

Skadi Krause

Tocqueville über die Rolle der Religion in der Demokratie

1. Einleitung

Tocquevilles Ausführungen über die Rolle der Religion sind oft Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen gewesen.¹ Nicht wenige haben dabei das enge Verhältnis von Religion und Politik in seinen Schriften als spezifisches Merkmal des amerikanischen Republikanismus herausgestellt. Demzufolge müsse eine Republik danach streben, »in einem positiven Sinn ethisch zu sein« und bei ihren Bürgern eine moralische »Verpflichtung hervorrufen«.² Aus dem Blick gerät bei einer solchen Lesart, die die mäßigende und integrierende Wirkung der Religion betont, dass diese bei Tocqueville nicht bezogen auf den Glauben oder die Wertmaßstäbe des Einzelnen erörtert wird. Vielmehr steht im Mittelpunkt von Tocquevilles Hauptwerk die Rolle der Religion im öffentlichen Leben der USA. Gerade darauf bezieht sich seine positive Bestimmung der Rolle der Kirchen in der Demokratie. Dies hat Alan S. Kahan mit seiner Monographie *Tocqueville, Religion, and Democracy. Checks and Balances for Democratic Souls* jüngst hervorgehoben.³ Hierin zeigt er, dass der Autor gerade die Kombination von religiöser und politischer Freiheit in den USA in den Mittelpunkt seiner Argumentation rückt. Um die politische Aussagekraft von Tocquevilles Ausführungen angemessen verstehen zu können, sollen ergänzend zu Kahans Analyse, die vor allem werkgeschichtlich angelegt ist, im Folgenden auf jene Debatten in den USA und Frankreich verwiesen werden, auf die Tocqueville mit seinen Schriften reagiert, denn

- 1 Vgl. Ralph Hancock, »The Uses and Hazards of Christianity in Tocqueville's Attempt to Save Democratic Souls« in: Ken Masugi (Hg.), *Interpreting Tocqueville's »Democracy in America«*, Savage 1991, S. 348-393; Doris Goldstein, *Trial of Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, New York 1975; Joshua Mitchell, *The Fragility of Freedom. Tocqueville on Religion, Democracy, and the American Future*, Chicago 1999; Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris 2003; Barbara Allen, *Tocqueville, Covenant and the Democratic Revolution. Harmonizing Earth with Heaven*, Lanham 2005; Oliver Hidalgo, *Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik*, Frankfurt a.M. 2006; ders., »America as Delusional Model. Tocqueville on Religion in the United States/American Studies 52/4 (2007), S. 561-578.
- 2 Robert N. Bellah, »Zivilreligion in Amerika« in: Heinz Kleger / Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986, S. 37, engl.: »Civil Religion in America« in: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96/1 (1967), S. 1-21; vgl. auch Sanford Kessler, *Tocqueville's Civil Religion. American Christianity and the Prospects for Freedom*, Albany 1994.
- 3 Alan S. Kahan, *Tocqueville, Religion, and Democracy. Checks and Balances for Democratic Souls*, Oxford 2015.

erst dadurch ist es möglich, die politische Stoßrichtung seiner Argumentation zu erkennen. Gezeigt werden soll, dass Tocqueville in den politischen Auseinandersetzungen mit seinen beiden Werken, *De la démocratie an Amérique* und *L'Ancien Régime et la Révolution*, eine besondere Stellung einnimmt, insofern die Parteien in Frankreich sich entweder für die Einheit von Kirche und Staat oder den Rückzug der Religionsgemeinschaften aus dem gesellschaftlichen Leben aussprechen. Tocqueville betont dagegen, dass die institutionelle Trennung von Kirche und Staat nicht zwangsläufig einen Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Leben zur Folge haben muss. Vielmehr eröffne die Trennung den Kirchen die Möglichkeit, sich jenseits der Politik im engeren Sinne ihren eigentlichen Aufgaben zu widmen und damit auch weiterhin eine wichtige gesellschaftliche Rolle zu spielen. Dafür dient ihm Amerika als Beispiel. Hier lernt Tocqueville ein öffentliches Engagement religiöser Gruppen für gesellschaftliche Belange kennen, das von einem Verständnis der sozialen Verantwortung der Gläubigen getragen ist und gleichzeitig die institutionelle Trennung von Kirche und Staat betont. Zudem erkennt Tocqueville in den USA, dass religiöse Überzeugungen eine wichtige Quelle des Protestes und Widerstandes gegen die öffentliche Meinung sein können, die Tocqueville hinsichtlich ihrer grenzenlosen Macht immer auch kritisch betrachtet.⁴ Das lässt in ihm die Überzeugung reifen, dass religiöse Gemeinschaften eine für die Demokratie stabilisierende Wirkung haben können, aber nicht weil Religion oder Religionen konstitutiv für die Demokratie sind, sondern weil Religionsgemeinschaften ihren Mitgliedern Handlungs- und Erfahrungsräume zur Verfügung stellen, die er wiederum als konstruktiv für die Gemeinschaft beschreibt. Um dies zu zeigen, werden im ersten Abschnitt Tocquevilles Erfahrungen in den USA nachgezeichnet. In einem zweiten Abschnitt möchte ich die Debatten in Frankreich während der Restauration und Julimonarchie darstellen, auf die Tocqueville reagiert, bevor ich in einem dritten Abschnitt Tocquevilles politischen Ansatz erläutere.

2. Das religiöse Leben in den USA

Der Einfluss der Religion im öffentlichen Leben der USA ist für Tocqueville, wie für alle anderen europäischen Beobachter der Zeit,⁵ unübersehbar. Beeindruckt ist er vor

4 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, Eduardo Nolla (Hg.), übersetzt aus dem Französischen von James T. Schleifer, zweisprachige französisch-englische Ausgabe, 4 Bde., Indianapolis 2010, Bd. 2, S. 402-426.

5 Dazu gehören solche Standardwerke wie *Domestic Manners of the Americans* von Frances Trollope (2 Bde., London 1832), Thomas Hamiltons *Men and Manners in America* (2 Bde., Edinburgh 1833), Isaac Fidlers *Observations on Professions, Literature, Manners, and Emigration, in the United States and Canada. Made During a Residence There in 1832* (London 1833), Frederick Marryats *A Diary in America. With Remarks on its Institutions* (Philadelphia 1839) und Charles Dickens *American Notes* (New York 1842). Siehe auch Michel Chevalier, *Lettres sur l'Amérique du Nord. Avec une carte des États-Unis d'Amérique*, 2 Bde., Paris 1838; Victor Jacquemont, *Correspondance de Victor Jacquemont avec sa famille et plusieurs de ses amis pendant son voyage dans l'Inde*, Brüssel 1836; Harriet Martineau, *Society in America*, 3 Bde., Paris 1837.

allem von der Vielfalt der christlichen Konfessionen. Dass Tocqueville in *De la démocratie en Amérique* jedoch die Katholiken zu einer der bedeutendsten Religionsgemeinschaft in Amerika macht, hängt zum einen damit zusammen, dass er ihr Erstarken, vor allem durch die wachsenden Einwandererströme aus Irland, Deutschland und Südeuropa, antizipiert, und zum anderen seine Leserschaft in Frankreich vor Augen hat, die sich mit dem Katholizismus identifiziert und der er versichert, dass es sogar Konvertiten zum Katholizismus in den USA gebe.⁶ In Anbetracht dessen verzichtet er auf die Schilderungen der religiösen Praxis von Methodisten und evangelikalen Protestanten, wie sie sich in seinen Briefen finden,⁷ und auch das *Second Great Awakening*⁸ wird von ihm nicht erwähnt, obwohl er durch seine Gesprächspartner darüber mehr weiß, als er beschließt preiszugeben. Es ist davon auszugehen, dass eine längere Darstellung des amerikanischen evangelikalen Protestantismus und seiner Weiterentwicklung ihm weder notwendig noch sinnvoll erscheint, muss sie im katholischen Frankreich doch auf Ablehnung stoßen.⁹ Nichtsdestotrotz besucht Tocqueville, wie sein Reisetagebuch verrät, Gottesdienste der Quäker, Shaker und Methodisten und diskutiert auch mit Gesprächspartnern über die neue Erweckungsbewegung. Durch seine Gefängnisstudien verbringt er zudem einige Zeit in Auburn, New York, wo Charles G. Finney, einer der Väter der modernen Erweckungsbewegung predigt. Über eine Begegnung mit ihm lässt sich allerdings nur spekulieren.¹⁰ Nichtsdestotrotz kommt er in Michigan und Ohio mit methodistischen Wanderpredigern in Berührung.¹¹ So hält er in seinen Reisetagebüchern fest, dass »die Sekte der Methodisten im ganzen Tal des Mississippi und des Ohio«¹² anzutreffen sei und vor allem bei den Neusiedlern großen Anklang finde. Und auch eine Unterhaltung mit dem führenden Prediger der Unitaristen, William Ellery Channing, zeichnet er in seinem Tagebuch auf.

6 Zur Entwicklung des Katholizismus in den USA siehe Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 2, S. 468-472.

7 Bedeutsamer als der Wegfall der Schilderung der Unitarier in *De la démocratie en Amérique* ist das Schweigen Tocquevilles zu den Methodisten, denn sie bilden die größte protestantischen Religionsgemeinschaft in den USA mit mehr als 550 000 Mitgliedern im Jahre 1834, und sind sowohl einflussreich in den Nordstaaten als auch im amerikanischen Westen und Süden. In seinem Entwurf für *De la démocratie en Amérique* waren sie allerdings enthalten. Siehe Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 2, S. 478p. Vgl. auch Gustave de Beaumont, *Marie, ou L'esclavage aux Etats-Unis. Tableau de mœurs américaines*, 2 Bde., Paris 1835, Bd. 2, S. 39-40; ders., *Lettres d'Amérique, 1831-1832*, Paris 1973.

8 Das *Second Great Awakening* ist eine religiöse Erweckungsbewegung in den USA, die hauptsächlich von Baptisten und Methodisten angeführt wird. Die Bewegung beginnt um 1790 und hat in den 1820er Jahren ihren Höhepunkt.

9 Eine Schilderung wäre ihm ohne Zweifel als Bewunderung der amerikanischen Vulgarität zur Last gelegt worden. Vgl. Athanase Cracheval-Clarigny, »La Société américaine et les écrivains américains« in: *Revue des Deux Mondes* 4 (1849), S. 653-683 (677-678).

10 Vgl. Kahan, *Tocqueville, Religion, and Democracy. Checks and Balances for Democratic Souls*, aaO. (FN 3), S. 131-141.

11 Vgl. Alexis de Tocqueville, *Voyages en Sicile et aux États-Unis. Œuvres complètes*, Bd. V/1, Jacob P. Mayer / André Jardin (Hg.), Paris 1957, S. 130-131.

12 Tocqueville, *Voyages en Sicile et aux États-Unis*, aaO. (FN 11), S. 130-131.

Die neuen Religionsgemeinschaften verändern, wie Tocqueville feststellen muss, das religiöse Leben nachhaltig. Dabei sind sie selbst Ausdruck einer gesellschaftlichen Veränderung. Das Misstrauen gegenüber Rang und Privilegien in der Gesellschaft, dass die Demokratisierung des politischen und gesellschaftlichen Lebens nach der amerikanischen Revolution bestimmt, beeinflusst auch das Selbstverständnis der Gläubigen. Vieleorts kommt es zu einer Revolte gegenüber religiösen Traditionen und hierarchischen Strukturen in der Kirchenleitung.¹³ Der Argwohn der Bevölkerung gegenüber einer dominierenden Staatskirche spielt dabei ebenso eine Rolle wie die Bereitschaft vieler Gläubiger, traditionelle hierarchische Kirchenstrukturen durch transparente und egalitäre Strukturen zu ersetzen. Am weitesten gehen dabei die protestantischen Kirchen und Glaubensgemeinschaften, vor allem die Methodisten. Paritätisch aus Geistlichen und Laien zusammengesetzte regionale und lokale Konferenzen ergänzen seit Ende des 18. Jahrhunderts die oberste Kirchenleitung.¹⁴ Wichtige Führungsaufgaben übernehmen jetzt Laienprediger, die auch als *Circuit Riders* für den schnellen Anstieg der Mitgliederzahlen sorgen, denn sie ziehen selbst in die entlegensten Regionen des Landes, um neue Anhänger zu gewinnen.¹⁵

Über den neuen gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Diskurs geben noch heute zahlreiche Schriften und Predigten amerikanischer Geistlicher und Laien Auskunft. So schreibt Elias Smith, der 1808 mit *The Herald of Gospel Liberty* die erste religiöse Zeitschrift in den USA gründet, dass die Amerikaner »nur zur Hälfte Republikaner« seien, solange sie sich in Fragen der Religion »einem Katechismus« und »abergläubischen Priestern« unterwerfen.¹⁶ Noch deutlicher wird dieses Verständnis bei James O’Kelly, Mitbegründer der Republican Methodist Church, der sich darüber beklagt, dass methodistische Prediger nicht vom Bischof anerkannt werden: »O Gott! Sind wir nicht alle Amerikaner!« Haben nicht »unsere Väter ihr Blut vergossen«, um ihre Söhne »vom britischen Joch« zu befreien und »uns vor kirchlicher Unterdrückung« zu be-

13 Siehe Willi Paul Adams, *The First American Constitutions. Republican Ideology and the Making of the State Constitutions in the Revolutionary Era*, Chapel Hill 1980, S. 99-117; Gordon S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, New York 1992, S. 96, 106, 229-230.

14 Roger Finke / Rodney Stark, »How the Upstart Sects Won America, 1776-1850« in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 28/1 (1989), S. 27-44 (31).

15 Sind die Methodisten im Jahre 1776 eine winzige Religionsgesellschaft, mit einem Anteil von 2,5 Prozent an der religiösen Bevölkerung, gelingt ihnen bis 1850 der Aufstieg zur größten Konfession des Landes. Bei Ausbruch des Bürgerkrieges im Jahre 1861 gibt es fast 20 000 methodistische Kirchen mit mehr als 1,7 Millionen Mitgliedern. Vgl. Christopher Adamson, »God’s Continent Divided. Politics and Religion in Upper Canada and the Northern and Western United States, 1775 to 1841« in: *Comparative Studies in Society and History* 36/3 (1994), S. 417-446; Mark A. Noll, »Christian America« and »Christian Canada« in: Sheridan Gilley / Brian Stanley (Hg.), *The Cambridge History of Christianity, Bd. 8: World Christianities c. 1815-c. 1914*, Cambridge 2006, S. 359-380 (361).

16 Zitiert nach Nathan O. Hatch, »The Christian Movement and the Demand for a Theology of the People« in: *Journal of American History* 67 (1980), S. 545-567 (548); Russell E. Richey, »The Four Languages of Early American Methodism« in: *Methodist History* 28 (1990), S. 155-171 (160).

wahren?¹⁷ Dabei stehen nicht zuletzt die Hierarchien innerhalb der Kirchen in der Kritik. Beanstandet wird, dass es »unter der vernünftigsten und humansten Regierung der Welt« innerhalb der Kirche eine »absolute Regierung« gebe,¹⁸ die ein gleiches Mitspracherecht für alle Mitglieder einer Gemeinde untergrabe.¹⁹

Gleichzeitig kommt es zu Bemühungen, konfessionelle Unterschiede zu überwinden.²⁰ Dabei spielt die Bereitschaft der Gläubigen, die Religion weiterhin als moralische Instanz anzuerkennen, und die klare Trennung von Kirche und Staat eine wesentliche Rolle. So schreibt John Stanford, Baptistenprediger und Kaplan in den strafrechtlichen Institutionen von New York City, in einem Brief an den Gouverneur von New Jersey, Joseph Bloomfield, 1807: »Sie müssen wissen, guter Herr, ich bin gefestigt in meinem Berufe [...], aber in meinen öffentlichen Arbeiten bin ich für alle Religionsgemeinschaften ohne Unterschied offen. [...] [I]n diesem Sinne bin ich wirklich republikanisch zu nennen.«²¹ Ökumene wird, neben der Ablehnung eines professionell ausgebildeten Klerus, assoziierter Kirchenpolitik und starrer theologischer Lehrgebäude, zu einem wesentlichen Merkmal des neuen religiösen Selbstverständnisses.²² Dies unterstreicht auch Robert Baird in seinem Bericht *State and Prospects of Religion in America* (1855): »In unserem Amerika, wo wir keine dominierende Kirche haben, keine Kirche, die durch den Staat begünstigt wird, und alle gleichgestellt sind«, haben »wir durch glückliche Erfahrung« gelernt, »einander zu schätzen«. »Das, davon bin ich überzeugt, ist die Sprache eines jeden Christen in Amerika, sei er Angehöriger der Episkopalkirche, Presbyterianer, Baptist, Kongregationalist, Methodist oder Lutheraner. Sie kennen den Nutzen des brüderlichen Gefühls und des freundlichen Beisammenseins. In der Tat ist dies unser glücklicher Zustand [...]. Egal, ob wir eine Kirche bilden oder nicht, uns durchdringt der Geist eines Evangelischen Bündnisses.«²³ Dies entspricht auch der Überzeugung Finneys, der betont, dass es »es keinen Segen in der Religion gebe, solange der Geist der Kontroverse vorherrscht«²⁴.

Wie die Aufzeichnungen von Tocqueville während seiner Amerikareise deutlich machen, ist dieses neue Religionsverständnis für ihn zunächst schwer zu begreifen. Immer

17 Dee E. Andrews, *The Methodists and Revolutionary America, 1760-1800. The Shaping of an Evangelical Culture*, Princeton 2002, S. 196ff.

18 Zitiert nach Patrick W. Carey, »Republicanism within American Catholicism, 1785-1860« in: *Journal of the Early Republic* 3 (1983), S. 413-437 (423, 427).

19 Vgl. Carey, »Republicanism within American Catholicism, 1785-1860«, aaO. (FN 18), S. 423, 427.

20 Adamson, »God's Continent Divided. Politics and Religion in Upper Canada and the Northern and Western United States, 1775 to 1841«, aaO. (FN 15), S. 417-446.

21 Charles G. Sommers, *Memoir of the Rev. John Stanford, D.D. Late Chaplain to the Humane and Criminal Institutions in the City Of New-York*, New York 1835, S. 108.

22 Randolph A. Roth, *The Democratic Dilemma. Religion, Reform and Social Order in the Connecticut River Valley of Vermont, 1791-1850*, New York 1987, S. 62; Adamson, »God's Continent Divided. Politics and Religion in Upper Canada and the Northern and Western United States, 1775 to 1841«, aaO. (FN 15), S. 417-446.

23 Robert Baird, *State and Prospects of Religion in America. Being a Report Made at the Conference of the Evangelical Alliance, in Paris, August 25th 1855*, New York 1856, S. 54-55.

24 Charles G. Finney, *Lectures on Revivals of Religion*, 2. Aufl., New York 1835, S. 22.

wieder fragt er seine Gesprächspartner, ob der religiöse Glauben in Amerika rückläufig sei, denn nur so kann er sich die große Toleranz gegenüber den Glaubensgemeinschaften erklären. In einem Gespräch mit dem ehemaligen Präsidenten John Quincy Adams bestätigt dieser ihm zwar, dass in Bezug auf das Amerika von 1730 der religiöse Glaube zurückgegangen sei, aber er macht auch deutlich, dass die Religionen im Jahre 1831 viel stärker seien als zur Zeit der amerikanischen Revolution.²⁵ Adams hat dabei aber nicht nur die Religiosität der Amerikaner im Auge. Worauf er Tocqueville verweist, ist das starke soziale Engagement der Kirchen, die eine wesentliche Rolle im Kampf gegen Sklaverei, Analphabetismus, Trunksucht und Kriminalität spielen.²⁶

Tocqueville nimmt den Hinweis Adams in *De la démocratie en Amérique* auf, indem er das enorme soziale Engagement der Kirchen in den Mittelpunkt seiner Darstellung rückt. Was er erörtert sind jene Erfahrungsräume von Gemeinschaft und Freiheit, die Gemeinden und Vereine ihren Mitgliedern bieten. Im Gegensatz zu vielen anderen Amerikareisenden der Zeit, die lediglich betonen, dass sie Amerikaner ebenso gläubig seien wie die Europäer, geht es Tocqueville folglich auch nicht um das religiöse Leben als solches, sondern um die Erfahrung von Gemeinschaft und sozialem Handeln. Selbst wenn Quäker, Unitarier, Anglikaner, Presbyterianer und calvinistische Congregationalisten im Gegensatz zu politischen Vereinen ihre Aufgabe vor allem darin sehen, einzelne Seelen zu retten, so prägt ihr soziales Engagement doch die Erfahrungswelt ihrer Anhänger. Zudem stärkt ihre Arbeit den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft, denn zu ihrer Klientel gehören nicht selten die Ärmsten der Armen: Kriminelle, alleinstehende Frauen, Waisen, entlaufene Sklaven und Trinker, um deren soziale Eingliederung sie sich bemühen. Groß ist vor allem das Engagement der Geistlichen in den Gefängnissen, wo sie nicht selten als Gefängnisseelsorger arbeiten. Durch seine Arbeit an *Du système pénitentiaire aux États-Unis, et de son application en France* lernt Tocqueville viele von ihnen kennen.²⁷ Positiv bewertet er in dieser Arbeit die große Bereitschaft der Kirchen, mit anderen zivilgesellschaftlich engagierten Vereinen zusammenzuarbeiten. Dazu zählen nicht zuletzt solche Organisationen, die selbst wiederum aus einem christlichen Engagement entstanden sind, wie die American Board of Commissioners (gegründet 1810), die American Bible Society (1816), die American Sunday School Union (1824) und die American Anti-Slavery Society (1833).²⁸ In der Missionsarbeit von unzähligen Baptisten, Methodisten und calvinistischen Predigern hebt Toc-

25 Reisetagebucheintrag Tocquevilles vom 1. Oktober 1831, Unterhaltung mit John Quincy Adams, in: Alexis de Tocqueville, *Mélanges. Fragments historiques et notes sur l'Ancien Régime, la Révolution et l'Empire, voyages, pensées entièrement inédits, Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, Mme de Tocqueville und Gustave de Beaumont (Hg.), Bd. 8, Paris 1865, S. 276-280 (278).

26 Reisetagebucheintrag Tocquevilles vom 22. Juli 1831, in: Olivier Zunz (Hg.), *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America. Their Friendship and their Travels*, übersetzt von Arthur Goldhammer, Charlottesville 2010, S. 295-296 (296).

27 Vgl. auch Sommers, *Memoir of the Rev. John Stanford, D.D. Late Chaplain to the Humane and Criminal Institutions in the City Of New-York*, aaO. (FN 21), S. 196, 240.

28 Befeuert werden sie aber auch von religiösen Führern, die die Gläubigen dazu auffordern, sich nicht aus der Politik zurückzuziehen, denn, so Lyman Beecher, »Intelligenz und Tugend

queville den Wunsch hervor, das Zusammenleben und die Lebensbedingungen der Gläubigen im Hier und Jetzt zu verbessern und nicht nur auf ein Jenseits hinzuarbeiten. Auch wenn sie dabei nicht die Absicht haben, politischen Einfluss zu nehmen, tragen sie durch ihrer Arbeit, die vor allem darin besteht, Menschen zusammenzubringen, dazu bei, ein soziales Bewusstsein zu stärken.²⁹

All dies ist für Tocqueville jedoch nur möglich durch die klare institutionelle Trennung von Kirche und Staat.³⁰ In New England erlebt er, dass die Geistlichen per Gesetz vom Amt ausgeschlossen werden.³¹ Viele Geistliche unterstützen diese Trennung, wie Tocqueville in *De la démocratie en Amérique* bemerkt: »Als ich schließlich herausfand, was der Geist des Klerus war, bemerkte ich, dass die meisten seiner Mitglieder sich von der Macht freiwillig zu entfernen schienen, und eine Art von Berufsstolz darin sahen.«³² Denn darin liege für sie die Stärke der Kirchen, die sich vollkommen unabhängig von staatlicher Unterstützung und Bevormundung ihren eigenen Aufgabenfeldern widmen können. »Ich fürchte mich nicht zu behaupten«, schreibt Tocqueville, dass »ich bei meinem Besuch in Amerika nicht einen einzigen Mann getroffen habe, Priester oder Laie, der in diesem Punkt nicht dieselbe Meinung vertrat.«³³ Die Trennung von Kirche und Staat bedeute jedoch nicht, dass sich die Kirchen aus dem sozialen Leben zurückziehen müssen. Ganz im Gegenteil. In seiner Beschreibung sind es Freiheitsrechte, die in den USA den Bürgern die freie Ausübung ihrer Religion ermöglichen, und es ist die Gemeinschaftspraxis der Kirchen sowie das soziale Engagement der Vereine, die wiederum für ein komplexes Verständnis der politischen Freiheitsrechte sorgen.³⁴ Immer wieder betont er deshalb, dass der Zustand der Religion den Amerikanern dabei helfe, ihre republikanischen Institutionen aufrechtzuerhalten. Er weiß, dass eine solche Äußerung provozierend gegenüber seinen französischen Lesern

sind die Säulen der republikanischen Institutionen«, und »die moralische Macht der religiösen Institutionen sind unverzichtbar, um diese Intelligenz und Tugend zu produzieren«. Lyman Beecher, *Six Sermons on the Nature, Occasions, Signs, Evils, and Remedy of Intemperance*, New York 1827, S. 56.

- 29 Vgl. Nathan Bangs, *A History of the Methodist Episcopal Church*, 4 Bde., New York 1838, Bd. 1, S. 46.
- 30 Beides sieht er in Frankreich nicht gewährleistet, denn die Hauptamtlichen der Kirchen sind Angestellte des Staates, die zudem über ihre politischen Ämter direkten Einfluss auf politische Entscheidungen ausüben. In der Restauration waren die Bischöfe sogar automatisch Mitglieder des Oberhauses und viele Mitglieder des Klerus waren Abgeordnete im Unterhaus.
- 31 In *De la démocratie en Amérique* verweist Tocqueville darauf, dass seit 1831 sieben amerikanische Staatsverfassungen den Mitgliedern des Klerus die Bekleidung öffentlicher Ämter untersagen. Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 2, S. 481 Fn. 5.
- 32 Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 2, S. 481.
- 33 Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 2, S. 480.
- 34 Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 2, S. 467.

ist. »Ich bewundere«, heißt es in *De la démocratie en Amérique*, den »religiösen Geist in Amerika [...]. Der Despotismus kommt ohne Glauben aus, die Freiheit nicht.«³⁵

3. Der Kampf um die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich

Um Tocquevilles Argumentation in *De la démocratie en Amérique* zu verstehen, reicht es nicht aus, sich allein den amerikanischen Kontext anzusehen. Man muss auch die französischen zeitgenössischen Debatten im Auge behalten, auf die sein Werk letztendlich bezogen ist. Während evangelikale Christen in den USA die Gesellschaft durch freiwillige Hilfe verbessern wollen, geht man in Tocquevilles Heimatland davon aus, dass diese Aufgabe allein dem Staat zukomme. Diese Vorstellung bedroht jedoch gleichsam die grundlegenden Voraussetzungen eines kirchlichen Loyalismus, müssen sich die Kirchen in ihrer Arbeit doch beständig als Instrumente der Regierung betrachten. Dazu kommt, dass die Französische Revolution die mythische Vision eines »Kultkampfes« zwischen einem katholisch geprägten Frankreich und einem laizistischen Staat hinterlassen hat, welcher die politischen Debatten fast das ganze 19. Jahrhundert bestimmt. Allerdings ist durch die enge Verbindung von Monarchie und katholischer Kirche bereits vor der Französischen Revolution eine kirchenkritische bis -feindliche Strömung entstanden. Dafür steht u.a. Voltaires berühmtes *Écrasez l'infâme*, der den Gottesglauben in den ungebildeten Bevölkerungsschichten zwar für unentbehrlich hält, sich aber gezielt gegen eine Amtskirche und kirchliche Privilegien richtet.³⁶ Während der Revolution zielen die Bemühungen zunächst darauf, die kirchlichen Standesprivilegien zu beseitigen. In den Jahren 1793 und 1794 kommt es jedoch zu einer regelrechten Welle der Entchristianisierung.³⁷ Dabei geht es nicht nur um die Abschaffung der kirchlichen Privilegien, sondern auch um die Errichtung einer der Verfassung verpflichteten Nationalkirche und schließlich um die Aufhebung der katholischen Religion durch national-revolutionäre Ersatzkulte.³⁸ Die vom Nationalkonvent angestrebte vollständige Trennung von Kirche und Staat (Gesetz vom 18. September 1794) kann jedoch nicht umgesetzt werden. Napoleon beendet schließlich den Kampf des revolutionären Frankreichs gegen die Kirche mit dem Konkordat von 1801, mit dem der Ka-

35 Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 2, S. 477-478.

36 In den 1760ern signierte Voltaire seine Briefe mit »écrasez l'infâme«, auch abgekürzt zu »Ecrainf«. Siehe L. Paillet de Warcy, *Histoire de la vie et des ouvrages de Voltaire. Suivie des jugements qu'ont portés de cet homme célèbre divers auteurs estimés*, 2 Bde., Paris 1824, Bd. 1, S. 175.

37 Mona Ozouf, »Dechristianisierung« in: François Furet / dies., *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1996, Bd. 1, S. 27-48.

38 Während die Gruppierung um Jacques-René Hébert dabei nicht nur eine antiklerikale, sondern generell eine antireligiöse Stoßrichtung verfolgte und einen Kult der Vernunft installieren wollte, versuchte Robespierre, obgleich ein entschiedener Gegner der katholischen Kirche, immer noch die Religion für politische Zwecke zu instrumentalisieren. Vgl. Jacques-René Hébert, *Den Papst an die Laterne, die Pfaffen in die Klapse! Schriften zu Kirche und Religion 1790-1794*, übersetzt und erläutert von Peter Priskil, Freiburg 2003.

tholizismus als Religion der Mehrheit anerkannt wird und die Geistlichen zu Angestellten des Staates werden.³⁹

Die Erfahrungen der Revolutionszeit hinterlassen einen tiefen Gegensatz zwischen katholischer Kirche einerseits, die sich die Wiederherstellung der Monarchie auf ihre Fahnen schreibt, und den Anhängern der Republik andererseits.⁴⁰ Dieser Gegensatz verschärft sich noch, als Ludwig XVIII. gleich nach seiner Thronbesteigung im Jahre 1814 den Katholizismus wieder zur Staatsreligion erhebt  eine Politik, die auch sein Bruder und Nachfolger Karl X. fortsetzt. Der Verweis auf die »göttliche Vorsehung«, welche die Bourbonen auf den französischen Thron zurückgerufen habe, eröffnet die Präambel der Charte von 1814.⁴¹ Die Wiederherstellung des Bündnisses zwischen dem Thron des »allerchristlichen Königs«⁴² und der katholischen Kirche geht einher mit einer Stärkung der sozialen Stellung der katholischen Kirche.⁴³ Diese kann vor allem ihre Einflussmöglichkeiten in der Bildungspolitik ausbauen. 1814 wird die Gründung weiterführender Schulen in kirchlicher Trägerschaft per Gesetz genehmigt.⁴⁴ 1822 wird das kirchliche Universitätsmonopol wiederhergestellt. Damit kontrolliert die katholische Kirche von der Grundschulbildung bis zur Universität alle Lehrpläne. Ihre Stellung verteidigt die katholische Kirche bald mit einem »unveräußerlichen Recht der Kirche in Bildung und Erziehung«⁴⁵. Zwangsläufig wird daher, sobald die Hegemonie der Kirche im Bereich der Bildung in Frage gestellt wird, dieser Angriff als Verleumündung der christlichen Grundwerte der Gesellschaft und insbesondere des Führungsanspruchs der katholischen Kirche gedeutet. Einen Höhepunkt in diesen Auseinandersetzungen stellt 1825 die Einführung eines Gesetzes dar, das das Verbrechen der Blasphemie unter Todesstrafe stellt.

39 Inhaltlich wird in dem Konkordat zu Fragen der Religion keine Stellung genommen. Auch der während der Revolution erfolgte Verkauf der Kirchengüter wird nicht rückgängig gemacht. Siehe Gérard Cholvy, *Christianisme et société en France au XIXe siècle*, Paris 2001, S. 22–26.

40 Vgl. Sarah Ann Curtis, *Educating the Faithful. Religion, Schooling, and Society in Nineteenth-Century France*, DeKalb 2000; Caroline C. Ford, *Divided Houses. Religion and Gender in Modern France*, Ithaca 2005; Jean-Paul Cahn / Hartmut Kaelble, *Religion und Laizität in Frankreich und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert / Religions et laïcité en France et en Allemagne aux 19^e et 20^e siècles*, Stuttgart 2008; Daniel Mollenhauer, »Symbolkämpfe um die Nation. Katholiken und Laizisten in Frankreich (1871–1914)« in: Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2004, S. 202–230.

41 Vgl. Jacques-Olivier Boudon, *Religion et politique en France depuis 1789*, Paris 2007, S. 43–52; Jean-Louis Ormières, *Politique et religion en France*, Brüssel 2002, S. 47–93.

42 So die Bezeichnung Ludwigs XVIII. im zweiten Vertrag von Paris und im Konkordat-Entwurf von 1817.

43 Um 1830 gibt es bereits wieder 40 600 katholische Priester. Spektakulär sind auch die Zahlen bei den religiösen Orden, insbesondere den weiblichen Ordensgemeinschaften. Zwischen 1800 und 1880 gründen sich fast 400 Orden neu und rund 200 000 Frauen legen ihr Ordensgelübde ab. Boudon, *Religion et politique en France depuis 1789*, aaO. (FN 41), S. 43–52.

44 Vgl. Jean-Michel Leniaud, »L’organisation de l’administration des cultes (1801–1911)« in: Jean Gaudemet (Hg.), *Administration et église. Du concordat à la séparation de l’église et de l’État*, Genf 1987, S. 17–46.

45 Christian Nique, *Comment l’école devint une affaire d’État, 1815–1840*, Paris 1990, S. 49.

Vor allem dieses Gesetz führt dazu, dass unter Protestanten und Liberalen die katholische Kirche zum Inbegriff einer reaktionären Politik wird. Neu gegründete Journale wie *Revue protestante* und *Archives du christianisme* betrachten den politischen Katholizismus als Feind einer liberalen Gesellschaft, zumal er Teil der restaurativen Bewegung ist.⁴⁶ Die Konservativen und Ultras werfen den doktrinären und linksliberalen Abgeordneten dagegen vor, offen deistische Positionen zu vertreten und das Christentum jeglichen rechtlichen Schutzes berauben zu wollen.⁴⁷ Sie verteidigen die »christliche Religion« als »grundlegendes Gesetz des Verstandes und des Herzens«.⁴⁸ In den parlamentarischen Auseinandersetzungen der Restauration wird Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald zu ihrem beredten Wortführer. Aus einem theokratisch-autoritären Gesellschaftskonzept heraus betont er die Einheit von Staat, Religion und Gesellschaft. Die Idee einer religiösen Innerlichkeit, wie Chateaubriand sie vertritt,⁴⁹ lehnt er dagegen entschieden ab: »Die Religion ist nicht nur eine Frage des Glaubens oder der Inspiration, sondern eine öffentlichen Handelns und eine politische Institution.«⁵⁰ Als Teil des öffentlichen Lebens habe die Religion nicht nur Anspruch auf den besonderen Schutz der Gesetze, sie müsse auch Teil des Staates sein, insofern sie die politische Bindung zwischen Volk und Monarchen absichere.⁵¹

Gegen eine solche Haltung opponieren die Liberalen.⁵² Niemand hat ihre Position besser beschrieben als Benjamin Constant. Dieser greift die geistige Autorität, wie sie von kirchlicher Seite propagiert wird, scharf an. Er warnt vor einer »organisierten Tyrannie«, um das zu beenden, was man als spirituelle Rekonstitution der Gesellschaft ansieht.⁵³ Vor allem aber erklärt er, dass der Eigenwert der Religion nicht in der Absi-

46 Die Liberalen verwerfen allerdings die rein utilitaristische Indienstnahme der Religion, wie sie Napoléon praktiziert hat. Vgl. Rede von Benjamin Constant am 14. April 1813, in: *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises. Deuxième série (1800 à 1860)*, Bde. 12-64, Paris 1868-1887, Bd. 24, S. 626-628.

47 Rede von Louis-Jacques-Maurice de Bonald am 17. April 1819, in: *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, aaO. (FN 46), Bd. 23, S. 687.

48 Abbé Barrande de Briges, »De la liberté des cultes selon la charte, avec quelques réflexions sur la doctrine de M. de Pradt, et sur les bienfaits du christianisme«, in: *Le Conservateur*, Bd. 3 (1819), S. 337-345 (345).

49 François-René de Chateaubriand, *Erinnerungen. Mémoires d'outre-tombe*, Sigrid von Massenbach (Hg.), München 1968, frz.: *Mémoires d'outre-tombe, Œuvres complètes de Chateaubriand*, 12 Bde., Paris 1849; siehe James F. McMillan, »Catholic Christianity in France from the Restoration to the Separation of Church and State, 1815-1905« in: Sheridan Gilley / Brian Stanley (Hg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 8: *World Christianities c. 1815-c. 1914*, Cambridge 2006, S. 215-232 (219).

50 Rede von Louis-Jacques-Maurice de Bonald am 17. April 1819, in: *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, aaO. (FN 46), Bd. 23, S. 686.

51 Vgl. Rede von Chabbon de Solilhac am 17. April 1819, in: *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, aaO. (FN 46), Bd. 23, S. 668.

52 François Guizot, »Le réveil chrétien en France au XIXe siècle« in: ders. (Hg.), *Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne*, Paris 1866.

53 Benjamin Constant, *Recueil d'articles, 1829-1830*, texte établi, introduit, annoté et commenté par Éphraïm Harpaz, Paris 1992, S. 345.

cherung von staatlicher Macht beruhe.⁵⁴ Ihr eigentlicher Kern, so Constant, liege in der Vitalität der Gemeinden und nicht in ihren Dogmen.⁵⁵

Die Julimonarchie von 1830, die Ultras und Konservative schwer trifft, löst jedoch das Problem der Trennung von Kirche und Staat nicht. Zwar können durch die Volks-schulen (loi Guizot, 1833) nun auch protestantische Geistliche als Grundschullehrer tätig werden, aber der starke Einfluss der katholischen Kirche wird kaum gebrochen. Infolgedessen bleibt der Konflikt zwischen liberalen und konservativen Kräften bestehen. François Guizot, der in dieser Zeit wie kein anderer die politischen Debatten bestimmt, fasst seine Positionen 1838 in zwei Texten zusammen, die er, befreit von seinen ministeriellen Aufgaben, in der *Revue des Deux Mondes* publiziert. Der erste, *De la religion dans les sociétés modernes*, geht von der Vorstellung aus, dass Glaube und Religionen auch weiterhin ein wichtiger Bestandteil des menschlichen Zusammenlebens sein werden. Religiöse Überzeugungen stehen für Antworten auf die grundlegenden Probleme der menschlichen Natur. »Dies ist ihr erster und großer Zweck, sogar größer als die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung.«⁵⁶ Allein aus diesem Grund sei eine ernsthafte und aufrichtige Achtung von ihnen notwendig, denn sie tragen dazu bei, dass der Mensch einen moralischen Halt finde. Eine Politik, die dafür blind sei, sei »eine sinnlose Politik, die die Menschen nicht kennt, und sie nicht zu führen weiß [...]«⁵⁷. Dennoch spricht sich Guizot für eine klare Trennung von Staat und Kirche aus. Davon zeugt sein zweites Essay *Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France*. »Ich bin der Meinung«, beginnt er den Text, »dass in der neuen Gesellschaft, im Frankreich der Charta, Katholizismus, Protestantismus und die Philosophie friedlich zusammen existieren können«, und dies »nicht nur in materieller Hinsicht, sondern auch in moralischer, nicht nur unter Zwang, sondern freiwillig, ohne sich auf-

54 »[S]o ist der Mensch darum auch noch nicht religiöser, weil man ihm sagt, dass die Religion Nutzen schafft, denn man glaubt nicht an einen Zweck; endlich dient der Nutzen der Religion denen, welche herrschen, zum Vorwande, um den Gewissen derer, welche beherrscht werden, Gewalt anzuthun, der Gestalt, daß man ungläubigen Völkern mit einem Federzuge verfolgende Herren giebt.« Benjamin Constant, *Die Religion, nach ihrer Quelle, ihren Gestalten und ihren Entwickelungen*, dt. von Dr. Philipp August Petri, 2 Bde., Berlin 1824, Bd. 1, S. 130, frz.: *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, 2 Bde., Paris 1825.

55 In Amerika wird seine Schrift *De la religion* denn auch hoch gelobt. In einem Artikel der *American Quarterly Review* heißt es: »Der enge und unauflösliche Zusammenhang zwischen Freiheit und Religion, und die selbstzerstörerische Tendenz jener, die geglaubt haben, dass Loyalität gegenüber Freiheit nicht Loyalität gegenüber dem Glauben sein könne, haben sich niemals mehr geirrt [...]. Es ist klar, dass Religion und Freiheit nicht Antipole, sondern verwandte Prinzipien sind, und dass der besondere Hass und Eifer, der den Konflikt zwischen falsch verstandener Freiheit und verbündeter Religion entfacht, nicht durch eine natürliche Feindschaft zwischen den beiden zu erklären ist, sondern [...] als ein Krieg zwischen Brüdern.« *American Quarterly Review* 11 (1832), S. 105.

56 François Guizot, »De la religion dans les sociétés modernes« in: *Revue des Deux Mondes* 1 (1838), S. 805-826 (810).

57 Guizot, »De la religion dans les sociétés modernes«, aaO. (FN 56), S. 810.

zugeben und ohne Verrat an der Wahrheit und Vorstellung der Aufrichtigkeit.«⁵⁸ Die Lösung liege freilich in der Neutralität des Staates in religiösen Angelegenheiten und die der Kirche in staatlichen Dingen. Eine Kirche, die keine Intervention von Seiten des Staates zu fürchten habe, könne sich auf die geistigen Dinge konzentrieren. Alles, was sie zu tun habe, sei die zentralen Prinzipien des französischen Staates und seiner Verfassung anzuerkennen.⁵⁹ »Harmonie in der Freiheit«, schreibt Guizot, sei der wahrhaftige »christliche Geist«⁶⁰. Diesen bescheinigt er freilich vor allem dem Protestantismus, der durch seine Lehren und seine Geschichte eine große Kompatibilität mit einer freien und mannigfaltigen Gesellschaft habe.⁶¹

Den Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat vertreten nach der Revolution von 1830 die meisten Liberalen. Selbst Abbé Félicité de Lamennais, einst ein entschiedener Gegner einer solchen Trennung,⁶² verteidigt ihn mit seiner Zeitschrift *L'Avenir*. Eine Staatsreligion bezeichnet er nun als das Gegenteil von Freiheit. Dabei sieht er die Rolle der Kirche vor allem darin, Menschen Freiräume zu geben, in denen sie zusammenkommen – und zwar nicht durch staatlichen Zwang, sondern durch die »Macht der Liebe«. Auf diese Weise werde die Kirche im Zeitalter der Industrie den Part der Humanität in einer tief gespaltenen Gesellschaft spielen.⁶³ Eine ähnliche Position vertritt auch Charles de Montalembert, der später die Gründung einer katholischen Partei mit dem Ziel betreibt, die Trennung von Kirche und Staat in einer liberalen Verfassung fest zu verankern. Im Oberhaus des französischen Parlaments profiliert er sich ab 1835 als Gegner einer antichristlichen Politik. In seinen Reden verteidigt er die Religionsfreiheit, die Unterrichtsfreiheit und die Freiheit der religiösen Orden. In einer seiner berühmtesten Reden heißt es: »Die Kirche braucht weder besonderen Schutz noch Privilegien; sie braucht nur Freiheit, und das ist es, was die Verfassung des Landes allen Religionen garantiert. Um eine feste Allianz zu schließen, die den dauerhaften Frieden sichert, ist es ausreichend, dass das göttliche Recht des Episkopats unter das Recht der Freiheit fällt, das für alle gleichermaßen gilt.«⁶⁴ Eine freie Gesellschaft und ein freier

58 François Guizot, »Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France« in: *Revue des Deux Mondes* 3 (1838), S. 368–381 (368).

59 Guizot, »Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France«, aaO. (FN 58), S. 372.

60 Guizot, »Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France«, aaO. (FN 58), S. 380.

61 Guizot, »Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France«, aaO. (FN 58), S. 376.

62 In seinen frühen Schriften versucht Lamennais den Irrglauben eines religiösen Pluralismus zu widerlegen und die Einheit von Kirche und Staat zur Wahrung der göttlichen Vernunft zu verteidigen. Bereits in einem sehr frühen Text aus dem Jahr 1809, *Réflexions sur l'état de l'Église en France*, greift Lamennais dabei vor allem den Protestantismus an. Reformation und die *Philosophes* des 18. Jahrhunderts hätten die Fundamente der sozialen und politischen Ordnung zerstört, denn Anarchie sei ihr Prinzip von Kirche und Staat. Félicité Robert de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le dix-huitième siècle, et sur sa situation actuelle*, édition corrigée, Paris 1814, S. 49–50.

63 Die Zeitschrift hatte allerdings nicht einmal zwei Jahre Bestand. Sie erschien bis 1832.

64 Rede vom 13. Januar 1845, in: Pierre-Louis Parisis, *Instruction pastorale de monseigneur l'évêque de Langres sur le droit divin dans l'église*, Paris 1846, S. 20.

Glauben müssen sich gegenseitig ergänzen. Staat und Kirche seien dementsprechend zu trennen. »Die freie Kirche in einem freien Staat bedeutet nicht, dass sich die Kirche im Krieg mit dem Staat befindet.« Die Kirche und der Staat können und müssen sich sogar verpflichten, ihre jeweiligen Interessen in Einklang zu bringen, um »zum Vorteile des Einzelnen und der Gesellschaft zu wirken«. Es müsse »zwischen beiden eine mögliche Allianz« bestehen können, die oft sogar notwendig sei. Aber diese dürfe nur auf » gegenseitiger Unabhängigkeit, Autonomie und einem souveränen Zustand« beruhen.⁶⁵

Diese liberale Position wird jedoch von einigen Ultramontanen scharf angegriffen. Ein wichtiges Sprachrohr dieser Bewegung ist die katholische Tageszeitung *L'Univers* von Louis Veuillot. In ihr wird vor allem die Idee, dass Frankreich ein überwiegend katholisches Land ist, verteidigt. So ist für Veuillot die Revolution noch nicht vorbei und Frankreich ein Schlachtfeld zwischen den Verfechtern der katholischen Kirche und den Apologeten einer säkularen Welt, zu denen er auch die Protestanten zählt. In diesem Konflikt zwischen Gut und Böse gebe es keine Kompromisse. Veuillot hält eine Vermittlung zwischen den Religionen und die Trennung von Kirche und Staat für »eine liberale Illusion«, die aufs schärfste bekämpft werden müsse.⁶⁶ Die katholische Partei sei Ausdruck der christlichen Wahrheit; sie leugne die Revolution, die aus nichts als antichristlichen Lügen bestehe; sie bestreite Gewissensfreiheit, die auf Scheinheiligkeit und Lügen aufgebaut sei. »Wir lehnen«, schreibt Veuillot, Liberalismus und Eklektizismus ab, wie »unsere Väter Götzendienst, Häresie und Schisma abgelehnt haben«⁶⁷.

4. Tocquevilles Deutung der Rolle der Religion in der amerikanischen Gesellschaft

Man muss die geschilderten Debatten im Auge haben, um Tocquevilles Bemerkungen über die Rolle der Religion in Amerika zu verstehen. Seine Ausführungen richten sich sowohl gegen die Ultramontanen als auch gegen diejenigen, die in der Religion nur ein individuelles Glaubensbekenntnis sehen. Auch lehnt er eine Position ab, wonach man die Religion verteidigen müsse, weil sie die Möglichkeit biete, die bestehende Ordnung zu stabilisieren, indem sie den Menschen Hoffnung und Trost in einer sich ständig verändernden Gesellschaft spende, die durch soziale Ungleichheit und die Tendenz zur weiteren Individualisierung gekennzeichnet sei.⁶⁸ Anhand seiner amerikanischen Erfahrungen weist er nach, dass eine demokratische Gesellschaft eine religiöse Gesellschaft sein kann. Allerdings verändern sich in einer solchen die Kirchen in ihren Strukturen und Mitgliedschaften, weil auch sie egalitär werden. Die besondere Leistung seiner Analyse besteht jedoch darin, dass er auf die gemeinschaftlichen Handlungs- und

65 Charles Forbes de Montalembert, *L'Église libre dans l'état libre. Discours prononcés au Congrès Catholique de Malines*, Paris 1863, S. 143.

66 Louis Veuillot, *L'illusion libérale*, 5. Aufl., Paris 1866.

67 Veuillot, *L'illusion libérale*, aaO. (FN 66), S. 86-87.

68 Vgl. Rede von Auguste Hilarion de Kératry am 17. April 1819, in: *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, aaO. (FN 46), Bd. 23, S. 669.

Erfahrungsräume verweist, die religiöse Gemeinschaften ihren Mitgliedern zur Verfügung stellen, und die er selbst wiederum als konstitutiv für die Gesellschaft deutet.

Bereits in seiner geschichtlichen Aufarbeitung der Rolle der Religion in Amerika unterscheidet sich Tocqueville von der existierenden Literatur. In dieser wird allgemein behauptet, dass der Protestantismus eine wichtige Quelle des Widerstandes gegen die Engländer gewesen sei, insofern er den Amerikanern »die Hartnäckigkeit und die Kraft« verliehen habe, sich gegen das Mutterland und alle Gefahren des Alltags »zu behaupten«.⁶⁹ Doch Tocqueville übernimmt dieses pauschale Urteil nicht einfach. Zwar weist auch er den Einfluss der Religion in der amerikanischen Geschichte nach. Doch der Puritanismus der Pilgrims ist für ihn »fast ebenso sehr eine politische wie religiöse Lehre«⁷⁰, haben die ersten Siedler doch vor allem eine neue gesellschaftliche Ordnung geschaffen. Das vereinende Band zwischen ihnen besteht für ihn daher auch weniger in ihren religiösen Überzeugungen als in der gemeinsamen Sprache, den Rechtstraditionen und dem sozialen Milieu, dem sie entstammen. Was sie teilen, sind politische Erfahrungen, wie die Verfolgung religiöser Minderheiten, die Bedeutung liberaler Freiheitsrechte und Grundsätze der Gemeindefreiheit. »Zum Zeitpunkt der ersten Auswanderungen war die Gemeinderegierung, dieser fruchtbare Keim der freiheitlichen Einrichtungen, schon tief in die englischen Gewohnheiten eingedrungen.«⁷¹ Die ersten Siedler schöpften demnach beim Aufbau der neuen Gesellschaft aus den sozialen und politischen Erfahrungen, die sie aus England mitbrachten. Dabei kam ihnen nach Tocqueville auch zugute, dass die amerikanischen Kolonien sich einer besonders großen inneren Freiheit und politischen Unabhängigkeit erfreuten, die es ihnen ermöglicht habe, die eigenen Vorstellungen umzusetzen.

Tocqueville mahnt daher an, in der amerikanischen Geschichte deutlich zu unterscheiden, »was puritanischen und was englischen Ursprungs«⁷² sei. Sein Beispiel ist dabei sehr simpel und bezieht sich auf seine Arbeit zum Gefängniswesen in den Vereinigten Staaten. Danach gibt es zwei Arten des Vollzugs: die Haft oder die Bürgschaft, von der allerdings nur die Wohlhabenden profitieren, die sich auf diese Weise von der Haft freikaufen können. Könne es, so die Frage Tocquevilles, »etwas Aristokratischeres geben als eine solche Gesetzgebung«⁷³? Die gängige Praxis der Bürgschaft scheint aus der Perspektive Tocquevilles umso erstaunlicher, sind es in der Demokratie doch die Bürger, die die Gesetze verabschieden, und die für gewöhnlich die Interessen der Mehrheit, nicht die einer Minderheit, vertreten. Deshalb fährt Tocqueville fort: »Die Erklärung für diese Erscheinung muss man in England suchen: die erwähnten Gesetze sind

69 Carlo Giuseppe Guglielmo Botta, *Histoire de la guerre de l'indépendance des États-Unis d'Amérique*, 2 Bde., Paris 1812, Bd. 2, S. 98.

70 Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 1, S. 54.

71 Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 1, S. 49.

72 Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 1, S. 71.

73 Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 1, S. 72.

englisch. Die Amerikaner haben sie nicht geändert, obwohl sie ihrer Gesetzgebung im Ganzen und den meisten ihrer Ansichten zuwiderlaufen.« Denn die meisten Bürger kennen oder verstehen nach Tocqueville die bürgerliche Gesetzgebung nur schlecht; sie betrachten deren Wirkung anhand einzelner Fälle, begreifen aber ihre Absicht kaum und »unterwerfen sich ihr, ohne darüber nachzudenken«⁷⁴. Dieses Beispiel ist insofern interessant, als es die Bedeutung einer besonderen Rechtstradition hervorhebt, die für Tocqueville in dem Fall dominanter ist als religiöse oder politische Überzeugungen. Nicht nur die Religion, sondern eben auch die sozialen Verhältnisse, die Rechtstraditionen und Sitten der Auswanderer haben einen Einfluss auf die Gestaltung der neuen Gesellschaft gehabt.

Das bedeutet aber nicht, dass Tocqueville den Einfluss der Religion leugnet, er relativiert ihn nur. Die neu angekommenen Christen haben nicht eine Kirche, sondern eine politische Gemeinschaft gegründet. Sie verfuhren dabei oft, wie sie es von den Kirchengemeinden kannten. Tocqueville verweist auf die Niederschrift von Gesellschaftsverträgen, denen alle Beteiligten zustimmen mussten. Diese neue Verfahrensweise, die von dem biblischen Bund Gottes mit Israel übernommen wurde, fand unmittelbare Anwendung bei der Gründung des politischen Gemeinwesens. Vertraut mit der Bibel, seien die Puritaner davon überzeugt gewesen, dass das göttliche Gesetz eine geschriebene Form annehmen müsse. Als typisch für solche schriftlichen Gesellschaftsverträge nennt Tocqueville nicht nur den von den ersten Ankömmlingen in Neuengland 1620 vereinbarten *Mayflower Compact*, sondern auch *The Fundamental Orders of Connecticut* von 1639 und *The Plantation Agreement at Providence* von 1640. Die Parallelität mit kirchlichen Verträgen wird selbst im Aufbau deutlich. Zuerst wird Gott als Zeuge angerufen; dann werden die Gründe für eine solche Vereinbarung angegeben. Durch Unterschrift wird schließlich eine Gemeinschaft gegründet und eine Regierung gebildet. Die Unterzeichner wollen ein Volk werden, das Gott verherrlicht, die christliche Religion fördert, den König und das Land ehrt sowie Gerechtigkeit, Gleichheit und das Allgemeinwohl hochschätzt. Doch auch wenn hier ein Vertrag mit religiösen Begriffen geschlossen wird, ist es ein säkularer, das heißt ein diesseitiger, innerweltlicher und politischer Vertrag. Vor allem ist es eine realistische Übereinkunft, bei der Wunder keine Rolle spielen.⁷⁵ Im Kern geht es Tocqueville um das Verständnis derjenigen politischen Gruppen, die in freier Entscheidung ihren eigenen Werdegang bestimmen, wobei religiöse Bilder ihnen helfen, ihr eigenes politisches Handeln zu begreifen. Der puritanische Staat sei dabei keineswegs das Ergebnis einer Säkularisierung. Der Bund sei eine zentrale Affirmation der Teilnahme an den Absichten Gottes, um Ordnung in eine korrupte Welt zu bringen. Nichtsdestotrotz sei die Übereinkunft ein rechtlicher und verbindlicher Vertrag, bei dem es um die Errichtung eines Staatswesens gehe. Sie stehe für den Anspruch der Gemeinschaft, sich selbst in einem freien, souveränen und unabhängigen Staat zu regieren.

74 Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 1, S. 72-73.

75 Siehe Michael Walzer, *Exodus und Revolution*, Frankfurt a.M. 1995, S. 19.

Für Tocqueville ist aber noch eine andere Seite wichtig. Die in der Unabhängigkeitserklärung vorgebrachte Religions- und Gewissensfreiheit basiert für ihn nicht auf religiösen Überzeugungen, sondern auf politischen Erfahrungen. Für die Puritaner bedeutete die Auswanderung nach Nordamerika eine Gewissensfreiheit zu behaupten. Das von Nathan Bailey herausgegebene *Universal Etymological English Dictionary* (1737) definiert Gewissensfreiheit (liberty of conscience) als ein Recht bzw. ein Vermögen, sich zu jeder Religion zu bekennen, an die man ehrlich glaubt. Gewissensfreiheit besteht folglich auch in der Freiheit, zu jeder christlichen Kirche zu gehören, die man für die richtige hält. Die Bedeutung der Gewissensfreiheit ist für Tocqueville wichtig. Denn die Religionsfreiheit, wie sie in Europa gefordert wird, ist der Situation entlehnt, dass unterschiedliche Religionsgemeinschaften nebeneinander existieren müssen. Die Gewissensfreiheit in Amerika stellt dagegen nicht die existierenden Religionen in den Vordergrund, sondern das eigene Gewissen. Dies betont auch Guizot: Nur im Protestantismus gebe es »eine große Vielfalt von Bekenntnissen, Praktiken und Abspaltungen; Sekten, um sie beim Namen zu nennen. Sie sind oft verurteilt und verfolgt worden; aber man konnte sie nie zum Widerruf bewegen oder sie gar vollkommen ausrotten«⁷⁶. Vielmehr werden sie von einem freien Geist und dem Bewusstsein ihrer Gemeinschaft gestützt. »Daher ist das Gewissen eine starke Garantie für die Freiheit, ein Asyl offen für jeden, der von der Macht angegriffen oder in seinem Glauben beleidigt wird. Auch wenn die anglikanische Kirche mit Recht von einem zeitlichen Souverän angegriffen werden konnte, so waren es doch die englischen Dissidenten, die ununterbrochen ihre Unabhängigkeit und ihren Stolz zur Schau trugen. Die Grenzlinie, die die katholische Kirche gegenüber dem Staat durch die Scheidung von Geistlichem und Temporellem zieht, findet der Protestantismus in der Freiheit, im religiösen Dissens und in der Vielfalt der Sekten.«⁷⁷

Tocqueville übernimmt in *De la démocratie en Amérique* diese Perspektive. Nicht die Religiosität der Amerikaner oder gar der Protestantismus, sondern der Grundsatz der Gewissensfreiheit und die Vielzahl der religiösen Bekenntnisse geben nach Tocqueville der amerikanischen Geschichte eine besondere Prägung, denn die Forderung nach Gewissensfreiheit wurde an das Recht auf Selbstverwaltung der Gemeinde gekoppelt.⁷⁸ Es sind folglich nicht der Kampf um abstrakte Freiheitsrechte, wie in Frankreich, sondern der Abwehrkampf gegen die Einschränkung von Freiheitsrechten, die das Selbstverständnis der ersten Siedler prägten.⁷⁹ Es ist für Tocqueville von daher nicht verwunderlich, dass die Siedler in den englischen Kolonien stets die Trennung von Kirche und Staat verteidigten, ohne dabei die tragende Rolle der Religion im gesellschaftlichen Leben in Frage zu stellen. Für Tocqueville ist dies eine wichtige Lehre der amerikanischen

76 Guizot, »Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France«, aaO. (FN 58), S. 377.

77 Guizot, »Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France«, aaO. (FN 58), S. 377.

78 Clifton E. Olmstead, *History of Religion in the United States*, Englewood Cliffs 1960, S. 18; Nathaniel Philbrick, *Mayflower. A Story of Courage, Community, and War*, New York 2006.

79 Hugh Dunthorne, *Britain and the Dutch Revolt 1560-1700*, Cambridge 2013, S. 144-147.

schen Revolution: Man kann für die Trennung von Kirche und Staat eintreten, ohne dass man die Bedeutung der Religion im gesellschaftlichen Leben verleugnen muss.⁸⁰

Kern seiner Auseinandersetzung mit der Religion in *De la démocratie en Amérique* sind jedoch die Wirkungen der Religion auf das gesellschaftliche Leben in den USA. Religionsgemeinschaften, so Tocqueville, vermitteln eine soziale Praxis des Miteinander und Füreinander. Die Tendenz des modernen Menschen, sich ausschließlich auf seine privaten Sorgen zu konzentrieren, stellt für ihn die größte Bedrohung für den Erhalt der Freiheit in demokratischen Staaten dar. Männer, die sich nur noch die Zeit nehmen, sich um ihr privates Glück zu kümmern, geben ihre Freiheitsrechte jedoch freiwillig auf und untergraben damit das Fundament eines liberalen Staates. Das soziale und auch politische Engagement der Religionsgemeinschaften macht dagegen soziale Freiheitsräume erfahrbar. Die Religion und das starke soziale Engagement religiöser Vereine dürfen als Teil des öffentlichen Raumes deshalb nicht verleugnet werden, soll die Öffentlichkeit nicht nur vom Staat okkupiert werden. Der Staat muss aber nicht nur Raum für die Entfaltung der gesellschaftlichen Kräfte freigeben, er muss auch mit ihnen kooperieren können. Für Tocqueville sind dabei weder die Art noch Form oder Inhalte des religiösen Bekenntnisses wichtig. Auch die Zwecke, auf die sich die Aktivisten in ihrer Seelsorge und ihren karitativen Tätigkeiten beziehen, sind für ihn nicht von politischem Interesse; entscheidend ist vielmehr, dass die Aktivitäten den selbst gewählten Zielen der Beteiligten genügen. Dabei müssen sie allerdings ein positives Bewusstsein von der Relativität ihrer eigenen religiösen Vorstellungen entwickeln. Was immer die Angehörigen von religiösen Gemeinschaften zur Verwirklichung ihrer Idee des guten Lebens unternehmen, sie müssen in einer demokratischen Gesellschaft die Existenz anderer Lebens- und Glaubensformen grundsätzlich anerkennen.

Dies ist für Tocqueville allerdings nur gewährleistet, solange es eine klare Trennung von Kirche und Staat gibt. Diese Trennung sei voraussetzungsvoll, denn der Staat müsse eine Neutralität gegenüber allen religiösen Gemeinschaften hegen und eine Offenheit für jede religiöse Positionen wahren. Gleichzeitig müssen aber auch die Kirchen und Gemeinschaften ein Bewusstsein ihrer stets begrenzten Aufgaben- und Einflussbereiche entwickeln, seien es kirchliche Sachbereiche wie Verkündung und Mission oder soziale und gesellschaftliche Aufgabenfelder wie Kranken- und Altenpflege, Erziehung oder Bildung. »Wenn sich aber«, so Tocqueville, »die Religion mit verschiedenen politischen Mächten verbindet« und mit deren Anliegen in eins gesetzt werde, »kann sie nur ein Bündnis eingehen, das sie belastet«, denn »ihnen dienend kann sie nur untergehen. Die Gefahr, auf die ich eben hinweise, besteht zu allen Zeiten, aber

80 In seinem Manuskript zu *De la démocratie en Amérique* vermerkt Tocqueville: »Ich habe in Europa sagen gehört, dass es sehr bedauerlich ist, dass diese armen Amerikaner so religiös sind. Wären Sie in den Vereinigten Staaten gewesen, wären sie davon überzeugt worden, dass Religion in Republiken nützlicher ist als in Monarchien, und in demokratischen Republiken mehr als anderswo. Katastrophales Missverständnis in Frankreich. Despotische Mächte begünstigen in Europa die Religion.« Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 2, S. 479.

nicht immer ist sie so sichtbar gewesen.«⁸¹ In seinem Appell an die Freiheit der Kirchen in einer demokratischen Gesellschaft verweist Tocqueville auf die notwendige Trennung von Kirche und Staat, wie sie in Amerika besteht. »Die Religion«, schreibt er, »ist in Amerika vielleicht weniger mächtig als sie es zu gewissen Zeiten und bei gewissen Völkern war, aber ihr Einfluss ist beständiger.«⁸² Auf ihre eigenen Kräfte angewiesen, sind die Religionsgemeinschaften fester Bestandteil des öffentlichen Lebens.

Seine wesentlichen Argumente für die Trennung von Kirche und Staat nimmt Tocqueville auch in seinem Spätwerk *L'Ancien Régime et la Révolution* wieder auf. Darin führt er den Hass der französischen Revolutionäre auf die Kirche und ihre Vertreter darauf zurück, dass »sie Grundeigentümer, Lehnsherren, Zehntherren, Administratoren in dieser Welt waren«; sie seien auf Ablehnung gestoßen, »nicht weil die Kirche in der neuen Gesellschaft, die man gründen wollte, keinen Platz finden konnte, sondern weil sie damals die am meisten privilegierte und festeste Stelle in der alten Gesellschaft, die in Staub verwandelt werden sollte, einnahmen«⁸³. Nicht die angebliche Irreligiosität der Franzosen, sondern die fehlende Trennung von Kirche und Staat habe für die enorme Radikalität der Französischen Revolution gesorgt. Die französische Monarchie sei so erfolgreich bei der Konzentrierung der Macht gewesen, dass sie der Gesellschaft jede Möglichkeit geraubt habe, sich weiterzuentwickeln. Anstatt einen Unterschied zwischen *état politique* und *état social* zu markieren, die nach Tocqueville so »wesentlich verschiedener Natur sind«⁸⁴, wurde die Kirche Teil des Staates,⁸⁵ die die gleichen Hierarchien pflegte. Die Radikalität der Französischen Revolution habe folglich darin bestanden, dass sie sich gegen die politische Ordnung und sämtliche ihrer Repräsentanten richtete, zu denen nicht nur die Krone, sondern auch die Kirche gehörte. »In den meisten großen Revolutionen, die bis dahin in der Welt stattgefunden hatten«, schreibt Tocqueville, »war von denjenigen, welche die bestehenden Gesetze angriffen, der religiöse Glaube respektiert worden, und in den meisten religiösen Revolutionen hatten die, welche die Religionen angriffen, sich nicht unterfangen, mit dem nämlichen Schlag das Wesen und die Ordnung aller politischen Gewalten zu ändern und die alte Verfassung der Regierung von Grund aus zu zerstören.«⁸⁶ Während der Französischen Revolution habe jedoch beides stattgefunden, eben weil die Verquickung von Kirche und Staat so eng gewesen sei.

Nach Tocqueville verteidigte im 18. Jahrhundert niemand mehr die Kirche, weil ihr eigentlicher Zweck nicht mehr erkennbar gewesen sei. Durch ihre enge Bindung an den Staat und das Bestreben, eine politische Ordnung zu erhalten, deren soziale

81 Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 2, S. 484.

82 Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, aaO. (FN 4), Bd. 2, S. 485.

83 Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Œuvres complètes, Bd. II/1, Jacob P. Mayer (Hg.), Paris 1952, S. 84.

84 Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, aaO. (FN 83), S. 204.

85 Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, aaO. (FN 83), S. 204.

86 Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, aaO. (FN 83), S. 208.

Grundlagen sich längst verändert hatten, wurde sie zu einem reaktionären Element. Die Kirche begegnete allen Reformansätzen mit Feindseligkeit, so dass ihr schließlich die Aufklärer den Krieg auf dem Papier erklärten. Für Tocqueville ist dies nur allzu verständlich. Die Betrachtung so »vieler ungerechter oder lächerlicher Privilegien, deren Last man immer mehr fühlte und deren Ursache man immer weniger wahrnahm, trieb oder riss vielmehr den Geist aller dieser Männer gleichzeitig zur Idee der natürlichen Gleichheit der Zustände hin«⁸⁷. Da die Gelehrten des 18. Jahrhunderts nach Tocqueville jedoch keine Möglichkeit sahen, ihre Vorstellungen – geschwiege denn konkrete Reformvorhaben – auch praktisch umzusetzen, flüchteten sie sich in abstrakte Vorstellungen, die jedoch eher von politischer Unwissenheit zeugten als von praktischem Verstand. Scharf verurteilt Tocqueville deshalb ihre abstrakten Forderungen: »Es fehlte ihnen jene oberflächliche Kenntnis, welche der Anblick einer freien Gesellschaft und das Geräusch alles dessen, was darin gesprochen wird, selbst denjenigen gibt, die am wenigsten mit der Regierung zu tun haben. Eben deshalb wurden sie weit kühner in ihren Neuerungen, weit eingenommener von allgemeinen Ideen und Systemen, weit entschiedenere Verächter alter Weisheit und vertrauten ihrer individuellen Vernunft noch mehr, als man dies in der Regel bei den Autoren bemerkt, welche spekulativen Bücher über Politik schreiben.«⁸⁸

Die einzige Möglichkeit, um den Konflikt zwischen französischen Intellektuellen und der Kirche zu vermeiden, habe darin bestanden, einzusehen, »dass die politische Gesellschaft und Religionsgemeinschaft von Natur wesentlich verschieden«⁸⁹ seien. Aufgrund der politischen Strukturen des Ancien Régime war dies jedoch nicht möglich. Tocqueville ist in *L'Ancien Régime* deshalb sehr vorsichtig mit pauschalen Schuldzuweisungen. Sowohl die Vertreter der Kirche, die den Anschluss an den Staat suchten, als auch die Aufklärer, die die Differenz zwischen Religion und Staat nicht erkannten, haben falsch in ihren Urteilen gelegen. Scharf verurteilt Tocqueville allerdings die antiklerikale Haltung der Revolutionäre, die sie als scheinbar aufgeklärte Einstellung auch dann noch verteidigten, als die Fassade des mündigen Geistes bereits in eine neue Abhängigkeit und Unterdrückung geflüchtete.⁹⁰

5. Schluss

Tocqueville hebt in seinen Hauptwerken die positive Rolle der Religion für eine freiheitliche und demokratische Gesellschaft hervor. Anhand seiner amerikanischen Er-

87 Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, aaO. (FN 83), S. 194.

88 Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, aaO. (FN 83), S. 195.

89 Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, aaO. (FN 83), S. 195.

90 In seiner Rede vom 7. Mai 1794 plädierte Robespierre für den Kult eines »Höchsten Wesens« mit folgender Begründung: »[I]n den Augen des Gesetzgebers ist alles wahr, was der Welt nützlich und in der Praxis gut ist. Der Gedanke des Höchsten Wesens und der Unsterblichkeit der Seele ist eine Mahnung zur Gerechtigkeit, er ist somit sozial und republikanisch.« Jean-François Fayard, *Les 100 jours de Robespierre. Les complots de la fin*, Paris 2005, S. 144.

fahrungen weist er nach, dass die Demokratisierung der Gesellschaft nicht zwingend einen Bedeutungs-, Stabilitäts- und Vitalitätsverlust der Religionsgemeinschaften mit sich bringt, aber mit ziemlicher Sicherheit geht sie einher mit einer Pluralisierung und Individualisierung auf dem Gebiet der Religionen. Kern seiner Analyse bilden die Erfahrungsräume, die Religionsgemeinschaften ihren Mitgliedern zur Verfügung stellen. Dabei weist er nach, dass sie eine die Demokratie stabilisierende Wirkung entfalten können. Grundlage ist allerding die institutionelle Trennung von Kirche und Staat. Hierin muss sein Beitrag zu den politischen Debatten seiner Zeit gesehen werden. Die Trennung von Kirche und Staat, wie er sie in den USA erlebt, hält er nicht nur unabdingbar für das Gedeihen der Religionsgemeinschaften, unabhängig von den Krisen oder dem Wechsel einer Regierung, sondern auch für den Staat, der eine Neutralität gegenüber religiösen Gemeinschaften hegen und eine Offenheit für jede, also auch religiöse Positionen, wahren muss. Tocqueville nimmt, wie gezeigt wurde, in seiner Darlegung Anleihen aus einem liberalen Begründungsdiskurs, dessen Wortführer in der Restauration Constant und später Guizot sind. Aber erst Tocqueville gelingt es in *De la démocratie en Amérique* anhand des amerikanischen Beispiels ein schlüssiges Gesamtkonzept zu entwickeln, denn auch wenn er immer wieder betont, dass im freiheitlichen Verfassungsstaat Staat und Kirche getrennt sein müssen, tendiert er doch nicht dazu, Religion als Teil des öffentlichen Raumes und die spezifische Rolle der Religionsgemeinschaften in diesem zu verleugnen, die in wichtigen Bereichen des öffentlichen Lebens aktiv sind. Ein freiheitlicher Staat muss nach Tocqueville diesen Raum für die Entfaltung der gesellschaftlichen Kräfte freigeben, ohne dabei einer Gruppe oder Religion den Vorrang zu geben. Gerade das sieht er jedoch als großes Manko in der französischen Innenpolitik. Seine Analyse der Französischen Revolution in *L'Ancien Régime et la Révolution* zeichnet denn auch ein düsteres Bild von der engen Verquickung der französischen Monarchie mit der katholischen Kirche, die in seiner Darstellung beide 1793 fallen mussten. Der politische Bezugspunkt von Tocquevilles Schriften ist damit, selbst in dieser historisch angelegten Arbeit, unübersiehbar.

Zusammenfassung

Tocquevilles Hauptwerk bietet wichtige Bezugspunkte für eine positive Bestimmung der Rolle der Religion in der Demokratie. So hebt der Autor die Kombination von religiöser und politischer Freiheit in den USA lobend hervor, die die Entwicklung der amerikanischen Gesellschaft seit ihren Anfängen bestimmt habe. Auch beschreibt er die amerikanische Gesellschaft als eine religiös agile, wobei er das soziale Engagement religiöser Gruppen auf dem Gebiet der Daseinsfürsorge, aber auch ihren Einsatz in den Abolitionistenvereinen oder der Gefängnisbewegung würdigt. Im Gegensatz zu vielen anderen politischen Liberalen seiner Zeit beantwortet er Fragen zum Verhältnis von Religion und Politik deshalb auch nicht mit einem säkularisierungstheoretisch verfassten Plädoyer für Religion als Privatsache. Dennoch hält er die institutionelle Trennung von Kirche und Staat, wie er sie in Amerika kennenlernt, für eine grundlegende

Voraussetzung für das Gedeihen der Kirchen und ihr gesellschaftliches Handeln. Der Aufsatz zeigt, dass Tocquevilles Werk als ein ambitionierter Beitrag zu den zeitgenössischen politischen Debatten in Frankreich und den USA gelesen werden muss, der auch heute noch wichtige Anregungen zum Verhältnis von Demokratie und Religion bietet.

Summary

Tocqueville's major work has important reference points for an affirmative determination of the role of religion in democracy. The author highlights the combination of religious and political freedom in the USA which has determined the development of American society since its beginnings. He also describes the American society as a religiously agile by paying tribute to the social involvement of religious groups in the field of social welfare, as well as their use in the associations of abolitionists or the prison movement. Unlike many other political liberals of his time, he therefore does not answer questions about the relationship between religion and politics with a secularization theory to declare religion as a private matter, yet he maintains the institutional separation of church and state, as he gets to know in America, for a basic prerequisite for the prosperity of the churches and their social action. The essay shows that Tocqueville's work must be seen as an ambitious contribution to the contemporary political debate in France and the US, which still provides important ideas on the relationship between democracy and religion.

Skadi Krause: Tocqueville on the Role of Religion in Democracy