassung von 1848 allen «Schweizerbürgern christlicher Konfession» individuelle Freiheitsrechte auch in religiöser Hinsicht, insbesondere die Kultusfreiheit, was sich gegen den Exklusivitätsanspruch der kantonalen

46 *Everson v. Board of Education of the Township of Ewing*, 330 U.S. 1, 67 S. Ct. 504, 91 L. Ed. 711 (1947), <http://danfingerman.com/law/cases/Everson.html> (26.3.2012); vgl. Witte/Nichols, Religion, 124–127.

47 Witte/Nichols, Religion, 257; zur Problematik demnächst auch Fleischacker, Justice over Charity.

Staatskirchen richtete, deren Geistliche oft genug – und zuletzt im Sonderbundskrieg 1847 – zum Bürgerkrieg aufgerufen hatten. Insofern verbannte der liberale Schweizer Nationalstaat die Religion viel dezidierter in den Bereich des Privaten, dessen, was für den Bestand des Gesamtstaates verzichtbar oder als Spaltpilz gar gefährlich war. Ein guter Bürger war einer, der sich durch seinen Glauben in politischen Fragen nicht lenken liess. Daher blieben in den ersten Jahrzehnten des Bundesstaats nicht die Katholiken ausgegrenzt, die mit liberalen Bundesräten durchaus in der Landesregierung vertreten waren; wohl aber die Katholisch-Konservativen, solange sie im Verdacht standen, die Bindung an den Papst derjenigen an die überkonfessionelle Nation vorzuziehen.

Während die bloss zwei nennenswerten Bekenntnisse in der Schweiz historisch nur als homogene Staatskirchen existiert hatten, verband alle amerikanischen Religionsgemeinschaften die Erinnerung daran, als diskriminierte Minderheit das Opfer von Staatskirchen gewesen zu sein. Daraus ergab sich eine Trennung von positiv konnotierter Religion und ihrer negativ konnotierten obrigkeitlichen Institutionalisierung («establishment»), wie sie in der Schweiz nicht denkbar war: In der Sicht der siegreichen Liberalen war eine gute Religion (und Kirche) nur eine private Religion, während in den USA eine – inhaltlich beliebige – religiöse Bindung Voraussetzung des öffentlichen Wirkens blieb oder dies vielmehr, im 20. Jahrhundert, verstärkt wurde. Ein guter Bürger war einer, der sich durch seinen Glauben in seiner unmittelbaren kirchlichen und darüber hinaus in seiner politischen Gemeinschaft verankerte und auf dieser ethischen Grundlage auch auf Bundesebene wirksam werden konnte. Die Mehrheitsgesellschaft begriff sich als «Christian nation» und sah dies als höchststehende zivilisatorische Entwicklungsstufe an; ja, sie ging seit den Verfassungsvätern implizit von einem «Christian state» aus, wenn auch ohne institutionelle, liturgische und dogmatische Einförmigkeit.<sup>48</sup>

Zusehends wurde damit individuelle Gläubigkeit *per se* – auch von Juden und tendenziell von Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften – Voraussetzung für staatsbürgerliches Verhalten, zumal ethische Fragen wie die Abtreibung alte konfessionelle Gegensätze beim Kampf gegen moderne «Fehlentwicklungen» in den Hintergrund rückten. Gegen aussen entsprach dem ein durchaus missionarisches Selbstverständnis, das – mit Antikolonialismus und Monroe-Doktrin – zuerst die westliche Hemisphäre vom verhängnisvollen Einfluss der Alten Welt zu befreien suchte, dann – in den

48 Rodes, Christendom, 299.

Weltkriegen und im Kalten Krieg – die eigenen Werte und die politische Ordnung universell verteidigen und verbreiten wollte. Vor diesem Hintergrund verstehen sich die Amerikaner in zunehmendem Mass als «Christian nation»<sup>49</sup> und führen noch im 21. Jahrhundert einen «Krieg gegen den Terror» manichäisch als «crusade», als heiliges Anliegen, während die Schweiz ihr ursprünglich christliches Kreuz bloss rein symbolisch in der Flagge des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes hinübergeführt sah, nicht mit dem missionarischen Ziel einer besseren Welt, sondern als pragmatisches Mittel, um in einer üblen Welt die Folgeschäden des unvermeidlichen Bösen etwas einzugrenzen.

Die zunehmende Betonung von Christentum und Religion in der amerikanischen Politik ergab sich aus der Erfahrung, dass nicht mehr Staatskirchen die Gläubigen bedrohten, sondern atheistische Totalitarismen. Dies schlug sich im *Pledge of Allegiance* nieder, den amerikanische Schüler, und nicht nur sie, täglich aufsagen: «I pledge allegiance to the flag of the United States of America and to the republic for which it stands. One nation under God, indivisible, with liberty and justice for all.» Das Gelübde selbst geht auf die Feiern von 1892 zu Ehren von Kolumbus und der Entdeckung Amerikas zurück. Der Zusatz «under God» wurde jedoch erst 1954 von Präsident Eisenhower eingeführt. Er war als Zeuge Jehovas (und damit erklärter Gegner politischer Eide) erzogen worden, jedoch ein Jahr zuvor von einem Presbyterianer getauft worden. Im Systemwettkampf wollte Eisenhower betonen, was die USA zusammenhalte, «reaffirming the transcendence of religious faith in America's heritage and future [...] the spiritual weapons which forever shall be our country's most powerful resource, in peace or in war». Die Anregung zur Formulierung stammte sowohl von der katholischen Laienorganisation *Knights of Columbus* als auch vom Presbyterianerpfarrer George MacPherson Docherty, der Eisenhower darauf hinwies, dass im bisherigen *Pledge* etwas fehle und «that which was missing was the characteristic and definitive factor in the American way of life».<sup>50</sup>

Wenig später, 1956, gelangte auch die Wendung «In God we trust» auf die Münzen. Es ist bezeichnend, dass nur wenige Amerikaner wissen, dass es sich hierbei um relativ junge Formulierungen handelt, die nicht auf die Gründerphase zurückgehen. Nur die relativ kleine Gruppe von Freidenkern

stösst sich an diesen Wendungen. Eine entsprechende Klage gegen den *Pledge of Allegiance* wurde 2004 (und ähnlich erneut 2010) vom *Supreme Court* zurückgewiesen – allerdings nur aus formalen Gründen.<sup>51</sup> Solider begründen wollte dies unter anderem die Richterin Sandra Day O'Connor. Sie argumentierte, der Gottesbezug sei mit der nationalen Geschichte verbunden und stelle keinen Gottesdienst oder ein Gebet dar, das sich auf eine bestimmte Religion beziehe. Es handle sich also um «ceremonial deism», der mit minimaler religiöser Bedeutung einen säkularen oder zivilreligiösen Zweck verfolge, nämlich das Zusammenleben im Staat.<sup>52</sup>

In O'Connors Verständnis ist der Gottesbezug Teil dessen, was man als «mytho-historical narration» bezeichnen kann.<sup>53</sup> Es geht nicht um das religiöse Verhältnis des Einzelnen zu seinem Gott, sondern um die kollektive Verpflichtung der Amerikaner gegenüber den Vorfahren, ein Band zwischen Sterblichen, das metaphysisch durch die Rückbindung an einen unsterblichen Gott verankert ist. So baute John F. Kennedy in seiner berühmten Inaugurationsrede von 1961 die Brücke zwischen der gegenwärtigen Gemeinschaft und den Gründervätern: «I have sworn before you and Almighty God the same solemn oath our forebears prescribed.»<sup>54</sup> Barack Obama hat bei seiner ersten *Thanksgiving*-Ansprache 2009 den Unterschied zwischen einer religiösen und einer historischen Bezugnahme noch deutlicher gemacht, indem er sich auf George Washington berief, «who proclaimed our first national day of public thanksgiving to be observed «by acknowledging with grateful hearts the many and signal favors of Almighty God»».<sup>55</sup> Eine direkte Bezugnahme Obamas auf Gott oder gar das Christentum fehlt sonst in der Rede – zum ersten Mal bei einer *Thanksgiving*-Ansprache. Das Verhältnis zu Gott wird nur über den historischen Bezug zum ersten Präsidenten der USA hergestellt. Die nationale Regierung überlässt also die Entscheidung über den konkreten Glauben den einzelnen Bürgerinnen und Bürgern; das Verhältnis zu den Kirchen den Teilstaaten; und die vorstaat-

49 Straughn/Feld, *America*, 280f.

50 Cloud, *One Nation*, 345; vgl. <http://www.celebrate-american-holidays.com/Pledge-of-Allegiance.html> (26.3.2012).

51 *Elk Grove Unified School District v. Newdow*; Michael Newdow besass das Sorgerecht für seine Tochter nicht und konnte deshalb nicht an ihrer Stelle eine Klage einreichen; vgl. auch Gunn, *Under God*, 19–23.

52 Lohmann, «Nation unter Gott»? Andere Richter argumentierten allerdings auch mit dem religiösen Vorwurf, der Kläger wolle den Atheismus etablieren, vgl. Gunn, *Under God*, 20f.

53 Reeh, *American State-Religion*.

54 [http://www.jfklink.com/speeches/jfk/publicpapers/1961/jfk01\\_61.html](http://www.jfklink.com/speeches/jfk/publicpapers/1961/jfk01_61.html) (26.3.2012).

55 <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/presidential-proclamation-thanksgiving-day> (26.3.2012).

liche, religiöse Legitimation der eigenen Verfassung den historischen Ahnen, deren Willen und Ziele die jeweiligen Verfassungshüter des *Supreme Court* zu ergünden suchen, wenn sie über kontroverse Fragen wie den *Pledge of Allegiance* debattieren.

In der Schweiz spielt das Bundesgericht keine vergleichbare Rolle. Gleichwohl hat es 1990 festgehalten, dass Kruzifixe in Klassenzimmern gegen die religiöse Neutralität an öffentlichen Schulen verstossen.<sup>56</sup> Aber katholische Kantone halten an den traditionellen Kruzifixen fest, und trotz der Bundesgerichtsentscheidung sind diese nicht Gegenstand eines *generellen* Verbots. Vielmehr müssen Freidenker das Grundrecht der Gewissensfreiheit im spezifischen Einzelfall – bei den Behörden oder vor Gericht – erkämpfen. In Luzern hat eine solche Entscheidung gegen Kruzifixe dazu geführt, dass konservative Gruppierungen Unterschriften für eine Petition sammelten, welche die Kruzifixe im Klassenzimmer bewahren will.<sup>57</sup> Das ist insofern bezeichnend für die Schweiz, als nicht – wie in den USA oder der BRD – juristische, sondern politische Verfahren und damit das Diktat der Mehrheit über die Rechtmässigkeit von individuellen oder kollektiven religiösen Förderungen oder die öffentliche Glaubenspraxis entscheiden. International weithin sichtbar wurde dies Ende 2009, als die Antiminarett-Initiative in einer Volksabstimmung angenommen wurde. Es ist noch offen und wird von einer Klage in einem konkreten Fall abhängen, ob und wie der Europäische Menschenrechtsgerichtshof auf diesen möglichen Verstoss gegen die Religionsfreiheit und die Europäische Menschenrechtskonvention reagieren wird. Vielleicht wird er die Rolle der neuen Bundesorgane von 1848 übernehmen, die gegenüber den kantonalen Mehrheitskonfessionen die Rechte der religiösen Minderheiten allmählich durchsetzten.

Als Wahrerin der christlichen Tradition des Landes geriert sich nun die Schweizerische Volkspartei – eine ursprünglich stramm reformierte Partei, die aber in den letzten Jahren das frühere katholisch-konservative Milieu aufgesogen hat. Sie steht damit für eine nunmehr überkonfessionelle, aber christliche Tradition in der Schweiz und rekurriert in ihrem nationalstaatlichen Geschichtsbild bezeichnenderweise wieder auf die vorreformatorische Blütezeit der streitbaren, gottesfürchtigen und unabhängigen Eidgenossen. In einer solchen Perspektive wird auch der liberale Bundesstaat von 1848 abgewertet: zu einem Ergebnis der konfessionellen und politischen Spaltung des Landes, nicht zu einem Moment des Aufbruchs und der Neu-

gestaltung. Das nationalkonservative Geschichtsbild bezieht sich stattdessen auf den imaginierten christlichen Konsens einer gleichsam vor- und aussergeschichtlichen Schweiz, die ausserhalb der Geschichte bleiben soll.

#### Literatur

- Cloud, Matthew W., «One nation, under God». Tolerable Acknowledgment of religion or unconstitutional cold war propaganda cloaked in American civil religion?, in: *Journal of Church and State*, 46 (2004), 311–340.
- Curry, Thomas J., *The First Freedoms. Church and State in America to the Passage of the First Amendment*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Dreisbach, Daniel L., *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, New York, New York University Press, 2002.
- Fleischacker, Sam, Justice over Charity: The Dangers of Faith-Based Poverty Initiatives, in: Maissen, Thomas/Oz-Salzberger, Fania (Hg.), *The Liberal–Republican Quandary in Israel, Europe, and the United States. Early Modern Thought Meets Current Affairs*, Brighton MA, Academic Studies Press, 2012.
- Gunn, T. Jeremy, Under God but Not the Scarf. The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and *Laïcité* in France, in: *Journal of Church and State*, 46 (2004), 7–24.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1991.
- Kölz, Alfred, *Quellenbuch zur neueren schweizerischen Verfassungsgeschichte*, Bd. 1: Vom Ende der alten Eidgenossenschaft bis 1848, Bern, Stämpfli, 1992.
- Kraus, Dieter, *Schweizerisches Staatskirchenrecht. Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1993.
- Kreis, Georg, *Der Mythos von 1291. Zur Entstehung des schweizerischen Nationalfeiertages*, Basel, Friedrich Reinhardt, 1991.
- Lambert, Frank, *The Founding Fathers and the Place of Religion in America*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- Lohmann, Friedrich, «Nation unter Gott»? Staat und Religion in den USA, in: Schweitzer, Friedrich, *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie*, 18.–22. September 2005 in Berlin (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft

56 Bundesgerichtsentscheid 116 Ia 252, zur Primarschule der Gemeinde Cadro.

57 <http://www.kruzifix-bleibt.ch> (10.10.2011).

- für Theologie, Bd. 29), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, 689–707.
- Maissen, Thomas, Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz. Ein historischer Überblick, in: Acklin Zimmermann, Beatrice (Hg.), Ist mit Religion ein Staat zu machen? Zu den Wechselbeziehungen von Religion und Politik, Zürich, TVZ, 2009, 13–28.
- Marchal, Guy P., Schweizer Gebrauchsgeschichte. Geschichtsbilder, Mythenbildung und nationale Identität, Basel, Schwabe, 2006.
- Murrin, John H., Religion and Politics in America from the First Settlements to the Civil War, in: Noll, Mark A. (Hg.), Religion and American Politics. From the Colonial Period to the 1980s, New York/Oxford, Oxford University Press, 1990, 19–43.
- Noll, Mark A., The Old Religion in a New World. The History of North American Christianity, Grand Rapids Mich., Eerdmans Publishing, 2002.
- Noll, Mark A., One Nation under God? Christian Faith and the Political Action in America, San Francisco, Harpercollins, 1988.
- Ræh, Niels, American State-Religion as State Mythology, in: Hvithamar, Annika/Warburg, Margit/Jacobsen, Brian (Hg.), Holy Nations and Global Identities. Civil Religion, Nationalism, and Globalisation (International Studies in Religion and Society, Bd.10), Leiden, Brill, 2009, 79–97.
- Rodes, Robert E. Jr., Christendom Without Establishment. A Brief Look at History, in: Constitutional Commentary, 25 (2008), 297–299.
- Santschi, Catherine, Schweizer Nationalfeste im Spiegel der Geschichte, Zürich, Chronos Verlag, 1991.
- Saurma, Adalbert, Schweizer Treu und Glaube. Gedanken über das Eidgenössische, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München, Ch. Kaiser, 1986, 121–146.
- Sieber-Lehmann, Claudius/Wilhelmi, Thomas, In Helvetios – Wider die Kuhschweizer. Fremd- und Feindbilder von den Schweizern in anti-eidgenössischen Texten aus der Zeit von 1386 bis 1532 (Schweizer Texte, Bd. 13), Bern/Stuttgart/Wien, Paul Haupt, 1998.
- Straughn, Jeremy Brooke/Feld, Scott L., America as a «Christian Nation»? Understanding Religious Boundaries of National Identity in the United States, in: Sociology of Religion 71 (2010), 280–306.
- Tocqueville, Alexis de, De la démocratie en Amérique, Paris, 1848.
- Tocqueville, Alexis de, Rapport sur «La démocratie en Suisse» de Cherbuliez (1848), in: ders., *Œuvres* Bd.1, Paris, Gallimard, 1991.
- West, John G., The Politics of Revelation and Reason. Religion and Civic Life in the New Nation, Manhattan, University Press of Kansas, 1996.

- Witte, John Jr., Facts and Fictions About the History of Separation of Church and State, in: Journal of Church and State, 48 (2006), 15–45.
- Witte, John Jr., One Public Religion, Many Private Religions. John Adams and the 1780 Massachusetts Constitution, in: Dreisbach, Daniel L./Hall, Mark D./Morrison, Jeffrey R. (Hg.), The Founders on God and Government, Lanham MD, Rowman & Littlefield, 2004, 23–52.
- Witte, John Jr./Nichols, Joel A., Religion and the American Constitutional Experiment, Boulder CO, Westview Press, 2011<sup>3</sup>.
- Wortman, Tunis, A Solemn Address to Christians and Patriots, in: Sandoz, Ellis (Hg.), Political Sermons of the American Founding Era, Bd. 2 (1789–1805), Indianapolis, Liberty Fund, 1998<sup>2</sup>.