

Religion und Politik in den USA: Minderheitenschutz, religiöse Formation und politische Mobilisierung

RAINER PRÄTORIUS

Dass Religion ein Faktor für das Verstehen der US-Politik ist, gilt in jenem Land selbst seit jeher als Binsenweisheit. Die Regierungszeit des Präsidenten George W. Bush hat dieser Anschauung auch in unseren Breiten zu großer Resonanz verholfen. Wenn dies aber nur ein kurzer Pendelausschlag medial angestoßenen Interesses bliebe, so bliebe auch der Ertrag für das transatlantische Verständnis gering, zumal die Zeitumstände von 2000 bis 2008 vor allem eine Fixierung auf Befremdendes – wie die „Kreuzzugs“-Mentalität von konservativen Evangelikalen in USA – mit sich brachten.

Befremdliches kommt allerdings auch nach dem Abgang eines besonders irritierenden Präsidenten auf – bisweilen mit veränderten Vorzeichen. Ein Beispiel: Im Januar 2010 sprach Richter Burnheim in Memphis, Tennessee, der deutschen Familie Romeike den Anspruch auf politisches Asyl zu – mit Gründen, die hüben wie drüben aufhorchen ließen (vgl. „Spiegel-Online“, Abruf: 27.1.2010). Die Romeikes wollten ihre Kinder der staatlichen Schulpflicht entziehen, weil sie in dieser eine Indoktrination durch Säkulare, ja Unsittliche erblickten. Es beeindruckte sie nicht, dass in Deutschland im öffentlichen Schulunterricht der christlichen Religion durchaus mehr Raum gegeben wird als in dem durch Trennungsgebote geprägten US-System. Vielmehr suchten sie Schutz in einer Kultur, in der „home schooling“ unter dezidierten Christen keineswegs ungewöhnlich ist: Es geht die-

sen Menschen nicht darum, dass religiöse Inhalte einen Platz *neben* naturwissenschaftlichem und säkularem Unterrichtsstoff finden, sondern sie wollen ihre Kinder selbst in einer Weise unterweisen, die das Religiöse über alle Lerninhalte stellt. Da deutsches Recht dieses Elternverhalten ahndet, sind die Romeikes für ihre US-amerikanischen Unterstützer (und Richter Burnham) eine politisch verfolgte, religiöse Minderheit.

Ein zweites Beispiel: Seit Jahrzehnten erteilt das Land, das Guantánamo unterhält und die Todesstrafe praktiziert, dem Rest der Welt in diversen Parlaments- und Regierungsberichten Zensuren in Sachen Menschenrechte. Eine prominente Rolle spielt dabei stets das Menschenrecht auf freie Religionsausübung. Diesem sind gesonderte Wächter zugeordnet: so etwa die 1998 gegründete US Commission on Religious Freedom, die neben Informationen an den Präsidenten auch regelmäßige Human Right-Reports an das State Department übersendet und dem Kongress öffentlich vorlegt. Diese Berichte wurden schon oft der Einseitigkeit bezichtigt – sie seien vor allem auf die Einschränkung der christlichen und jüdischen Glaubenspraxis in islamischen sowie in „realsozialistischen“ Systemen fixiert. Kein Wunder, seien doch unter den Mitgliedern der Islam nur durch eine Person und der Atheismus überhaupt nicht repräsentiert. Zu dieser Problematik kam im Februar 2010 hinzu, dass sich die Schiefelage auch auf der Mitarbeiterebene fortsetzte: Die Hüter der Glaubensfreiheit diskriminierten nichtchristliche Helfer in den eigenen Reihen offenbar massiv (vgl. Washington Post, 17.2.2010).

Beispiele, aktuelle zumal, verführen leicht zur Überinterpretation, gerade wenn sie kombiniert werden. Dennoch sei es gewagt, hier auf einen gemeinsamen Nenner hinzuweisen. Die Einseitigkeit der Glaubensfreiheitswächter hat nämlich ähnliche Wurzeln wie das Schutzangebot an die Familie Romeike. Diese Wurzeln liegen in einer selektiven Fokussierung, die amerikanische Reaktionen zum Thema Religionsfreiheit häufig vorhersehbar machen. Einschränkungen der individuellen Entfaltung und der Glaubenspraxis werden aus der Richtung des Staates und seiner Agenturen erwartet – andere Wirkungsrichtungen finden deutlich weniger Aufmerksamkeit. Die Blickschärfe auf den Islam entspringt der Verbindung des Glaubens mit Staatsgewalt und der Scharia als religiös fundiertem Rechtssystem; darum wird

dieser Glauben aus dem Konzert der abrahamitischen Religionen ausgesondert und als Gefahrenquelle betrachtet. Nicht Phänomene der Unduldsamkeit *an sich* (die ja auch anderen Religionen nicht fremd sind) motivieren hier, sondern die dem Islam zugeschriebene Tendenz, Unduldsamkeit zur Grundlage des Rechts und der *Staatspraxis* zu machen. Dort, wo es darum geht, muslimischen Glauben in die *Gesellschaft* zu integrieren, haben die USA trotz der Terrorismuserfahrungen keine bemerkenswert schlechtere Bilanz als viele europäische Länder vorzuweisen (vgl. Prätorius 2004). Die Debatten um Verschleierungsverbote wurden jedenfalls in den USA mit überwiegendem Unverständnis verfolgt.

Beide Gesellschaften, die deutsche und die US-amerikanische, können allerdings für sich beanspruchen, in Sachen religiöser Toleranz im globalen Maßstab nicht schlecht dazustehen. Dass sie dabei in wechselseitige Irritationen geraten, verweist auf unterschiedliche Färbungen der Ideale Minderheitenschutz und Toleranz.

In Deutschland hat (von diktatorischen Abweichungen abgesehen) eine Fortschreibung des „Religionsfriedens“ des 17. Jahrhunderts gewirkt. Im „*cuius regio eius religio*“ formierte sich nicht nur ein befriedeter Statuts *zwischen* den Territorialherrschaften, sondern auch eine stabilisierte Zuordnung zwischen politischer und religiöser Sphäre – beides jeweils in anstaltlicher Form. Die wechselseitige Stabilisierung von interagierenden Organisationswelten – in kleinerem Maßstab den Soziologen ein wohlvertrautes Phänomen – hatte sich hier im Großen und sehr langfristig zugetragen. Zunächst lieferten in der beginnenden Neuzeit die Kirchen Stützen und Blaupausen der Staatsbildung – etwa in der Gestalt der Rechtshomogenisierung, Vermittlung von Bildungsstandards, Keimformen von Amtsprinzipien und Verwaltungshierarchien, später auch als kulturelle (spricht: konfessionelle) Identität der Territorien (vgl. Reinhard 2000: 259-261). Ab dem 18. Jahrhundert wurde die umgekehrte Stabilisierung sichtbar: Der Staat befestigte die kirchlichen Amtsstrukturen durch Religionsunterricht, Theologenausbildung, Militärseelsorge, geförderte Wohlfahrtspflege, bis hin zu so deutschen Sonderbarkeiten wie Konkordatslehrstühlen und Kirchensteuereinzug. Dabei war diese wechselseitige Stützung konfessionell ausgewogen, solange der Blick den Territorien und Regionen galt. Mit der Reichsgründung und dem nachfolgenden „Kulturkampf“ wur-

de die nationale Dimension ausschließlich von einer Konfession beansprucht – das Amalgam aus Nationalismus, Protestantismus und bürgerlich-adeliger Machtkartellierung grenzte Katholiken genauso aus wie andere „Reichsfeinde“ (Lässig/Prätorius 2010: 37f.), war gegen erstere aber weniger persistent als gegen Juden und Sozialisten und begünstigte sogar die katholische Selbstorganisation in der eigenen Subkultur und im Regionalen.

Trotz aller Systemumbrüche hat sich ein Kernbestand dieser Koexistenz verfestigt: Moderation. Die staatlich eingebundene Religion tritt in einer organisiert-routinisierten Form auf; extreme Bekenner bleiben marginal; Einflussmöglichkeiten in öffentlichen Institutionen sind gewährleistet, ebenso aber auch der grundsätzlich säkulare Auftrag von Schulen, Universitäten, Streitkräften, Rundfunkanstalten, die darum auch unterschiedlichen staatlichen Aufsichtsformen unterliegen.

Dieses System ist organisatorisch und kulturell so verfestigt, dass es häufig reflexhaft reagiert. Das deutsche Politik-Establishment antwortete darum auf Integrationsprobleme der Muslime mit „Runden Tischen“, auf denen z.B. Islamunterricht an öffentlichen Schulen und Imamausbildung an Universitäten sowie symbolische Machtteilhabe in allerlei Beiräten etc. offeriert wurden. Diese wohlmeinenden Angebote erwiesen sich als schwer umsetzbar, da die Gegenseite nicht dem Gewohnten glich: keine repräsentativen Großorganisationen, kein verhandlungsbefugtes und verantwortliches Führungspersonal, kein impliziter Konsens über eine moderate, rechtlich einbindbare Glaubenspraxis.

Das bisherige Scheitern der anstaltlichen „Islam-Integration“ müsste der US-Sicht kaum erläutert werden, da in dieser Sicht schon der Versuch nur den alten Irrweg wiederholt: Wer neuen Religionen Mitwirkungsrechte in öffentlichen Institutionen einräumt, gerät in dieselbe Begründungspflicht wie das religiöse Establishment, das am Anfang der US-amerikanischen Politik für die eigene Konfession eine Fortschreibung europäischen Staatskirchentums wünschte. Beide Begünstigungen werfen dieselbe Frage auf: Warum *diese* Religion und nicht eine andere? Den Weg zur *gesellschaftlichen* Integration einer Religion über *staatliche* Institutionen zu leiten, scheint einer politischen Kultur fremd, die auf diesem Wege nur eine weit geschätzte

Tradition der staatlichen Enthaltensamkeit in Religionsangelegenheiten beschädigen würde (Casanova 2006: 193ff.).

Diese Haltung widerspricht einerseits Angeboten der öffentlichen Beteiligung oder gar der Inkorporation, errichtet aber andererseits auch Barrieren gegen eine Regulierung, Beaufsichtigung oder rechtliche Strukturierung von Religionsgemeinschaften. So karg formuliert, klingt das konsequent und sympathisch, aber niemand sollte vergessen, dass dieser US-amerikanische Entwicklungspfad mindestens so voraussetzungsreich und historisch eingefärbt ist wie der deutsche. Das strikte Trennungsdenken hatte seinen Erfolg darin, dass es in den vergangenen beiden Jahrhunderten weitgehend als *allgemeines* „Dominanzverbot“ wahrgenommen wurde: Der erste Verfassungszusatz schützt vor Beschneidung der Religionsausübung durch den Staat und vor der Instrumentalisierung des Staates *für* eine einzelne Glaubensrichtung. Insofern schützt er die plural ausgeübten Religionsvarianten in *jeder* Richtung gegen *jede* andere Auffassung, die mehr als nur ihre attraktivere Botschaft für sich ins Feld führen will. Dies ist ein Modell, das so lange an Legitimität hinzugewann, wie sich die Religionen immer mehr zur „Privatsache“ wandelten. Glaubensgemeinschaften, die ihre Bewährung vor Gott in gesamtgesellschaftlich relevantem Handeln suchen, mögen sich noch auf beiden Seiten dieser Schutzbarrieren wiederfinden; Religionen hingegen, die sich mehr dem gemeindlichen Innenleben und dem individuellen Seelenheil verschreiben, empfinden sie wohl eher als Reservat. Die hohe Zeit der trennenden Verfassungsgarantie, das 20. Jahrhundert nach der Prohibition, ist darum nicht zufällig gleichzeitig eine Epoche der „Glaubensprivatisierung“ und des Einrückens säkularer, staatlicher Organisationen in viele soziale Funktionen, die früher einmal von religiöser Betätigung beeinflusst waren (vgl. Berman 1990: 48-51).

Damit werden aber auch die Grenzen der Voraussetzungen erahnbar. Was geschieht, wenn die Religiosität wieder stärker für sich beansprucht, gesellschaftlich steuernde Standards zu setzen? Was, wenn die ersetzenden staatlichen Institutionen nicht mehr als „neutral“ aufgefasst werden, sondern selbst als Praxis einer verfassungswidrig bevorzugten Weltanschauung? Diese Fragen sind nicht spekulativ gestellt, sondern entspringen einer aktuellen Verfasstheit der USA, auf die wir gleich zurückkommen (siehe auch: Hicks 2009).

Zunächst sollen aber die Unterschiede zwischen deutschem und US-amerikanischem Umgang mit weltanschaulichen Minderheiten vorläufig markiert werden. Die deutsche anstaltliche Tradition kann *organisierter* Religion (und nur dieser!) Mitgestaltung an öffentlichen Aufgaben einräumen, gerade *weil* der säkulare Vorrang bei der Interpretation derselben unbestritten ist. Der Tatbestand des Religionsunterrichts ficht nicht an, dass der Staat einen naturwissenschaftlich fundierten Bildungskanon rechtlich vorgeben und für seine heranwachsenden Bürger einen Anschluss an Wissensbestände dieser Art festschreiben kann. Es gibt also eine „kognitive Infrastruktur“: Wenn Eltern ihren Kindern die Teilhabe an dieser verwehren, kann der Staat zugunsten des von ihm definierten Gemeinwohls intervenieren; auf dieser gewährleisteten „Infrastruktur“ kann dann aber, solange die Verkehrsregeln eingehalten werden, das öffentliche Angebot auch religiös relativ freizügig genutzt werden.

Die korrespondierende Metapher für die USA wäre die der „Mitfahrangebote“: nicht ein geregeltes Straßennetz, sondern einzelne Fahrzeuge, in die man zusteigen kann, aber nicht muss. Das Problem der religiösen Freiheit ist viel stärker auf die Wahlmöglichkeiten in der Gesellschaft projiziert. Die Aufmerksamkeit für staatliche Einschränkungen dieser Wahl ist geschärft, dagegen fällt aber auf, dass die Freiheitseinschränkung, die *innerhalb* solcher „Mitfahrangebote“ dem Passagier widerfahren kann, wenig Beachtung findet. Diese Besonderheit hilft auch, die deutsch-US-amerikanischen Irritationen über die Behandlung von „Scientology“ ein wenig zu verstehen: Mit dem geschärften Blick auf problematische Binnenstrukturen hüben korrespondiert der ebenso geschärfte Blick auf Staatsinterventionen drüben.

In den USA ist die Freiheits- und Minderheitenschutzleistung erreicht, wenn der Zu- und Abgang bei religiösen Gemeinschaften unbeschränkt wählbar ist. Insbesondere der „exit“-Gedanke gemäß A.O. Hirschman spielt dabei eine zentrale Rolle (so auch in der Analyse von Hecló 2007). Die Möglichkeit, eine Religion verlassen zu können, macht deren innere Verfasstheit zum ertragbaren Problem; die Möglichkeit, anderen Religionen dann beitreten zu können, eröffnet dem Individuum eine „Konsumentenmacht“ auf dem Markt konkurrierender spiritueller Angebote. Ein verführerisches Denkmodell, das jedoch auch an Grenzen stößt – so z.B. wenn Religionen keinen „exit“ vorse-

hen (wie der Islam) oder die Wahlfreiheit durch psychische Manipulation einschränken (wie manche Sekten) oder wenn es um die stellvertretende Wahl durch Eltern für ihre Kinder geht.

Eine weitere problematische Voraussetzung ist die freie und chancengleiche Konkurrenz der Anbieter. Ideal wäre es, wenn diese Anbieter allesamt ungefähr gleich stark wären. Eine solche Situation ist global nahezu unauffindbar; auch die USA kennen zumindest regional so etwas wie Dominanzreligionen, doch selten war es hinreichend klar, ob die regionalen Zugehörigkeiten nicht mindestens so stark durch ethnische, historische oder folkloristische Identifikationen bestimmt wurden (Elazar 1994: bes. 165ff.). Alles das muss dann nicht beunruhigen, wenn einerseits sich die regionalen Verhältnisse im nationalen Maßstab ausbalancieren und wenn andererseits eine Formation aus Privatismus und Pluralismus besteht, wie sie wenige Seiten zuvor charakterisiert wurde. Zur Erinnerung: Dies ist eine Kombination, die der Religionspraxis als Gesellschaftsgestaltung *für andere* enträt und die sich der Versuchung enthält, innerhalb der Balance *zwischen* den Religionen den Individuen vorzuschreiben, welchen persönlichen Weg zum Seelenheil sie im Privaten finden (solange diese Individuen dieselbe Enthaltensamkeit beherzigen: Hecllo 2007: 96).

Diese Kombination aus Privatismus und Pluralismus kann *eines* nicht: Sie kann sich nicht das Seelenheil der Nation als ganzer zum Anliegen machen. Man mag dieses Anliegen lästig, vermessen, reaktionär finden, doch es sollte in einer Demokratie möglich sein, auch solche Streitfragen aufzuwerfen. Schließlich genießen ja auch Reaktionen Meinungsfreiheit und aktive Partizipationsrechte.

Und in der Tat: Sie nehmen diese Aktivrechte in den USA von heute nach Kräften wahr. Die Präsidentschaftswahl des Jahres 2004 (G.W. Bushs Sieg über Kerry) gilt allgemein als der Höhepunkt einer Entwicklung, in der aus Religion im Sinne einer Pluralität von Privatangelegenheiten ein Relief bei der Formation von politischen Gegensätzen wurde. Wahlforscher sahen in diesem Jahr eine Kulmination erreicht: Religion (oder besser: Religiosität) „politisierte“ in bislang nicht gekanntem Ausmaß. Dabei wird zwischen einer Makro- und einer Mikro-Politisierung unterschieden. Erstere tritt ein, wenn religiöse bzw. religiös verbrämte Themen die Wahlkämpfe und die Wahlentscheidungen prägen, letztere wird erkennbar, wenn sich bei Indivi-

duen ein strikter Zusammenhang zwischen praktizierter Religiosität und politischem Verhalten erweist (Green/Dionne 2008: 197). *Beides* zeigte sich in zunehmendem Maße in den USA seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts und beide Tendenzen stehen natürlich miteinander im Zusammenhang. Die Makro-Politisierung hat freilich auch viel mit externen Einflüssen zu tun: So lange z.B. Fragen der wirtschaftlichen Prosperität und des ökonomischen Wandels dominierten, traten moralische und ökonomische Themen in den Hintergrund. Dies war z.B. bei F.D. Roosevelts „New Deal“ der Fall – die vorrangige Orientierung an Sozial- und Verteilungspolitiken erlaubte den Demokraten damals, religiös sehr unterschiedliche Gruppen für sich zu mobilisieren (Katholiken, Juden, Afro-Amerikaner, Säkulare usw.). Die bedeutenden außenpolitischen Themen des „Kalten Krieges“ schufen ebenfalls eine gewisse „Ökumene“, die religiöse Divergenzen hinter den „judäo-christlichen“ Konsens der nationalen Sicherheit zurücktreten ließen.

Die Konflikte der 60er Jahre (Bürgerrechte, Vietnamkrieg, „Counterculture“ u.v.a.) zerrieben in einer Entwicklung, deren Darstellung diesen Aufsatz überfordern würde, diese Konsenskultur. Auf die emanzipatorischen Rebellionen folgten Gegenmobilisierungen des Konservatismus, die in der Regel „moral issues“ (wie Schwangerschaftsabbruch, Homosexualität, Kriminalitätsursachen usw.) in das Zentrum der politischen Aufmerksamkeit rückten. Diese Thematisierungen schlossen die Partizipationslücke bei ländlichen, kirchengebundenen und traditionalistischen Schichten, welche sich zuvor zum Nachteil der Republikanischen Partei ausgewirkt hatten, in der erwähnten Wahl von 2004 (wie bei anderen Gelegenheiten) nutzte diese Partei diese Mobilisierungschance weidlich aus: Indem die Wahlen mit staatsweiten Referenden zu „moral issues“ (z.B. über Homosexuellenehe) kombiniert wurden, stieg die gewünschte Beteiligung entsprechend motivierter Wähler.

Die Motivationen aber entspringen der Mikro-Politisierung. Waren die religiös-politischen Konfliktlinien des 19. Jahrhunderts häufig noch entlang konfessioneller Zugehörigkeiten gezogen und wurden in so hässlichen Manifestationen wie Antisemitismus und Antikatholizismus ausgelebt, so hat das späte 20. Jahrhundert eine neue Frontstellung hervorgerufen: Das entscheidende Sortierkriterium ist nicht mehr

die Zugehörigkeit zu bestimmten religiösen Gruppierungen, sondern das Ausmaß des Engagements innerhalb derselben. Die Wahlforschung teilt darum Bevölkerungsgruppen nach beiden Kriterien ein: Katholiken mit starker/schwacher Kirchenbindung, weiße Mainline-Protestanten mit denselben beiden Untergruppen usw. In diesen Kategorien findet sich nur eine Gruppe mit häufigem Gottesdienstbesuch, die der Demokratischen Partei über lange Zeit hinweg treu geblieben ist: die kirchengebundenen afro-amerikanischen Protestanten. Ansonsten korreliert eine starke, praktizierte Religiosität (innerhalb benennbarer Gemeinschaften) eindeutig positiv mit Stimmabgabe zugunsten der Republikaner und distanzierte, „laue“ Religiosität mit Präferenz für die Demokraten (Green/Dionne 2008: 200). Für sich wäre das noch ein Befund, der allenfalls Spezialisten der Wahlanalyse und -strategie interessieren müsste. Es gibt jedoch weitere Anzeichen einer verhärteten, religiösen Formation. Die geographischen Ausdrücke der Kluft werden z.B. markanter. Der einstmals von Demokraten dominierte Süden hat sich zu einem recht homogenen Stimmenblock für die Republikaner entwickelt, in dem die Vorherrschaft einer evangelikal-konservativen Religiosität sich mit anderen Kulturmustern verbindet, die diese Orientierungen zementieren.

Die Einstellungen über harsche Strafjustiz bis hin zur Todesstrafe sind hier im Durchschnitt aggressiver, die Skepsis gegen Sozialprogramme und gegen Immigration ist hier ausgeprägter, Umweltauflagen und Einschränkungen des Waffenbesitzes finden hier weniger Applaus. Eine Region, die in der Vergangenheit viel von Einrichtungen und Beschaffungen des Pentagon-Budgets profitiert hat (Shelley u.a. 1996: 262), weist zudem auch eine erwartbare Nähe zu einer Politik der militärischen Stärke auf. Politiker verstehen es, einer entsprechenden Erwartung zu entsprechen. Der gegenwärtige Star der politischen Rechten, Sarah Palin, beispielsweise offeriert eine Botschaft, die sie selbst auf das Minimum „God and Guns“ reduziert. Die Vermischung aus Religiosität, im Waffenbesitz stilisierten Individualismus, Anti-Staatlichkeit in der Innenpolitik bei aggressiver Staatspraxis nach außen – dies ist eine bewährte Kombination aus Ideologemen, die bei benennbaren Bevölkerungsgruppen im Süden, in den Prairie- und den Mountain-Staaten garantierte Resonanz einbringt. Auf diese Weise wirkte auch der „Tea Party“-Effekt in den Wahlen des Jahres 2010.

Eigentlich hätte der Makro-Politisierungseffekt von Religion in diesem Wahljahr umschlagen müssen, denn durch Arbeitslosigkeit und Wirtschaftsprobleme (z.B. Banken, Hauseigentum) waren nun wieder nichtreligiöse Themen prominent. Die Protestbewegungen außerhalb des regulären Parteibetriebs kanalisieren jedoch gerade den Verdross weißer, ökonomisch gefährdeter Wähler in eine *allgemeine* Ablehnung des politischen Prozesses, so dass eine Nachfrage nach einer anderen Politikkompetenz gar nicht erst aufkommen konnte (Courser 2010: 14f.). Die Proteste entzündeten sich an ökonomischen und sozialpolitischen Themen (wie das Auslösen maroder Banken, das Staatsdefizit oder Obamas überkomplexe Gesundheitsreform), aber sie boten auch „moralisch“ und religiös-konservativ orientierten Wählern ein Forum für ihr Missbehagen über die Verfasstheit des Landes schlechthin. Somit konnte die Republikanische Partei ein Potenzial einheimsen, das andernfalls ihrer vorherigen religiös-moralischen Mobilisierung den Schwung hätte nehmen können. In den „Tea Party“-Reihen populäre Politiker (wie Sarah Palin und Michele Bachmann) und Medienstars (wie Glenn Beck) pflegen die dazu gehörigen Weltbilder, die diese spezielle Loyalität festigen: ein an Verschwörungsvorstellungen grenzender Hass auf das liberale „Establishment“ und den von ihm angeblich beherrschten, extensiven Sozialstaat, dazu eine angstbesetzte Vision von einer Gefährdung der zentralen Werte des christlichen Amerikas durch Libertinage, Gottvergessenheit und außenpolitische Schwäche.

Bei dieser Politik handelt es sich um ein „Predigen für die bereits Bekehrten“ – und damit kehren wir zu einer Frage zurück, die nur scheinbar auf den letzten Seiten in Vergessenheit geraten ist. Zur Erinnerung: Wir fragten danach, unter welchen Voraussetzungen das gesellschaftszentrierte US-Modell des Schutzes und der Integration religiöser Minderheiten plausibel ist. Erwähnt wurde die Konzeption eines offenen, „spirituellen Marktes“ mit frei wählbarem Zu- und Abgang und ohne Dominanzbestrebungen einzelner Anbieter unter Einschaltung der Staatsmacht. Inzwischen haben sich die USA im rechten Spektrum ihrer Politik von diesem Ideal entfernt. Die Republikaner können sich in bisher unbekanntem Maße darauf konzentrieren, Stammwähler und Hochburgen zu mobilisieren; entsprechend werden sie auch von Politikern geführt, die dieser besonders entschiedenen

Gefolgschaft und den besonders konservativen Gebieten verpflichtet sind (differenziert dazu: Greenblatt 2008). Solche Politiker benötigen kaum den Zugewinn von Stimmen aus dem säkularen oder unentschiedenen Bevölkerungssegment; sie tragen vielmehr dazu bei, dass sich Milieus wie z.B. das Konglomerat „weiß/Mittelschicht/religiös/südlich/nationalistisch/fiskalisch konservativ“ repräsentiert fühlen und sich dadurch stabilisieren. Umgekehrt werden diese Milieus auch nicht aus der Gegenrichtung angefochten: Auch die säkulareren und kirchenferneren Schichten, meist mit urbaner Ausrichtung und in qualifizierten Dienstleistungsberufen, haben ihre stabile Heimat gefunden – nämlich bei den Demokraten. Auch sie weisen regionale Schwerpunkte auf (grob: entlang der Atlantik- und Pazifikküste und nahe der kanadischen Grenze); auch sie werden „gepflegt“ von Politikern, die sich kaum um Resonanz im Gegenlager bemühen.

Diese Anordnung bildet die empirische Grundlage für die „Polarisierungs“-These der US-Politik, die auch auf Kritik trifft und bei der nicht ganz klar ist, ob die Lagerformation primär von den politischen Eliten ausgeht oder von den sozial-kulturellen Verfestigungen (Layman u.a. 2006: 95f.). Die Antwort auf diese Henne-Ei-Frage können wir uns schenken; es genügt der unbestreitbare Befund, dass gegenwärtig US-Politiker beiderlei Couleur wenig Motivation zeigen, die weltanschaulichen Blöcke aufzulockern. Damit aber verstetigt sich eine Umwelt, die neu auftretenden, religiösen Minderheiten kaum gewogen ist. Da ist einerseits die Sogwirkung: Wer die religiöse Tönung der Politik begrüßt, wird in die nicht immer wünschenswerte Umarmung jener geraten, die diese Tönung in ihren eigenen Farben propagieren. Das konservativ-evangelikale Milieu der Republikaner bietet vor allem eine „judäo-christliche“ Variante der politisierenden Religion an, die auch für manche Katholiken gesprächsbereit ist, aber entfernteren Religionen keine Offerten macht. Wer dieses Angebot nicht schätzt, ist auf das liberal-säkulare Milieu verwiesen, das Toleranz hochhält, aber für immanente religiöse Belange unempfindlich ist. Denken wir uns als Illustration frisch eingewanderte Muslime, denen traditionalistische Christen entgegentreten, welche die USA als christliche Nation definieren und eine aggressive Pro-Israel-Politik verfechten. Diese Ablehnung wird kaum unterschritten durch Säkulare, die das islamisch-religiöse Reglement in der Lebensgestaltung als

reaktionär und frauenfeindlich brandmarken... Die Tendenz, in der Lagerbildung marginalisiert zu werden, kann subjektiv noch stärker ausfallen dadurch, dass aus dritter Perspektive *beide* Blöcke die Staatsmacht für ihre Weltanschauung dienstbar machen wollen. Die traditionalistischen Christen erhielten unter George W. Bush die Möglichkeit, eigene Sozialprojekte mit öffentlicher Finanzunterstützung zu betreiben und vermehrte Chancen, ihre Weltsicht (z.B. Schöpfungslehre) in öffentlich geförderte Institutionen zu tragen. Die Supreme-Court-Judikatur jener Jahre zeigt eine Tendenz, die Trennung des Staates von der Religion „entspannter“ zu sehen. Wenn im umgekehrten Engagement Säkulare auf dem Monopol des naturwissenschaftlichen Weltbildes an Schulen und Universitäten beharren und manchmal die Bannung religiöser Symbolik bis hin zur Ächtung von Weihnachtsgrußkarten treiben, dann könnte dies den in solchen Ländern lebenden Muslimen als die staatliche Verankerung einer anderen „Glaubenslehre“ erscheinen, nämlich des säkularen, westlichen „Humanismus“.

Das assoziative, gesellschaftszentrierte Modell der religiösen Minderheitenintegration kann mit Blick auf die USA optimistisch beurteilt werden (so etwa durch Casanova 2006: 202f.) – in historisch langfristiger Perspektive. Bei kurzfristiger Betrachtung darf aber auch eine Prise Skepsis beigegeben werden, da die US-amerikanische Anordnung in ihrer *gegenwärtigen* Verfasstheit von ihrer Idealform abweicht. Der Pluralismus der weltanschaulichen Angebote offeriert keine ausgeglichene und variable Palette, in der sich Neuankömmlinge leicht einsortieren und bei Enttäuschungen umorientieren könnten. Es zeigen sich dominante Lagerbildungen, die einen erheblichen Konformitätssog ausüben. Wichtiger ist aber, dass sich Milieus wie das südstaatlich-konservativ-evangelikale über die Politik verfestigen. Ihnen gegenüber vermindert sich dadurch ein entscheidender Vorzug der assoziativen US-amerikanischen Praxis. Immigranten erlaubte das Festhalten an der heimischen Religion eine *erleichterte* Integration in die Mehrheitsgesellschaft. Zunächst wurde unter dem religiösen Dach auch noch ethnisches Brauchtum gepflegt; die gemeinsame Ausübung in überspannenden Religionen wie dem Katholizismus, dem Judentum oder dem lutherischen Protestantismus erlaubte es dann aber, dass die ethnischen Identitäten schrittweise hinter die konfessionellen zurück-

traten (vgl. Ebaugh 2003: 228). In der gesellschaftlichen Selbstplatzierung gewinnt mit Religion somit ein Kriterium an Rang, das im Allgemeinen in der US-Kultur mehr Wertschätzung einbringt als Ethnizität. Wenn aber die etablierte Religiosität, die jene Wertschätzung verteilt, sich zunehmend in *politisch* geprägten Lagern formiert, dann ist es nicht unwahrscheinlich, dass sie auch die Neuankömmlinge in eine politisch gefärbte Weltsicht einsortiert. Ethnische *und* religiöse Zuordnungen mögen dann von politischen Ausgrenzungen überlagert werden. Recht offensichtlich ist es genau das, was gegenwärtig dem Islam widerfährt.

Die Betonung liegt auf „gegenwärtig“. Die langfristige Integrationsfähigkeit des US-amerikanischen Pluralismus wird damit nicht widerlegt. Die große Wandelbarkeit der religiösen Landschaft springt ohnehin selbst dem oberflächlichsten Beobachter ins Auge. Dies ist also eine Momentaufnahme, und Momentaufnahmen selbst sind nicht das Material, aus dem heraus man den historischen Ort des Temporären prognostizieren kann.

LITERATUR

- Berman, Harold J. (1990): Religious Freedom and Challenge of the Modern State, in: Davison, James Hunter/Guinness, Os (Hg.): Articles of Faith, Articles of Peace. The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy, Washington, D.C., S. 40-53.
- Casanova, José (2006): Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. Ein Vergleich zwischen der EU und den USA, in: *Leviathan*, 34. Jg., H. 2, S. 182-207.
- Courser, Zachary (2010): The Tea Party at the Election, in: *The Forum*, Vol. 8, Issue 4, Art. 5.
- Ebaugh, Helen Rose (2003): Religion and the New Immigrants, in: Dillon, Michele (Hg.): *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge/New York, S. 225-239.
- Elazar, Daniel J. (1994): *The American Mosaic. The Impact of Space, Time, and Culture on American Politics*, Boulder/San Francisco/Oxford.

- Green, John C./Dionne, E. J. (2008): Religion and American Politics. More Secular, More Evangelical, or Both?, in: Ruy, Teixeira (Hg.): Red, Blue and Purple America. The Future of Election Demographics. Washington, D.C., S. 194-224.
- Greenblatt, Alan (2008): Changing U.S. Electorate. Are demographic trends reshaping U.S. politics?, in: CQ Researcher, Vol. 18, No. 20, S. 457-480.
- Heclo, Hugh (2007): Christianity and American Democracy. With Responses by Bane, Mary Jo/Kazin, Michael/Wolfe, Alan Cambridge, Mass./London.
- Hicks, Douglas A. (2009): With God on All Sides. Leadership in a Devout and Diverse America, Oxford/New York.
- Lässig, Simone/Prätorius, Rainer (2010): Religion-Belief and Power, in: Mauch, Christof/Patel, Kiran Klaus (Hg.): The United States and Germany During the Twentieth Century. Competition and Convergence, Cambridge/New York, S. 32-51.
- Layman, Geoffrey C./Carsey, Thomas M./Horowitz, Juliana Menasce (2006): Party Polarization in American Politics: Characteristics, Causes and Consequences, in: Annual Review of Political Science, Vol. 9, S. 83-110.
- Prätorius, Rainer (2004): Eine judeo-christliche Wagenburg? Zur Situation der Muslime in den USA, in: von Hauff, Michael/Vogt, Ute (Hg.): Islamische und westliche Welt. Warum Politik, Wirtschaft und Entwicklungszusammenarbeit ihre Kooperation neu orientieren müssen, Marburg/Lahn, S. 163-183.
- Reinhard, Wolfgang (2000): Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart. 2. Aufl., München.
- Shelley, Fred M./Archer, J. Clark/Davidson, Fiona M./Brunn, Stanley D. (1996): Political Geography of the United States, New York/London.