

Die religiös-kulturellen Wurzeln westlich demokratischer Verfassungen

William J. Hoye (Münster)

Der historische Prozeß der Säkularisierung ist zwar ein Kennzeichen der Neuzeit, Demokratie läßt sich aber nicht als Ergebnis von Säkularisierung interpretieren. Die Demokratie ist vielmehr selbst Gegenstand der Säkularisierung, das heißt, die religiösen Wurzeln der Demokratie werden im Laufe der Zeit weniger sichtbar. Demokratie ist nicht aufgrund der säkularisierenden Ablösung von Religion in der Neuzeit entstanden. Sie ist tief in Religion eingebettet, von Religion in einer Weise durchtränkt, die wir heute kaum nachvollziehen können.

Folgende Diskussionsbeiträge möchten einige Elemente aus der Konzeption des demokratischen Verfassungsstaates herausgreifen und sie besonders im Lichte des nordamerikanischen Puritanismus des 17. und 18. Jahrhunderts, vor allem der „rein demokratischen“ Form des Kongregationalismus, beleuchten.

Die maßgebliche Beteiligung von puritanisch-christlichen Pfarrern bei der amerikanischen freiheitlichen Unabhängigkeitsbewegung (um 1776)

Anders als im laizistischen Frankreich war in Nordamerika die christliche Religion, vor allem der neuenglische Puritanismus, eine Hauptquelle der frühen Demokratie. Noch im 19. Jahrhundert vermochte Alexis de Tocqueville diesen Grundzug der amerikanischen Demokratie deutlich festzustellen: „In den englischen Kolonien des Nordens, die meist unter dem Namen der Staaten von Neuengland bekannt sind“, schreibt er, „formten sich die zwei oder drei Hauptgedanken, die heute die Grundlage der Gesellschaftstheorie der Vereinigten Staaten bilden.“¹ Er erläutert, wie die Neuengländer christliche Religion und politische Freiheit miteinander kombinierten:

„Das Puritanertum war nicht bloß eine religiöse Überzeugung; in verschiedener Hinsicht war es mit den unbedingtsten demokratischen und republikanischen Lehren verbunden. Daraus waren ihm seine gefährlichsten Gegner erwachsen. Die Puritaner, die durch die Regierung ihres Mutterlandes verfolgt und deren strenge Grundsätze täglich verletzt wurden durch das Benehmen der Gesellschaft, in der sie lebten, suchten eine wilde und verlassene Gegend, um dort nach ihrer Weise zu leben und in Freiheit Gott anzubeten. Die Gründer Neuenglands waren glühende Sektierer und übereifrige Neuerer in einem.“²

Tocqueville zieht daraus seine bekannte Schlußfolgerung, daß Freiheit mit Religion zusammenhängt:

„Das Gesagte dürfte genügen, um das wahre Wesen der angloamerikanischen Zivilisation ins richtige Licht zu rücken. Sie ist das

¹Tocqueville 1959 37.

²Tocqueville 1959 38.

Erzeugnis (und diesen Ausgangspunkt gilt es stets gegenwärtig zu halten) zweier völlig verschiedener Kräfte, die sich anderswo häufig befehden; in Amerika hat man verstanden, sie miteinander zu verflechten und wunderbar zusammenzubringen. Ich meine den *Geist der Religion* und den *Geist der Freiheit*.³

Der Nestor der Forschung über den amerikanischen Puritanismus, Perry Miller, behauptet in seinem klassischen Werk über den Puritanismus in Neuengland, daß die ersten Neuengländer zwischen der religiösen und der politischen Gemeinschaft nicht klar unterscheiden konnten.⁴ Die Amerikaner dieser Zeit waren überzeugt, daß ein guter Staat auf der Grundlage von privater und öffentlicher Moral entstehen könnte und „daß Moralität für die meisten Menschen und für alle Staaten ein Produkt der Religion war“⁵.

Es wird geschätzt, daß um die Revolutionsepoche wenigstens 75% der amerikanischen Bevölkerung ihre religiöse und moralische Grundlage dem Puritanismus verdankte.⁶ Zur Zeit der Revolution war die kongregationale Kirche die größte und die presbyterianische die zweitgrößte in den amerikanischen Kolonien⁷; beides sind puritanische Kirchen. Der Einfluß des kirchlichen Lebens auf die Gläubigen ist mit der heutigen Situation kaum vergleichbar. Kirchgänger zur Kolonialzeit in Neuengland – wo vor allem der Druck für einen Unabhängigkeitskrieg entstand – haben im Laufe ihres Lebens schätzungsweise etwa 15.000 Stunden bei Predigten verbracht.⁸ Ungefähr 80% der während der 1770er Jahre gedruckten politischen Artikel waren Predigten. Eine Untersuchung über die Zitationen in der öffentlichen politischen Literatur von 1760 bis 1805 hat herausgestellt, daß das am meisten zitierte Buch die Bibel war; aus ihr stammen etwa ein Drittel aller Zitate. Der heilige Paulus wird häufiger angeführt als Montesquieu und Blackstone, die beiden meistgenannten weltlichen Autoren. Das alttestamentliche Buch *Deuteronomium* wird fast zweimal so oft zitiert wie alle Schriften insgesamt von John Locke, dem von den säkularen Autoren am meisten zitierten Autoren.⁹

In Neuengland spielte Religion eine besonders bestimmende Rolle im politischen Leben. In der Menschenrechtserklärung des Staates Massachusetts von 1779 ging man beispielsweise davon aus, daß Frömmigkeit, Religion und Moralität für das Glück des Volkes und das Wohlergehen des Staates wesentlich seien, woraus die Schlußfolgerungen gezogen wurden, daß öffentliche Gottesdienste durchgeführt und finanziert werden müßten und für den Unterhalt von staatlichen Lehrern für

³Tocqueville 1959 49; Hervorh. im Original.

⁴Vgl. Miller 1961 414.

⁵“The men of 1776 believed that the good state would rise on the rock of private and public morality, that morality was in the case of most men and all states the product of religion, and that the earthly mission of religion was to set men free. It was no mere pose when they justified resistance to oppression as obedience to God and an appeal to Heaven.“ Rossiter 1984 99.

⁶Vgl. Shain 195.

⁷Vgl. Miller 1961 414; Rossiter 1963 68.

⁸Vgl. Shain 1994 216-217.

⁹Vgl. Lutz 140-142.

Frömmigkeit, Religion und Moralität zu sorgen sei, gegebenenfalls auch unter Zwang.¹⁰ (Allerdings galt auch diese Vorschrift ausdrücklich nur für protestantisch-christliche Lehrer.) Bezeichnend ist auch die Tatsache, daß Blasphemie in bezug auf die christliche Religion vom Staat bestraft wurde; in Massachusetts wurde noch im Jahre 1836 – also einige Jahrzehnte nach dem *First Amendment* zur US-Konstitution, das einem verbreiteten Mißverständnis gemäß eine Trennungsmauer zwischen Staat und Kirche errichtete (Vgl. Hamburger 2004) – ein gewisser Abner Kneeland wegen Blasphemie zu einer Gefängnisstrafe von zwei Jahren verurteilt.¹¹

In der Menschenrechtserklärung von Massachusetts (1780) wurde erklärt, daß „es das Recht und die Pflicht aller Menschen in der Gesellschaft sei, öffentlich und um bestimmte Zeiten das Höchste Wesen, den großen Schöpfer und Bewahrer des Universums zu verehren“. Und „da das Glück des Volkes wesentlich von der Frömmigkeit, Religion und Moralität abhängt“, heißt es weiter, und der Staat diese nicht herbeiführen kann, muß der Staat dafür sorgen, daß die öffentliche Verehrung Gottes angemessen stattfindet.

Der erste Präsident der Vereinigten Staaten, George Washington, bekannte sich in seiner Abschiedsrede zur Wichtigkeit der Religion für die Moral sowie der Moral für die Politik. Die Frage, ob aufgeklärte Individuen eventuell Ausnahmen bilden, ließ er auf sich beruhen; für ihn zeigte sowohl die Vernunft als auch die Erfahrung, daß die Moralität einer Nation ohne religiöse Prinzipien nicht bestehen kann. Dasselbe gilt ihm zufolge auch für den Patriotismus.¹² In der Verfassung des Staates Massachusetts von 1780 heißt es ausdrücklich in Artikel 3: „Das Glück eines Volkes wie auch die gute Ordnung und Erhaltung der bürgerlichen Regierung hängen wesentlich von Frömmigkeit, Religion und Moral ab.“ In einem Brief an Jefferson stellte der Deist John Adams fest: „die allgemeinen Prinzipien, auf denen die Väter Unabhängigkeit erreicht haben, waren ... die Prinzipien des Christentums, in dem alle vereinigt waren“¹³. Diese Prinzipien lassen sich insbesondere an drei Fragen exemplifizieren: die Volkssouveränität, die Vorsehung und die Gewissensfreiheit.

Die Transposition der (extrem demokratischen) kongregationalistischen Ekklesiologie in die Politik

Die ersten Verfassungen entstanden in Amerika.¹⁴ Die erste staatsgründende Verfassung in Nordamerika – vermutlich in der Welt überhaupt – war die *Fundamental Orders* (1639) von Connecticut, einem kongregationalistischen Staat, der nichts anderes darstellte als die Transposition der kongregationalistischen

¹⁰Vgl. Rossiter 1963 206.

¹¹Vgl. Steele 1935 29-41.

¹²Vgl. Vetterli u. Bryner 1996 69-70.

¹³Zit. n. Shain 1994 196.

¹⁴“In 1787 the only written constitutions in the world existed in English-speaking America; today, almost every nation feels it necessary to have such a document.“ Lutz 1.

Ekklesiologie in die Politik. Man könnte sagen, daß der demokratische Staat aufgrund der Säkularisierung der kongregationalistischen Ekklesiologie entstanden ist. Die Idee einer Verfassung repräsentiert eine Entwicklung der christlichen Idee eines Bundes [*covenant*].¹⁵ Ursprünglich stellen Konstitutionen in Amerika Säkularisierungen des biblischen Bundes zwischen Gott und seinem Volk dar.¹⁶ Wesentlich beim Bundesdenken ist die Vorbedingung der freien Einwilligung des Individuums. Jede puritanische Gemeinde in Neuengland fußte auf solchen freiheitlichen, individuellen Entscheidungen. Auch die politischen Gemeinden in Neuengland verstanden sich dezidiert als christlich. Die Magistraten waren oft Pfarrer. Kirche und Staat komplementierten sich in ihrem gemeinsamen Bemühen, den Willen Gottes auszuführen. Im Kontext einer umfassenden göttlichen Finalursächlichkeit sah sich das Individuum in einem unausweichlichen Spannungsfeld, das als Verantwortung bezeichnet werden kann. Der christlich denkende Mensch fand sich durch seine bloße Existenz zur Verantwortung verpflichtet.¹⁷ Für ihn läuft die Welt nicht einfach aufgrund von unfreien effizienten Ursachen, sondern wird von Finalursächlichkeit, also von Sinn und Absicht, getragen.¹⁸

Nachdem er seine Heimat England verlassen hatte, in der er wegen seiner puritanischen Gesinnung verfolgt worden war, zog der Puritaner-Pfarrer Thomas Hooker (1586-1647) – „der größte der Geistlichen von Neuengland“¹⁹ – bald auch aus seiner neuen Heimat in der Kolonie Massachusetts aus und gründete Connecticut, den ersten völlig selbständigen Staat in Amerika. Die Neugründung von Connecticut besaß einige demokratische Grundzüge, die hier erstmalig auftreten. Nicht neu allerdings waren die christlichen Einflüsse bei der Staatsgründung. In Hookers Augen war der ganze Auszug nach Amerika religiös motiviert. Bevor er

¹⁵“The covenant idea lay at the bottom of the Puritan organization in both church and state.“ Andrews 103.

¹⁶“The church covenant was the particular forerunner of the eighteenth-century contract. The Puritan theory of the origin of the church in the consent of the believers led directly to the popular theory of the origin of government in the consent of the governed. The doctrines of popular government held in many a Massachusetts village were largely a secularized Congregationalism. It was hardly accidental that New England ministers gave the first and most cordial reception to the arguments of John Locke and his friends and broadcast from their pulpits the new gospel of government by consent. The Puritans were confirmed believers in higher law, going most men one better in being able to point to it in writing.“ Rossiter 1963 91.

¹⁷In den Worten des Nestors der Forschung über den amerikanischen Puritanismus Perry Miller: „The point, therefore, is that the Puritan universe was ruled, not by mechanical efficient causes, but by *the* final cause; it had significance, and a man in such a universe, by the very fact of his existence, had what I should like to call a moral responsibility. That was not something he might or might not take upon himself; it was inescapable, inherent.“ Miller 1979 26-44; hier: 30 (Hervorh. im Original).

¹⁸Vgl. Miller 1979 30.

¹⁹Miller 1961 349.

Europa verließ, hielt er eine große Abschiedspredigt, in der die biblische Exodusvorstellung deutlich anklang. Hooker schilderte England als ein Land, das so tief in Sünde liege, daß Gott beschlossen habe, selbst auszuziehen. „Gott ist dabei, sein Evangelium einzupacken“, verkündete er. „Gott beginnt, seine Noahs zu verschiffen. [...] Und Gott sieht vor, daß Neuengland ein Refugium für seine Noahs und seine Lots, ein Fels und ein Schutz für seine Gerechten sein wird.“²⁰ Das Sendungsbewußtsein ist also nicht im nachhinein gleichsam als ideologischer Überbau in Amerika entworfen worden, sondern existierte schon vor der Emigration aus Europa²¹ und ist somit eine europäische Idee.

Nachdem Hookers Gemeinde einen harten Winter überstanden hatte, verabschiedete sie 1639 ein schriftliches Grundgesetz (die *Fundamental Orders*) und rief mit dieser volkssouveränen schriftlichen Gesetzgebung einen Staat ins Leben, was damit in Amerika zum ersten Mal geschah. Diese früheste staatskonstituierende Verfassung Amerikas trägt dezidiert christliche Züge. Wie es für die Demokratie in Amerika gut zwei Jahrhunderte charakteristisch bleiben sollte, führen die *Fundamental Orders* ihre Existenz auf die göttliche Vorsehung zurück. Sie beginnen mit den Worten: „Da es dem allmächtigen Gott durch die weise Einrichtung seiner göttlichen Vorsehung gefallen hat, die Dinge so zu ordnen und einzurichten, daß wir, die Einwohner von Windsor, Hartford und Wethersfield [...]“. Als Zweck der staatlichen [!] Gemeinschaft wird angegeben: „damit wir die Freiheit und Reinheit des Evangeliums unseres Herrn Jesu, zu dem wir uns jetzt bekennen, aufrechterhalten und aufbewahren, sowie auch die Lehre der Kirchen, die gemäß der Wahrheit des genannten Evangeliums unter uns jetzt praktiziert wird“. Die Freiheit, die man dabei im Auge hatte, war die Freiheit des Evangeliums. Die Begründung war also nicht nur theologisch, sondern spezifisch christlich. Als die Bestrebung der Bewohner von Connecticut, eine eigene Charta vom englischen König zu erhalten, 1662 gelang, wurde das Ziel der Kolonie immer noch definiert als „die Erkenntnis von und der Gehorsam zum einzigen wahren Gott und Erlöser der Menschheit“. Demnach drehte sich die Existenz dieser Kolonie um „den christlichen Glauben, der [...] der einzige und leitende Endzweck dieser Plantation ist“. Connecticut erweist sich in der Entstehungszeit insofern als zutiefst christlich.

Unmittelbar vor der Verabschiedung der *Fundamental Orders* hielt Hooker vor der Versammlung der jungen Gemeinschaft eine programmatische Predigt, in der er die Prinzipien der Neugründung erläuterte und deutlich machte, wieweit die Politik von der Religion getragen wird. John Cotton, ein Zeitgenosse Hookers und renommierter Puritaner in Massachusetts, bemerkte ausdrücklich in einem Brief, daß die Kirche für Hooker maßgeblichen Einfluß auf die Strukturierung des Staates hatte.²² Als biblischen Text für seine Predigt wählte Hooker *Deuteronomium* 1, 13, wo Jahwe Israel befiehlt: „Bringt für jeden eurer Stämme weise, verständige und erfahrene Männer, damit ich sie als Oberhäupter über euch einsetze.“ Diese Predigt, die leider nicht publiziert wurde, existiert lediglich in Form von einigen Notizen, die ein anwesender Zuhörer, Henry Wolcott jun., in einem kleinen, mit vielen

²⁰Zit. n. Bush 1980 53.

²¹Vgl. ebd. 54.

²²Vgl. Shuffelton 1977 226.

stenographischen Predigtnotizen gefüllten Heft zusammengefaßt hat.²³ Wenngleich die Notizen knapp gehalten sind, erweisen sie sich als aussagekräftig. Drei Grundsätze der Predigt werden angegeben. Der erste, der die Volkssouveränität sozusagen „theokratisch“ begründet, lautet: „Die Wahl der öffentlichen Magistrate liegt beim Volk kraft der Zulassung Gottes.“ Die zweite Lehre betont, daß das Volk sein Wahlprivileg nicht nach seinen Launen, sondern in Übereinstimmung mit dem Willen und Gesetz Gottes auszuüben habe. Schließlich wird das Recht des Volkes angeführt, die Befugnisse der gewählten Magistrate sowohl zu definieren als auch zu beschränken. (In der Verfassung selbst wird außerdem festgelegt, daß die Bürger das Recht haben, sich selbst zur Versammlung einzuberufen. Gerade diese Idee repräsentierte etwas Neues im Vergleich zur Situation im benachbarten Massachusetts, das zwar puritanisch, aber nicht so demokratisch wie Connecticut war.) Nach dem bei den Predigten der Puritaner üblichen Schema werden anschließend Gründe für die getroffenen Setzungen angegeben. Als erster Grund wird notiert: „weil die Grundlage der Autorität zuerst in der freien Einwilligung des Volkes beruht“. Nach diesem Teil der Predigt war es üblich, praktische Anwendungen der Grundsätze anzuführen. An dieser Stelle sollte die Argumentation die Gegner widerlegen. Hier hob Hooker die auf Gott zurückgeführte Freiheit richtungsweisend hervor: „Um mich zu überzeugen: weil Gott uns Freiheit gegeben hat, sie zu nehmen.“ Zum Schluß wird eine letzte, theologische Begründung und Ermahnung dargelegt: „Da Gott unser Leben fortgesetzt und es uns in Freiheit gegeben hat, die Herrlichkeit Gottes zu suchen und in Gott und für Gott zu wählen.“ Auf diesen Ideen fußte die erste demokratische Staatsgründung.

Die theologische Begründung der Idee der Volkssouveränität in der Verfassung von Connecticut

Wenn man Connecticut mit Massachusetts vergleicht, verdeutlicht sich die Originalität der demokratischen Konzeption Hookers. Diesbezüglich existiert eine aufschlußreiche Korrespondenz zwischen dem Gouverneur von Massachusetts, John Winthrop – ebenfalls ein Puritaner-Geistlicher –, und Thomas Hooker. In einem Brief an Hooker vom Dezember 1638 argumentierte Winthrop gegen die neue, von Hooker vertretene Idee der Volkssouveränität. Winthrops Ansicht nach bildeten die politisch fähigen „Weisen“ immer nur eine Minderheit.

Infolgedessen muß Hooker sich im klaren gewesen sein, daß seine Position ein neuartiges Wagnis darstellte. Zu seiner Rechtfertigung berief er sich aber wohlgerne überhaupt nicht auf die persönlichen Fähigkeiten des Volkes. Bei ihm finden wir keine romantische Verherrlichung des Volkes, wie sie im 18. Jahrhundert anzutreffen ist. Vielmehr beschrieb er sein Volk als „eine Gesellschaft von armen, sündhaften, jämmerlichen, elenden und verdammten Kreaturen, Staub und Asche, tote Hunde“²⁴. In einem Brief stellte er die zwei verschiedenen politischen Konzeptionen unter den Puritanern heraus. Hooker zufolge liege für Massachusetts die höchste Autorität beim „Staat“, während sie in Connecticut bei den „Magistraten und dem Volk“ liege. Hookers Begründung für das Bestimmungsrecht des Volkes

²³Vgl. Shepard 1957.

²⁴Hooker 1640 57.

berief sich auf ein mittelalterliches Axiom: „Was alle angeht, muß von allen gebilligt werden.“ Dieses Prinzip, das aus dem römischen Recht stammt, ist durch das Kirchenrecht an die Neuzeit vermittelt worden.

Die kongregationale Ekklesiologie stellte Hooker in *The Survey of the Summe of Church-discipline* 1648 dar. Das Buch ist eine ausführliche und kritische Darstellung seiner Lehre, wie er sagt, „bezüglich der Gewalt, die wir dem Volk geben, und unserer Behauptungen von der Unabhängigkeit und von den kongregationalen Kirchen“. Es geht dem Autor darum, den Kongregationalismus – der sogenannte Neuenglandweg [“the New England Way“] – von dem nahe verwandten Presbyterianismus, das heißt die Form des Puritanismus, die in Massachusetts dominierte, zu unterscheiden, der die Gemeindeleitung in die Verantwortung einer kleinen Gruppe legen wollte. Darin sah Hooker ganz bewußt geradezu die Frage seiner Zeit. Im Unterschied zur heutigen Zeit, in der die Volkssouveränität gar keine Begründung erfährt – oder eventuell eine durch den Hinweis auf die Verantwortung vor Gott –, erhielt die Behauptung der ekklesiologischen Volkssouveränität in dieser Entstehungsphase der Demokratie ihre Legitimation durch eine explizit theologische Begründung. Gegen das Argument, das Volk sei unfähig zu regieren, verteidigte Hooker die Volkssouveränität, indem er sich auf das Versprechen Gottes berief, dies möglich zu machen. Damit schloß er nicht nur Papst und Bischöfe aus, sondern sogar ein Presbyterium. „Es gibt keine Presbyteralkirche“, schrieb er, „um die vielen Kongregationen zu leiten. [...] Die Kongregationalkirche ist das erste Subjekt der Schlüssel.“²⁵ Anders betrachtet: „Die Weihe [des Pfarrers] gibt es nicht vor der Auswahl.“ Ohne Gemeinde kann es keine Weihe geben. Nach Hooker „hat die Wahl des Volkes unter Christus eine instrumentalursächliche Kraft, einem Amtsträger eine Berufung zu erteilen.“²⁶ Da die Kirchengemeinde vor dem Pfarrer existiere, gehe sie auch der Taufe voraus.²⁷ Die Gemeinde gehe einen Bund mit ihrem Pfarrer ein. Sowohl der Pfarrer als auch die obrigkeitlichen Amtsträger verdanken ihre Existenz der Wahl des Volkes. Aus kongregationalistischer Sicht bedürfe jede organisierte Gesellschaft, einerlei ob staatlich oder kirchlich, unterschiedslos der Zustimmung der Mitglieder.²⁸

Im übrigen ist darauf hinzuweisen, daß Hooker ausdrücklich auch den Begriff „demokratisch“ für seine Position benutzte: „In bezug auf das Volk ist die Regierung der Kirche demokratisch.“ „Das Volk Gottes ist ein freies Volk“, lehrte er. Außerdem seien die einzigen Einschränkungen der freien Entscheidung des Volkes entweder nur von der Natur oder von der göttlichen Vorsehung auferlegt worden.²⁹ Der Papst und die Bischöfe verkörperten nach ihm das satanische Episkopat. Diese direkte „theokratische“ Bindung begründe die Autonomie des Volkes. Die Gemeinde behalte das Recht, einen Oberen zu verurteilen und ihn seines Amtes zu entheben, falls er sich der Häresie schuldig mache.³⁰ Wie jede legitime Autorität ist für alle Puritaner

²⁵Hooker 1648 XVIII.

²⁶Ebd. 55.

²⁷Vgl. ebd. 56.

²⁸Vgl. ebd. 286-287.

²⁹Vgl. ebd. 285-286.

³⁰Vgl. ebd. Teil 3, 42-43.

auch politische Autorität religiöser Herkunft, und Freiheit ist, wie der Gouverneur von Massachusetts der Versammlung (*General Court*) der Kolonie 1645 vortrug, „das eigentliche Ziel und der Gegenstand der Autorität und kann ohne sie nicht existieren. [...] Diese Freiheit [...] ist die gleiche Art Freiheit, wodurch Christus uns frei gemacht hat.“³¹

In der Verfassung von Connecticut ist die Idee der Volkssouveränität im staatlichen Bereich ausdrücklich theologisch begründet. Nicht nur die Moral gehörte zur Grundlage des Puritanismus; der Begriff des Bundes [*covenant*] war ebenfalls fundamental. Die puritanische Idee des Ursprungs der Kirche in der Einwilligung der Gläubigen führte ohne weiteres zur Theorie des Ursprungs des Staates in der Einwilligung der Bürger. Die verschiedenen Auswanderergruppen, die zwischen 1637 und 1640 New Haven, Rhode Island, Connecticut und Providence gründeten, mußten einen Staat selbständig errichten. Ihre Souveränität ergab sich gleichsam von selbst, das heißt schon allein von daher, daß sie keinen existierenden Staat vorfanden. Die neuangekommenen Christen mußten zwangsläufig ihr politisches Leben selbst regeln. Sie verfahren so, wie sie es als Kirchengemeinde schon kannten. Wie die Pilgerväter vor ihnen, begannen sie mit der Niederschrift eines Gesellschaftsvertrages, dem alle Beteiligten zustimmten. Diese neue Verfahrensweise wurde vom biblischen Bund Gottes mit Israel übernommen und auf das politische Wesen unvermittelt angewandt. Vertraut mit der Bibel, waren die Puritaner davon überzeugt, daß das göttliche Gesetz eine geschriebene Form annehmen kann.

Typisch für solche schriftlichen Gesellschaftsverträge ist das von den ersten Ankömmlingen in Neuengland 1620 vereinbarte „Mayflower Compact“. Die Parallelität mit kirchlichen Verträgen ist auffallend. Zuerst wird Gott als Zeuge angerufen; dann werden die Gründe für eine solche Vereinbarung angegeben. Durch die Unterschriften wird schließlich eine Gemeinschaft gegründet und, statt einer Kirche, eine Regierung [*civil Body Politick*] 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.³²

Das Konzept der Volkssouveränität findet ferner 1643 bei der Gründung des Bundes der Kolonien von Neuengland (*New England Confederation*), an der Hooker maßgeblich beteiligt war, eine weitere politische Umsetzung. Dies war der erste Bundesschluß der amerikanischen Kolonien, der schließlich in der Gründung der Vereinigten Staaten kulminierte. Auch in diesem Präzedenzfall wird eine theologische Motivation angegeben. In der Präambel des aus zwölf Artikeln bestehenden Vertrages wird der gemeinsame Zweck des Bündnisses folgendermaßen angegeben: „das Reich unseres Herrn Jesu Christi zu fördern und die Freiheiten des Evangeliums in Reinheit und Frieden zu genießen“.

Die Volkssouveränität der Puritaner war freilich keine absolute, sondern die von Bündnispartnern. Thomas Hooker legte eine Volkssouveränität zugrunde, die durch Gott und dessen Vorsehung begründet wurde. Der Historiker Leopold von Ranke hat

³¹Zit. n. Shain 1994 209.

³²Vgl. Lutz 1988 25-26.

die Bedeutung der Argumentation der Unabhängigkeitserklärung von 1776 folgendermaßen eingeschätzt:

„Dadurch, daß die Nordamerikaner abfallend von dem in England gültigen konstitutionellen Prinzip eine neue Republik schufen, welche auf dem individuellen Recht jedes Einzelnen beruht, kam eine neue Macht in die Welt. Bisher hatte man in Europa gemeint, daß die Monarchie den Vorteil der Nation am besten verstehe, jetzt kam die Theorie auf, die Nation selbst müsse sich regieren. [...] Dies war eine größere Revolution, als früher je eine in der Welt gewesen war, es war eine völlige Umkehr des Prinzips. Früher war es der König von Gottes Gnaden, um den sich alles gruppierte; jetzt tauchte die Idee auf, daß die Gewalt von unten aufsteigen müsse. [...] Diese beiden Prinzipien stehen einander gegenüber wie zwei Welten, und die moderne Welt bewegt sich in nichts anderem als in dem Konflikt zwischen diesen beiden. In Europa war der Gegensatz dieser Prinzipien noch nicht eingetreten; er kam aber zum Ausbruch in der französischen Revolution.“³³

Die Volkssouveränität in der Politik fand ihren Grund also im religiösen Bund. Deshalb ist in den ersten Verfassungen und verfassungsähnlichen Dokumenten ausdrücklich und argumentativ von Gott die Rede. Die religiöse Dimension lag nicht nur der Kirche bzw. den Kirchengemeinden zugrunde, sondern nicht weniger dem Staat. Staat und Kirche wurden als zwei unabhängige Sphären zwar voneinander unterschieden, aber beide waren dennoch theologisch begründete Einrichtungen. Der puritanische Staat war also keineswegs das Ergebnis einer Säkularisierung, das heißt einer Ablösung von Religion.

„Der Bund war bei den Puritanern die zentrale Affirmation der Teilnahme an den Absichten Gottes, um Ordnung in eine korrupte Welt zu bringen“, schreiben Vetterli und Bryner. „Er war nicht nur eine Übereinkunft; er war ein rechtlicher und verbindlicher Vertrag, Richter und Lehrer.“³⁴

Diese Einstellung brachte mit sich, daß die Idee einer durch göttliche Vorsehung auserwählten Kleingruppe zurücktrat und durch das Bewußtsein einer Berufung zu einer Verantwortung für alle ersetzt wurde.³⁵

“Verantwortung vor Gott“ und die göttliche Vorsehung

“Verantwortung vor Gott“ repräsentiert eine säkularisierte Form der Idee der göttlichen Vorsehung, so wie diese im Puritanismus gesehen wurde. Die Menschen in Neuengland waren fest davon überzeugt, daß das Universum sinnvoll sei, das heißt, daß es insgesamt und im einzelnen von einer überragenden Absicht gesteuert werde. In allem, was es tue, spiele jedes Individuum eine bestimmte unersetzliche Rolle mit ewiger Endgültigkeit. Dieser Individualismus, der später in säkularisierter Form aus dem theologischen Kontext abstrahiert und verselbständigt wurde, gründete in der göttlichen Vorsehung.³⁶ „Das Individuum konnte nur für Ziele frei

³³Zit. n. Adams 1994 29-30.

³⁴Vetterli u. Bryner 205.

³⁵Vgl. ebd.

³⁶Vgl. Vetterli u. Bryner 50: „It was the New England ministry, not the Founders, who first announced America had been set apart by God, and that this people had

sein, nicht von Zielen.³⁷ Prädestination durchleuchtet alles, im kleinen wie im großen, den einzelnen und die Welt. Die von ihrem Mutterland weit entfernten neuenglischen Puritaner betrachteten die ganze bisherige Geschichte als Prolog zu ihrer eigenen gesellschaftlichen Aufgabe; was in Boston geschah, stand im Zusammenhang mit dem Weltgeschehen. Es waren nicht die Politiker, die zuerst lehrten, daß Amerika mit einem göttlichen Auftrag versehen worden war, um Beispiel und Vorbild für die Welt für eine neue und höhere Gemeinschaft zu sein, sondern es war die neuenglische Geistlichkeit. Schon am Anfang der Geschichte Amerikas war die Idee eines transzendenten Auftrags für die Menschheit lebendig. In der Menschenrechtserklärung von Connecticut (1776), zum Beispiel, wird die Vorsehung Gottes sogar als Ursache der Freiheit und Unabhängigkeit des Volkes von Connecticut betrachtet. Daher rührte das Recht, „sich selbst als einen freien, souveränen und unabhängigen Staat zu regieren“. Am Anfang der Geschichte der USA trug die Überzeugung, einen transzendenten Auftrag erhalten zu haben, uneingeschränkt christliche Züge. Als 1776 der Unabhängigkeitsdrang den Bruch mit England herbeiführte, lebte die christliche Grundlage, insbesondere die Vorsehungsidee, im neuen Staat Connecticut noch völlig ungebrochen weiter.

Bezeichnend für die nationale Politik der Gründungszeit waren Vorschläge für die Gestaltung des Großen Siegels der USA. Hier finden sich ebenfalls Zeugnisse der Aktualität der unter der Leitung der göttlichen Vorsehung geführten Befreiungstheologie in Amerika. Selbst ein aufgeklärter Deist wie Thomas Jefferson schlug nämlich eine Szene der Kinder Israels unter der Leitung des Mose mit der Wolkensäule bei Tag und der Feuersäule bei Nacht vor. Von Benjamin Franklin stammte der Vorschlag, Mose mit über das Meer ausgestreckter Hand mitsamt den ertrinkenden Ägyptern abzubilden und mit dem Motto zu versehen: „Aufstand gegen Tyrannen ist Gehorsam gegen Gott.“³⁸ Die amerikanische Revolution kennt durchaus ihre eigene Befreiungstheologie, auch ausdrücklich unter Berufung auf die Befreiung aus Ägypten.

Das Bewußtsein der Verantwortung für die Zukunft der Welt ist von Anfang an wirksam gewesen. Der beredte und vielgelesene Pamphletist Thomas Paine schrieb etwa in seiner berühmten patriotischen Schrift *Common Sense* (1776): „Das Anliegen Amerikas ist in großem Maße das Anliegen der ganzen Menschheit.“ Er hat sich auf „Gottes Schutz sowohl hier als auch danach“ verlassen und seine Hoffnung auf einen Zustand der Glückseligkeit jenseits des jetzigen Lebens zum Ausdruck gebracht.³⁹

Die christliche Idee der göttlichen Vorsehung spielte bei der späteren Entwicklung der Demokratie in Amerika nach dem 17. Jahrhundert eine tragende Rolle. George Washington hat auf „das Eingreifen der Vorsehung“, „die eingreifende Hand des

been chosen to create a new and higher community for the example and edification of mankind. This belief had become so established by the Revolution that it was in fact part of the existing political or civil orthodoxy.“

³⁷Miller 1979 43; Hervorh. im Original.

³⁸Vgl. Vetterli u. Bryner 1996 80.

³⁹Vgl. ebd. 102.

Himmels“ und „den höchsten Herrscher des Universums“ häufig hingewiesen. Er beteuerte, daß das „höchste Seiende“ „die Freiheit und das Glück dieser Vereinigten Staaten“ geschützt habe. In bezug auf die Beschwerden, die die junge Nation zu überwinden hatte, stellte er nachdrücklich fest: „Die Hand der Vorsehung ist in alldem dermaßen sichtbar gewesen, daß, wem es an Glauben mangelt, schlimmer als ein Ungläubiger und, wer nicht genug Dankbarkeit hat, um seine Verpflichtungen anzuerkennen, mehr als böse sein muß.“ In seiner Antrittsrede sagte der erste Präsident der USA:

„Kein Volk läßt sich finden, das die unsichtbare Hand, welche die Angelegenheiten der Menschen führt, mehr anerkennt und verehrt als das Volk der Vereinigten Staaten. Jeder Schritt, mit dem es dem Charakter einer unabhängigen Nation nahegekommen ist, scheint durch ein Zeichen der wirkenden Kraft der Vorsehung gekennzeichnet gewesen zu sein.“⁴⁰

In stark säkularisierter Form existiert dieser Missionsauftrag im amerikanischen Bewußtsein bekanntlich noch heute. So hat etwa Präsident George W. Bush in seiner zweiten Antrittsrede 2005 gesagt: „Die Geschichte hat auch eine sichtbare Richtung, von Freiheit und von dem Urheber der Freiheit festgelegt.“ Der Einfluß des Puritanismus ist lange wirksam geblieben. Bis vor kurzem herrschte in Amerika allerdings die Tendenz, christliches Gedankengut zugunsten einer Säkularisierung zurückzudrängen. In den letzten Jahren zeigt sich jedoch eine Gegenbewegung.⁴¹

John Adams, der zweite Präsident der USA, warnte, daß es „Hochverrat gegen die Hoffnungen der Welt“⁴² sei, falls Amerika seinen von Gott gegebenen Auftrag verfehle. Bezüglich der bisherigen Erfolge der Verselbständigung der Vereinigten Staaten gestand James Madison, der Hauptverfasser der amerikanischen Konstitution, im 37. Artikel des *Federalist*:

„Wer aufrichtig diesen Umstand überdenkt, muß in das Erstaunen einstimmen; für einen religiös gesinnten Menschen ist es unmöglich, darin nicht einen Fingerzeig des Allmächtigen zu erkennen, der so häufig und bedeutsam in kritischen Phasen der Revolution zu unseren Gunsten eingegriffen hat.“⁴³

Mit vielen anderen erkannte auch der angesehene Verteidiger der US-Verfassung Alexander Hamilton den „Finger Gottes“ im revolutionären Geschehen.⁴⁴

Die Idee der göttlichen Vorsehung gehörte nicht nur zum frommen Puritanismus, sondern, zur Zeit der Frühgeschichte der USA, auch zum aufgeklärten Deismus. Benjamin Franklin beispielsweise bemerkte vor der Nationalversammlung: „Wir alle, die wir an dem Kampf mit Großbritannien teilgenommen haben, müssen häufige Fälle einer zu unseren Gunsten wachenden Vorsehung beobachtet haben.“ Dieser „gütigen Vorsehung“ vertraute er auch die Zukunft der Nation an: „Ich glaube auch, daß wir ohne seine [Gottes] mitwirkende Hilfe genauso wenig Erfolg bei diesem

⁴⁰Ebd. 68.

⁴¹Vgl. Feldman 2005.

⁴²Vetterli u. Bryner 1996 67.

⁴³*Federalist*, 214.

⁴⁴Vgl. Vetterli u. Bryner 1996 68.

politischen Gebäude haben werden wie die Erbauer von Babel.“⁴⁵

Franklin, der die Grundlinien des säkularisierten Christentums verkörperte, stellte seine Glaubensgrundsätze, zu denen die Vorsehung wesentlich gehörte, folgendermaßen dar:

„Mein Credo ist folgendes: Ich glaube an den einen Gott, Schöpfer des Universums. Daß er es durch seine Vorsehung regiert. Daß ihm Verehrung gebührt. Daß der akzeptabelste Dienst, den wir ihm leisten können, darin besteht, seinen anderen Kindern Gutes zu tun. Daß die Seele des Menschen unsterblich ist und in einem anderen Leben mit Gerechtigkeit entsprechend seinem Verhalten in diesem Leben vergolten wird. Diese halte ich für die fundamentalen Punkte jeder gut fundierten Religion.“⁴⁶

Das (wenig bekannte) Credo von Thomas Jefferson lautet ähnlich:

„1. Daß es nur einen einzigen Gott gibt und daß Er absolut vollkommen ist. 2. Daß es einen künftigen Zustand der Belohnungen und Bestrafungen gibt. 3. Daß es die Zusammenfassung der Religion ist, Gott mit deinem ganzen Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst zu lieben.“⁴⁷

Der Stellenwert der Vorsehung ist in solchen Glaubensbekenntnissen aus unserer heutigen Sicht erstaunlich hoch.

Zeugnisse der Wichtigkeit des Vorsehungsglaubens lassen sich leicht vermehren. In Pennsylvania wurde die Verfassungsbestimmung, die von allen Parlamentariern verlangte, die göttliche Inspiriertheit des Alten und Neuen Testaments anzuerkennen, aufgrund eines Protests der jüdischen Gemeinde von Philadelphia geändert. Das Entgegenkommen der Verfassung von 1790 verlangte von Amtsträgern des Staates nunmehr nur, daß sie sich zum Dasein Gottes sowie zur Existenz eines künftigen Zustands von Belohnung und Strafe bekennen sollten. Ebenfalls in der Verfassung (1778) des südlicher gelegenen Staates South Carolina wird ausdrücklich vorausgesetzt, daß es einen künftigen Zustand der Belohnung und Bestrafung gibt.

In seiner ersten Antrittsrede als Präsident der USA drückte Jefferson die Hoffnung aus, daß die Vereinigten Staaten „eine allgewaltige Vorsehung anerkennen und verehren, die durch all ihre Zuteilungen beweist, daß sie sich an dem Glück des Menschen hier und an seinem größeren Glück danach freut“. In seiner zweiten Antrittsrede pries selbst ein skeptischer Jefferson

„jenes Wesen, in dessen Händen wir uns befinden, das unsere Vorväter, Israel, von jeher aus ihrem Ursprungsland herausgeführt, das ihnen ein Land mit all den Notwendigkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens gegeben hat, das unsere Kindheit mit seiner Vorsehung und unsere reifen Jahre mit seiner Weisheit und Macht beschützt hat“⁴⁸.

Wie diese christliche Eschatologie bei der Entstehung der Demokratie zur Geltung kam, läßt sich am Beispiel der Unabhängigkeitserklärung der USA kurz zeigen. Im

⁴⁵Zit. n. Vetterli u. Bryner 68-69.

⁴⁶Franklin 1970 Bd. 10, 84.

⁴⁷Jefferson 1903-1904 Bd. 15, 384-385.

⁴⁸Vetterli u. Bryner 1996 68.

Abschlußabsatz, wo die förmliche Unabhängigkeitserklärung ausgesprochen wird, finden sich zwei suggestive Einschübe, die die Versammlung in Thomas Jeffersons Entwurf eingefügt hat. Der eine lautet: „indem wir uns wegen der Redlichkeit unserer Gesinnungen auf den allerhöchsten Richter der Welt berufen“. Und der andere: „mit vestem [*sic*] Vertrauen auf den Schutz der Göttlichen Vorsehung“. Die in stark säkularisierter Form heute noch wirksame Personifizierung der Geschichte, der Absichten und Pläne zugesprochen werden, ist eine Besonderheit des amerikanischen revolutionären Bewußtseins.

John Dickinson, amerikanischer Staatsmann, Unterzeichner und Verfechter der Verfassung und prominenter politischer Schriftsteller, beruft sich nicht nur auf Gott, sondern auch auf die Vorsehung Gottes: Rechte „werden in uns durch Beschlüsse der Vorsehung erschaffen“⁴⁹.

Das Menschenrecht der Gewissensfreiheit als Folge der Religionsfreiheit

In der Konzeption moderner Demokratie hat die Gewissensfreiheit als Grundrecht des Individuums eine kaum zu überbietende Tragweite. Nichts hebt den Stellenwert des demokratischen Individualismus deutlicher hervor. Die Relevanz der Gewissensfreiheit hat Roman Herzog mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen: „Das Grundrecht der Gewissensfreiheit [wird man] als *den* Prüfstein unserer gesamten Staatsauffassung deuten müssen.“⁵⁰ „Das in ihr liegende Prinzip“, stellt weiterhin der ehemalige Bundesverfassungsrichter und Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde fest, „wird mit Recht als Grundlage der modernen individuellen Freiheitsrechte, ja des modernen Freiheitsgedankens überhaupt angesehen“⁵¹. Religionsfreiheit kommt uns heute wie ein Anwendungsfeld der umfassenderen Gewissensfreiheit vor. Eine historische Betrachtung macht aber deutlich, daß der ursprüngliche Zusammenhang tatsächlich umgekehrt war, das heißt, daß Gewissensfreiheit (im heutigen Sinne) aus der Religionsfreiheit gewachsen ist. Am Anfang der Geschichte der modernen Demokratie liegt kein Recht tiefer als die Religionsfreiheit. Sie ergibt sich aus genau derselben Grundlage wie die Volkssouveränität. Neben dem Recht eines Volkes, sich selbst zu regieren, galt kein anderes Recht als unveräußerlich.⁵²

Im 18. Jahrhundert spielte die Idee der unbeeinträchtigten Würde des irrenden Gewissens bei der Gründung der Demokratie keine explizite Rolle. In den ungefähr 150 Kapiteln des moraltheologischen Lehrbuches von William Ames (1576-1633), der in den amerikanischen Kolonien bekannter als Calvin und Luther war und öfter als diese beiden zusammen zitiert wurde, findet sich überhaupt keine Erwähnung der Gewissensfreiheit. Damals stand vielmehr die Religionsfreiheit im Vordergrund. Für die Puritaner fielen am Anfang der Demokratiegeschichte in Nordamerika Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit gleichbedeutend zusammen. So definiert das von Nathan Bailey herausgegebene *Universal Etymological English Dictionary*

⁴⁹Zit. n. Reid 87.

⁵⁰Herzog 1969 719; Hervorh. im Original.

⁵¹Böckenförde 1991 203.

⁵²Vgl. Shain 1994 251.

(London, 3. Aufl. 1737) Gewissensfreiheit [*liberty of conscience*] als „ein Recht bzw. ein Vermögen, sich zu jeder Religion zu bekennen, an die man ehrlich glaubt“. Genau gesehen bestand die Gewissensfreiheit offenbar in der Freiheit, zu jener christlichen Kirche zu gehören, die das eigene Gewissen für die richtige hielt. In der Charta der Kolonie Rhode Island sind mithin Religions- und Gewissensfreiheit identisch. In der Menschenrechtserklärung von Virginia 1776 wird das Gewissen zwar erwähnt, aber nur im Kontext der Religionsfreiheit. In der Erklärung der Religionsfreiheit von Virginia 1785 wird es nicht einmal genannt. Gewissensfreiheit wird weder in der französischen Deklaration der Rechte des Menschen und des Bürgers noch in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung noch in der *Bill of Rights* erwähnt.

Erst mit der sich allmählich durchsetzenden Trennung von Staat und Kirche gewinnt die Gewissensfreiheit zunehmend an Bedeutung. Im 18. Jahrhundert drängte sich die Religionsfreiheit nicht aus wachsender Einsicht in die Natur von Religion ins Bewußtsein, sondern vielmehr aus einer praktischen Situation heraus, nämlich aus der Tatsache, daß mehrere Religionsgemeinschaften vorhanden waren und nebeneinander existieren mußten. Im heutigen demokratischen Bewußtsein tritt das Gewissen statt dessen eigens für sich in den Vordergrund, wobei es sich von Religion teilweise löst. So hat die Gewissensfreiheit im Aufbau der Freiheitsrechte im deutschen *Grundgesetz* einen höheren Stellenwert als die Religionsfreiheit.

Damit wird ein Nerv des christlichen Wirklichkeitsverständnisses freigelegt und aus seinem Lebenskontext herausgelöst. Gewissensfreiheit ist ein weiteres Beispiel für ein säkularisiertes Element des christlichen Denkens in der modernen Demokratie. Die Gewissensfreiheit ist zum einen aus der Religionsfreiheit hervorgegangen und zum anderen selbst ein ursprünglich christlicher Begriff. Genauso wurde die Gewissensfreiheit auch im 18. Jahrhundert verstanden. Thomas Jefferson etwa identifizierte das Gewissen ausdrücklich mit dem „moralischen Sinn“ bzw. dem „moralischen Prinzip“⁵³, das heißt mit einer von Gott verliehenen Absicherung gegen mögliche Verirrungen des Verstandes, und führte es unmittelbar auf Gott zurück.⁵⁴ Das Menschenrecht der Gewissensfreiheit ist keineswegs das Ergebnis eines Säkularisierungsprozesses.

Will man solche demokratischen Prinzipien nicht einfach als selbstevident annehmen, ist es schwer, sich vorzustellen, wie die Gewissensfreiheit, die die Möglichkeit zuläßt und schützt, das zu tun, was zumindest in den Augen der Mehrheit als das Falsche erscheint, anders als durch einen Gottesbezug zu rechtfertigen sein sollte.⁵⁵ Kann man ferner die Volkssouveränität ohne Gott theoretisch begründen? Und welchen Sinn soll Verantwortung des Volkes für die künftige Geschichte haben, wenn es niemanden gibt, vor dem solche Verantwortung getragen wird?

Menschenwürde und Menschenrechte

⁵³Vgl. Jefferson 1955 15.

⁵⁴Jefferson 1903-1904 Bd. 14, 138-144.

⁵⁵Vgl. Hoye 1996.

Wenn man die Tragweite der Menschenwürde in der Demokratie betrachtet, ist die Feststellung bedenkenswert, wie neu diese Konzeption eigentlich ist. Zum erstenmal in der Geschichte demokratischer Verfassungen kommt der Ausdruck „Menschenwürde“ in der Verfassung Irlands von 1937 vor. Es dürfte wohl kein Zufall sein, daß der erste Beleg in der Verfassungsgeschichte in einen ausgesprochen christlichen Kontext eingebettet ist. Die Präambel der irischen Verfassung hat nämlich folgenden Wortlaut:

„Im Namen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, von der alle Autorität kommt und auf die, als unserem letzten Ziel, alle Handlungen sowohl der Menschen wie der Staaten ausgerichtet sein müssen, anerkennen Wir, das Volk von Irland, in Demut alle unsere Verpflichtungen gegenüber unserem göttlichen Herrn, Jesus Christus, der unseren Vätern durch Jahrhunderte der Heimsuchung hindurch beigestanden hat. In dankbarer Erinnerung an ihren heldenhaften und unermüdlichen Kampf um die Wiedererlangung der rechtmäßigen Unabhängigkeit unserer Nation und in dem Bestreben, unter gebührender Beachtung von Klugheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit das allgemeine Wohl zu fördern, auf daß die Würde und Freiheit des Individuums gewährleistet, eine gerechte soziale Ordnung erreicht, die Einheit unseres Landes wiederhergestellt und Eintracht mit anderen Nationen begründet werde, nehmen wir diese Verfassung an, setzen sie in Kraft und geben sie uns.“

Es dauert freilich nicht lange, bis „die Würde und Freiheit des Individuums“ aus diesem exponiert christlichen Rahmen extrapoliert wird und eine säkulare Gestalt annimmt – zumindest dem äußerlichen Erscheinungsbild nach. Die christliche Herkunft beschränkt sich allerdings nicht auf die Verfassungsgeschichte, denn schon lange vor der demokratischen Verfassungsgeschichte ist der Begriff der Würde des Menschen vom Christentum wesentlich geprägt worden. Die verbreitete Auffassung, der Begriff der Menschenwürde repräsentiere eine neuzeitliche Errungenschaft, widerspricht den historischen Tatsachen. Wie häufig, hat auch zu dieser Frage die selbstgenannte Neuzeit ihr Neues überschätzt. Die geschichtliche Entwicklung hat in Wirklichkeit eher die Form eines Säkularisierungsvorgangs als die einer neuzeitlichen anthropologischen Wende.

Die christliche Auffassung der Menschenwürde kennt in ihrer Deutung nicht nur die Idee des Ebenbildes Gottes, sondern auch die Idee der freien Vernunft. Lange vor der Aufklärung beruft sich Thomas von Aquin auf eine noch ältere Tradition, wenn er feststellt:

„Wie Johannes von Damaskus sagt, heißt es vom Menschen, er sei als Ebenbild Gottes geschaffen, insofern als mit Ebenbild die Vernunft, der freie Wille und die Herrschaft über das eigene Tun und Lassen [*per se potestativum*] bezeichnet wird.“⁵⁶

Freiheit ist für ihn ein wesentlicher Bestandteil der Menschenwürde:

„Entscheidungsfreiheit gehört zur Würde des Menschen“⁵⁷, schreibt er. Freie

⁵⁶Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, Prol.

⁵⁷„*Libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet.*“ Ebd. I, Frage 59, Artikel 3, Sed contra.

Selbstbestimmung betrachtet er als ein Ergebnis der Vernunftbegabung.⁵⁸ Spätere theologische Deutungen der Menschenwürde haben auch andere Aspekte des Geistes hervorgehoben. Sie zählt heute zum festen Bestandteil der Grundbegriffe der christlichen Anthropologie. Worin die Menschenwürde aus christlicher Sicht besteht, hat Thomas von Aquin beispielhaft bestimmt, indem er lehrt: Ein Mensch ist „von seiner Natur aus frei und existiert um seiner selbst willen“⁵⁹. Mit solchen Überlegungen läßt sich auch die Absolutheit der Menschenwürde plausibel machen.

Die Bedeutung der christlichen Idee der Menschenwürde für die Staatsrechtslehre hat Josef Isensee klar ausgesprochen:

„Die Würde des Menschen, die heute von der deutschen Staatsrechtslehre wie von der Lehre der katholischen Kirche als Grundlage der Menschenrechte erkannt wird, liegt auch geschichtlich allen Menschenrechtsdeklarationen voraus. Sie ist unmittelbares Derivat des Christentums, von jeher Lehre der Kirche. [...] Die dignitas humana hat keine andere Begründung als den christlichen Glauben. Eine transzendenzlose Philosophie vermag sie nicht zu leisten. Außerhalb des Glaubens kann die Personenwürde postuliert, nicht aber weiter abgeleitet und begründet werden. [...] Die säkulare Deutung der Menschenwürde zehrt von christlicher Substanz. In der pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart liegt eine besondere Aufgabe des Christentums darin, das religiöse Fundament des Gemeinwesens zu erhalten.“⁶⁰

Sowohl ihren Schutz wie auch ihren Ursprung finden die Menschenrechte in der Religion. Ich zitiere Thomas Jefferson:

„Und können die Freiheiten der Nationen als gesichert gedacht werden, wenn wir ihre einzige feste Basis entfernt haben, nämlich eine im Geiste des Volkes vorhandene Überzeugung, daß diese Freiheiten Geschenke Gottes sind? Daß sie nicht verletzt werden können, ohne seinen Zorn zu erregen?“⁶¹

Die religiöse Begründung der Menschenrechte ist zur Zeit der Entstehung der Demokratie in Nordamerika selbstverständlich gewesen. Einprägsam hat Alexander Hamilton – ein Denker, der sicherlich nicht mit einem christlichen Pfarrer verwechselt werden kann – dies in seiner Lehre ausgedrückt, daß die heiligen Menschenrechte in die menschliche Natur von Gotteshand, wie von einem Sonnenstrahl, eingeschrieben seien.⁶² Hamilton verwendet nicht explizit christliche Begriffe, er beruft sich dennoch auf das „Höchste Wesen“, von dem der Mensch seine Existenz erhalte.⁶³ Heute sind die Anhänger der Demokratie eher in

⁵⁸„Solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium.“ Ebd., corpus.

⁵⁹Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II-II, Frage 64, Artikel 2, zu 3.

⁶⁰Isensee 165-166.

⁶¹Jefferson 1955 Query XVIII.

⁶²Vgl. Hamilton 1961 122.

⁶³„Upon this law depend the natural rights of man: the Supreme Being gave existence to man, together with the means of preserving and beautifying that

Verlegenheit, wenn sie gerade die Absolutheit der Menschenwürde wie auch der Menschenrechte gegenüber Andersdenkenden begründen sollten, die nicht davon ausgehen, diese seien selbstevident.

Die Trennung von Staat und Kirche

Die Idee der Trennung von Staat und Kirche gehört nicht zur ursprünglichen Demokratie. Demokratie hat es am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts in den USA ohne diese Trennung gegeben. Das 'First Amendment', das dem Kongreß untersagt, Gesetze bezüglich der Verstaatlichung einer Religion zu erlassen, steht nicht im Widerspruch zu dieser Beobachtung, denn die Trennung auf Bundesebene hatte offenbar nicht den Zweck, Staat und Kirche zu trennen, sondern wurde vollzogen, um die einzelnen Staaten mit ihren Staatskirchen bzw. kirchlichen Präferenzen nicht zu beeinträchtigen. Religion sollte vom Einfluß der Vereinigten Staaten frei sein, weil sie als eine Angelegenheit der einzelnen Staaten galt. Die Trennung von Staat und Kirche ist tatsächlich eine Einrichtung, die in den einzelnen amerikanischen Staaten nur langsam Anerkennung fand. Massachusetts besaß bis 1833 eine durch öffentliche Steuern finanzierte Staatskirche. Andere Neuengland Staaten gaben ihre Staatskirchen etwas früher auf: Vermont 1807, Connecticut 1818, New Hampshire 1819.⁶⁴

Mit dem Namen Thomas Jeffersons ist vor allem der Ausdruck „Trennungsmauer“ [“*wall of separation*“] als Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche verbunden. Der Ausdruck hat sicherlich im Laufe der Zeit mehr Gewicht erhalten, als ihm ursprünglich zgedacht war. Jefferson war im übrigen nicht der erste, der die Formel „wall of separation“ gebrauchte. Roger Williams, der für die Gründung von Rhode Island mitverantwortlich war, benutzte sie schon 1644.⁶⁵

Der Ausdruck spielte außerdem keine wichtige Rolle in Jeffersons eigenem Denken. Er ist bei ihm lediglich einmal belegt, und zwar beiläufig in einem Brief von 1802 an die Baptistengemeinde von Danbury, Connecticut.⁶⁶ Als Vertreter einer Trennung von Staat und Kirche gibt Jefferson – der große Theoretiker der Demokratie und Verkünder der „Trennungsmauer“ – keine eindeutige Stimme ab. In seinem praktischen Verhalten bezeugt er eine Einstellung, die keineswegs einer Trennung von Staat und Kirche entspricht, zumindest nicht in dem Sinne, in dem die Formel gemeinhin verstanden wird. Als Präsident hat er zum Beispiel Kirchen mit

existence. He endowed him with rational faculties, by the help of which to discern and pursue such things as were consistent with his duty and interest; and invested him with an inviolable right to personal liberty and personal safety.“ Hamilton 1851 80.

⁶⁴Vgl. Kramnick u. Moore 118.

⁶⁵“The hedge or wall of separation between the garden of the Church and the wilderness of the world.“ R. Williams, „Mr. Cotton’s Letter Lately Printed, Examined, and Answered“; zit. n. Vetterli u. Bryner 151. Howe 7 remarks: „In making the wall of separation a constitutional barrier, the faith of Roger Williams played a more important part than the doubts of Jefferson.“

⁶⁶Jefferson 1984 510.

Bundesmitteln unterstützt. 1803 empfahl er dem Senat die Ratifikation eines Vertrags zum Bau eines katholischen Kirchengebäudes für einen Indianerstamm. Unter dem Titel „Vertrag zum Bau einer katholischen Kirche“ (*“Catholic Church Building Treaty“*) sah der Vertrag die mit Bundesmitteln finanzierte Errichtung eines Kirchengebäudes auf einem bundeseigenen Grundstück sowie die Bezahlung eines Priesters vor. Außerdem war Jefferson nicht der einzige Präsident, der Kirchen mit Bundesmitteln hat errichten lassen.⁶⁷

Jefferson war keineswegs anti-christlich, obwohl er von seinen Zeitgenossen oft so angesehen wurde. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts befand sich ein Deist wie Jefferson in der Defensive gegenüber dem herrschenden Zeitgeist. In der Öffentlichkeit verhielt er sich vorsichtig. Privat sprach er diesbezüglich von den „böswilligen Persionen“ der öffentlichen Meinungen. Selbst den vertrauenswürdigsten Lesern zeigte er seine persönlichen Aufzeichnungen über Jesus, Religion und Christentum ausgesprochen ungerne. Benjamin Rush, dem er seinen „Syllabus“ der Ethik Jesu zuschickte, gestand er:

„Überdies bin ich eher abgeneigt, meine religiösen Ansichten der Öffentlichkeit mitzuteilen, weil dies die Annahme derjenigen begünstigen würde, die versucht haben, meine Ansichten vor jenes Tribunal zu ziehen und die öffentliche Meinung dahin gehend zu verführen, sich selbst zur Inquisition zu erheben über die Rechte des Gewissens, was die Gesetze überaus rechtens verboten haben.“⁶⁸

Jefferson hielt seine Hausbibliothek in der Regel verschlossen. Seine kompromittierendsten Schriften führte er mit sich. Diese Texte hat seine Familie bis zum 20. Jahrhundert geheimgehalten. Seine Auszüge aus den Evangelien wurden erst 1902, sein *Literary Commonplace Book* 1928⁶⁹ und seine (rekonstruierte) „Philosophie Jesu“ sogar erst 1983 veröffentlicht.

Jesus war für Jefferson ein Morallehrer, und als solcher galt er in Jeffersons Augen schließlich als ein „Meister“ ohnegleichen: „Sein Moralsystem war wahrscheinlich das gütigste und sublimste, das je gelehrt worden ist, und infolgedessen vollkommener als diejenigen aller antiken Philosophen.“⁷⁰ Von allen Moralsystemen, die er kennengelernt hatte, fand Jefferson keines „so rein wie das von Jesus“.⁷¹ Die heidnischen Philosophen interessierten sich nach ihm zuvorderst für die Beherrschung der persönlichen Leidenschaften, während Jesus die ganze Menschheit umfaßte.

Jefferson bemühte sich um die Publikation seiner Auszüge aus den Evangelien, die den Vorrang Jesu gegenüber den paganen Philosophen zeigen sollten. Die

⁶⁷Vetterli u. Bryner 160, Anm. 110, nennen James Monroe, John Quincy Adams, Andrew Jackson und Martin Van Buren.

⁶⁸Jefferson 1984 1123. Vgl. ebd. 1082; 1404.

⁶⁹1989 erschien in Princeton, New Jersey, die zuverlässige Edition von D. L. Wilson.

⁷⁰Jefferson 1984 1121.

⁷¹Jefferson 1903-1904 345-346.

Veröffentlichung, die unter einem Pseudonym stehen sollte, erachtete er als wichtig für das ganze Land. Seine Ansichten betrachtete er als

„entschieden anders als das anti-christliche System, das mir von denen unterstellt wurde, die nichts von meinen Meinungen wissen. Der Korruption des Christentums stehe ich tatsächlich ablehnend gegenüber, nicht aber den echten Geboten Jesu selbst.“⁷²

So konnte Jefferson sich selbst als Christ bezeichnen:

“Ich bin Christ, und zwar in dem einzigen Sinne, in dem er [Jesus] wollte, daß man einer sei; seinen Lehren ehrlich zugetan und ihnen den Vorzug vor denen aller anderen gebend; ihm selbst jede menschliche Vorzüglichkeit zusprechend und im Glauben, daß er nie eine andere beansprucht hat.“⁷³

Er war überzeugt, daß die Gesellschaft das Christentum braucht, wobei ihm jene Moralprinzipien, die alle Religionen unterstützen, vorschwebten.

Jefferson vertrat die Ansicht, daß die Lehre Jesu die ganze zivilisierte Welt erobert hätte, wenn Priester und Kommentatoren sie nicht verdorben hätten.⁷⁴ Was er dezidiert ablehnte, waren Priester und Dogmen; Katholiken und Anglikaner fielen am meisten unter seine Verachtung. Die Korruption der ursprünglichen Lehre sah er im Einfluß des platonischen Mystizismus.⁷⁵ Er erwartete mit der Zeit eine „Euthanasie des platonischen Christentums und die Restaurierung der ursprünglichen Einfachheit seines Gründers“⁷⁶. Gegenüber Religionsgemeinschaften war er aber keineswegs schlechterdings indifferent. Insbesondere den Unitarismus wollte er als die führende Religion Amerikas ansehen.⁷⁷

Die von Jefferson gegründete Universität von Virginia sollte nach seiner Vorstellung ein Curriculum besitzen, das zum einen Moral und den Glauben an die Existenz Gottes fördert und zum anderen keiner Sekte den Vorzug gibt. Religionsunterricht sollte zwar im Lehrplan vorkommen, nicht aber von einem Geistlichen, sondern von einem Ethikprofessor erteilt werden. Er sollte „Beweise für die Existenz Gottes, des höchsten Herrschers des Universums, des Urhebers aller Moralverhältnisse sowie der davon abgeleiteten Gesetze und Verpflichtungen“ und diejenigen moralischen Verpflichtungen lehren, die alle Sekten gemeinsam teilen.⁷⁸

Jefferson war davon überzeugt, daß der Verstand nicht von Religion wegführt, sondern zur Religion gelangen mußte. In seinem Statut zur Religionsfreiheit von 1779 (das er – neben dem Entwurf der Unabhängigkeitserklärung und der Gründung der Universität von Virginia – zu seinen drei großen Leistungen zählte) trug er die

⁷²Jefferson 1984 1122.

⁷³Ebd.

⁷⁴Vgl. Jefferson 1984 1404; ders. 1983 403; 404.

⁷⁵Vgl. ebd. 359.

⁷⁶Jefferson 1984 1302.

⁷⁷

“I trust there is not a young man now living in the U. S. who will not die a Unitarian.“ Jefferson 1983 405-406. „I confidently expect that the present generation will see Unitarianism become the general religion of the United States.“ Ebd. 409.

⁷⁸Vetterli u. Bryner 146.

Ansicht vor, „daß die Meinungen und Glaubensüberzeugungen der Menschen nicht von ihrem eigenen Willen abhängen, sondern der ihrem Geist vorgebrachten Evidenz unfreiwillig folgen“. Er verwirft alle Versuche, die

„vom Plan des heiligen Urhebers unserer Religion abweichen, der, Herr sowohl des Geistes als auch des Leibes, beschlossen hat, Religion nicht durch Zwang auf den einen oder den anderen zu propagieren, was er in seiner allmächtigen Kraft hätte tun können, sondern sie allein durch deren Einfluß auf den Verstand zu verbreiten“.

Im Vertrauen der Aufklärung verläßt er sich auf die Kraft der Wahrheit und bekennt, „daß die Wahrheit groß ist und siegen wird, wenn sie allein gelassen wird; daß sie der eigentliche und ausreichende Gegner des Irrtums ist und von dem Konflikt nichts zu befürchten hat, es sei denn, ihre natürlichen Waffen, das heißt das freie Argumentieren und das Streitgespräch, ihr durch menschliche Intervention genommen werden, denn Irrtümer hören auf, gefährlich zu sein, solange man ihnen frei widersprechen darf“⁷⁹.

Die Gewaltenteilung und die Erbsünde

Der Grund für die Gewaltenteilung in der Demokratie liegt sicherlich nicht in der Effizienz. Sie ist vielmehr in der moralischen Schwäche der menschlichen Natur zu suchen. Zu den christlichen Wahrheiten, die in die Grundlage der Demokratie eingegangen und in säkularisierter Gestalt geblieben sind, gehört die Lehre von der Erbsünde. Weder der Individualismus noch das Festhalten an die Freiheitsrechte sind allein imstande, einen Staat zu tragen. Demokratie verherrlicht den einzelnen nicht, erst recht nicht, wenn er ein Amt bekleidet. Historisch gesehen wurde die Gewaltenteilung gegen die Tyrannei der Mehrheit ursprünglich auf die Erbsünde gegründet. „Wenn die Menschen Engel wären“, konstatierte James Madison (der maßgebliche Autor der amerikanischen Verfassung), um die Gewaltenteilung zu erklären, „so bräuchten sie keine Regierung.“⁸⁰ Thomas Paine hielt eine Regierung überhaupt nur für ein notwendiges Übel. „Die Gesellschaft geht aus unseren Bedürfnissen hervor“, stellte dieser Idealist fest, „die Regierung aus unserer Bosheit. [...] Die Regierung, selbst unter den besten Umständen, ist nur ein notwendiges Übel.“⁸¹ Zur Konzeption der amerikanischen Demokratie gehört also wesentlich die protestantisch-christliche Überzeugung, daß Menschen von Natur aus nicht ausschließlich gut sind. Madison schilderte seine Sicht mit den folgenden Worten:

„Machtstreben muß Machtstreben entgegenwirken. Es wirft ein schlechtes Licht auf die menschliche Natur, daß solche Vorkehrungen nötig sind, um den Mißbrauch der Regierungsgewalt zu verhindern. Aber ist nicht die Notwendigkeit von Regierung schon an sich die stärkste Kritik an der menschlichen Natur? [...] Entwirft man jedoch ein Regierungssystem von Menschen über Menschen, dann besteht die große Schwierigkeit darin: man muß zuerst die Regierung befähigen, die Regierten zu beherrschen und sie dann zwingen, die Schranken der eigenen Macht zu beachten. [...] Diese Strategie, das Fehlen edlerer Motive durch ein Gegeneinander rivalisierender

⁷⁹ Jefferson 1903-1904 346-347.

⁸⁰ *Federalist-Artikel* 314.

⁸¹ *Common Sense* 4.

Interessen zu ersetzen, kann man in allen menschlichen Angelegenheiten, seien sie privater oder öffentlicher Natur, verfolgen.“⁸²

In Madisons Augen ist es nur der erste Schritt in der Errichtung einer Regierung, „als Herrscher solche Männer zu gewinnen, die den schärfsten Blick haben, das Gemeinwohl ihrer Gesellschaft zu erkennen und die größte Tugend, es tatkräftig zu verfolgen“⁸³. Der nächste Schritt besteht ihm zufolge darin, „die wirksamsten Vorkehrungen zu treffen, deren Tugendhaftigkeit zu bewahren, solange sie das ihnen übertragene öffentliche Amt in Treuhänderschaft ausüben.“⁸⁴ Trotz aller Vorkehrungen der Verfassung räumte Madison schließlich dennoch ein: „Möglich ist, daß all dies nicht ausreicht, um Tücke und Bosheit der Menschen zu beherrschen.“⁸⁵

Die ambivalente Natur des Menschen macht also eine Regierung notwendig und Demokratie möglich. Nicht nur die strengen Puritaner, sondern auch ein aufgeklärter Alexander Hamilton hielt es für töricht, zu erwarten, daß Menschen sich grundsätzlich vernünftig verhalten:

„Es gab eine Zeit, da erklärte man uns, daß die Nichterfüllung der Anordnungen des Bundes nicht zu erwarten sei, daß der Geist gemeinsamer Interessen und Ziele das Verhalten der jeweiligen Mitglieder leiten und eine vollständige Erfüllung aller verfassungsmäßigen finanziellen Forderungen der Union bewirken würde. Eine solche Sprache erscheint uns heute ebenso töricht, wie uns in Zukunft ein Großteil dessen erstaunen wird, was wir heute von den gleichen Ratgebern hören, obwohl uns inzwischen weitere Lektionen jenes besten Orakels aller Weisheit, der Erfahrung, zuteil geworden sind. Die wahren Antriebskräfte menschlichen Verhaltens hat man in diesen Kreisen noch nie wirklich begriffen und die ursprüngliche Motivation zur Errichtung staatlicher Macht von jeher verkannt. Warum werden denn überhaupt Regierungssysteme errichtet? Weil sich die Menschen mit ihren Leidenschaften den Geboten von Vernunft und Gerechtigkeit nicht ohne Zwang beugen. Hat man feststellen können, daß menschliche Institutionen rechtschaffener und weniger egoistisch handeln als Individuen? Genau das Gegenteil haben gute Beobachter des menschlichen Verhaltens immer wieder festgestellt; und diese Feststellung basiert auf leicht erkennbaren Gründen.“⁸⁶

Im 6. Artikel des *Federalist* schilderte Hamilton den Menschen als „machthungrig, rachsüchtig und raffgierig“⁸⁷. Er hielt es für „utopische Spekulationen“, zu meinen, daß die einzelnen Staaten ohne eine Bundesregierung in Frieden leben würden.

⁸²Die *Federalist*-Artikel 314-315.

⁸³57. Artikel, 346.

⁸⁴Ebd.

⁸⁵Ebd. 349.

⁸⁶Ebd., 15. Artikel, 86. „Americans envisioned the necessity of government itself through the lens of original sin. From the elite nationalist Alexander Hamilton to the common farmer in the field, Americans believed that people were destined always to live under the restraints of government because of their innately deformed nature.“ Shain 223-224.

⁸⁷Die *Federalist*-Artikel, 6. Artikel, 24.

Fest entschlossen, „die menschliche Natur so zu sehen, wie sie ist, ohne ihren Tugenden zu schmeicheln oder ihre Untugenden zu übertreiben“⁸⁸, lehrte Hamilton:

„Unter unabhängigen und voneinander getrennten, souveränen Staaten, die in enger Nachbarschaft leben, eine Fortsetzung der Harmonie zu erwarten, hieße, den immer gleichen Gang der menschlichen Geschichte zu ignorieren und den in vergangenen Zeitaltern angesammelten Erfahrungen zuwider zu handeln.“⁸⁹

Ursachen der Feindseligkeiten zwischen Nationen seien beispielsweise „die Liebe zur Macht und der Wunsch nach Vorrang und Herrschaft [...] oder nach Gleichheit und Sicherheit“⁹⁰. Die Erfahrung zeige,

„daß Leidenschaften des Augenblicks und unmittelbare Interessen das menschliche Verhalten stärker und zwingender beherrschen als eine allgemeine und vage Rücksichtnahme auf politische Grundsätze, Nützlichkeit oder Gerechtigkeit“⁹¹. „Kommen Abneigung, Vorliebe, Rivalität und das Verlangen nach ungerechtfertigtem Eigentumserwerb bei Nationen nicht ebenso vor wie bei Königen?“

fuhr Hamilton fort. „Sind Abgeordneten Häuser nicht ebenso häufig Gefühlen wie Wut, Ablehnung, Eifersucht, Habgier und anderen unziemlichen und gewalttätigen Neigungen ausgesetzt?“⁹²

Benjamin Franklin war davon überzeugt, daß Menschen mehr dazu neigen, einander Unheil zuzufügen als Genugtuung zu leisten, und daß sie „mehr Stolz und sogar Vergnügen haben zu töten als einander zu erzeugen“⁹³. In Ehrgeiz und Habsucht sah er zwei einflußreiche Bewegkräfte im Menschen.⁹⁴

B. A. Shain ist der Ansicht, daß besonders in der politisch bewegten Mitte der 1760er und 1780er Jahre protestantische und rationalistische Pfarrer der kulturellen Elite zwar besonders wirkungsvoll verkündeten, daß geistige Freiheit der Schlüssel zur wahren Freiheit sei.⁹⁵ Unabhängig von ihren geographischen Entfernungen waren sich aber andererseits alle einig, daß menschliche Freiheit, das heißt das Vermögen, sich freiwillig dem Sittengesetz unterzuordnen, über die begrenzten Fähigkeiten des Menschen hinaus ging. Für sie war das Freiheitsleben ein Vollzug der Demut vor Gott. Der Präsident der renommierten Princeton Universität Samuel

⁸⁸Ebd., 76. Artikel, 462.

⁸⁹Ebd., 6. Artikel, 24.

⁹⁰Ebd. 24-25.

⁹¹Ebd. 27.

⁹²Ebd. Der Autor zieht daraus eine Schlußfolgerung zugunsten der Errichtung einer Bundesregierung: „Ist es nicht an der Zeit, aus dem trügerischen Traum vom Goldenen Zeitalter aufzuwachen und als praktische Maxime für die Richtungsbestimmung unseres politischen Verhaltens zu akzeptieren, daß wir genau wie die übrigen Bewohner dieser Welt von jenem glücklichen Zustand vollkommener Weisheit und vollkommener Tugend noch sehr weit entfernt sind?“ Ebd. 30.

⁹³Franklin, Bd. 8, 451.

⁹⁴Vgl. Franklin, Bd. 9, 591.

⁹⁵Vgl. Shain 200.

Davies erklärte den Absolventen zum Beispiel, daß „die gegenwärtige Verdorbenheit der menschlichen Natur so tief und universal“ sei, daß man zuerst in Jesus Christus wiedergeboren werden müsse, um ein wahrhaft guter Mensch zu werden.⁹⁶ Der erste Präsident der Princeton Universität, Jonathan Edwards, der wohl größte Puritaner-Theologe der amerikanischen Geschichte („America’s greatest philosopher and theologian“⁹⁷) artikulierte den herrschenden Konsens folgendermaßen: „Wir leben nicht im Himmel oder in einer Welt der Reinheit, Unschuld und Liebe. Wir wohnen in einer gefallenen, verdorbenen, elenden, bösen Welt – einer Welt, die durchaus unter der Herrschaft und dem Regiment der Sünde liegt.“⁹⁸

Aber ein naheliegendes Mißverständnis muß hier ausgeräumt werden. Denn die puritanische Sicht ist keineswegs menschenverachtend. Sünde bedeutet nicht einfach Selbstliebe. Anders betrachtet: Christliche Liebe ist nicht gegen Glückseligkeit gerichtet. Jonathan Edwards hat das 1738 mit stringenter Kohärenz klargestellt:

„Der christliche Geist steht nicht im Gegensatz zu jedweder Selbstliebe. Es ist nicht etwas Gegensätzliches zum Christentum, daß ein Mensch sich selbst oder – was dasselbe ist – sein eigenes Glück lieben soll. Christentum besitzt nicht die Neigung, die Liebe eines Menschen zu seinem eigenen Glück zu zerstören; das würde die Zerstörung der menschlichen Natur bedeuten. Das Christentum zerstört nicht die Menschlichkeit. Daß ein Mensch sein eigenes Glück lieben soll, gehört notwendig zu seiner Natur genauso wie das Willensvermögen selbst. Und es ist unmöglich, daß dies zerstört werden soll, ohne daß sein Dasein dabei zerstört wird. [...] Die Heiligen und die Engel im Himmel lieben ihr eigenes Glück. Sonst wäre von Gott verliehenes Glück für sie überhaupt kein Glück, denn an dem, was jemand nicht liebt, kann er kein Glück genießen.“⁹⁹

Die nicht nur von Puritanern gepredigte Selbstverleugnung und -vernichtung müssen vor diesem Hintergrund ausgelegt werden. „Ein christlich inspirierter Mensch wird sich auch für das Wohl seines Landes engagieren und der christliche Geist disponiert ihn, sich dafür hinzugeben“, schreibt Jonathan Edwards.¹⁰⁰

In den Gründungsjahren waren Amerikaner mit der Idee eines Zustands vollkommener Freiheit zu Urzeiten vertraut, gefolgt von der bedingten Freiheit der jetzigen postlapsarischen Realitäten. „Die fast universale Akzeptanz der allgemeinen Umrisse der Erbsündenlehre bei den Amerikanern“, hebt Shain hervor, „prägte ihr Verständnis von der bürgerlichen Freiheit und deren eher kollektivem als individualistischem Charakter.“¹⁰¹ Die Freiheit, die in Amerika zur Zeit der Revolution

⁹⁶Zit. n. ebd. 200.

⁹⁷Ebd. 106.

⁹⁸Edwards 198-199.

⁹⁹Edwards 254.

¹⁰⁰Edwards 260.

¹⁰¹Ebd. 285. „History taught the American Founders that man’s primary motivation was self-interest.“ Vetterli u. Bryner 166. „The sermons of American ministers repeatedly linked the fight against Britain with the fight against sin.

im Vordergrund stand, war „die Freiheit, mit der Christus den Sünder von dem unaufhörlichen Verlust der Beherrschung über das sündhafte Selbst befreite“¹⁰². „Im Herzen des amerikanischen sozialen und politischen Denkens des achtzehnten Jahrhundert liegt nicht der Optimismus der Aufklärung, sondern die Erbsünde“, folgert Shain.¹⁰³

Diese Belege aus der Geschichte der Demokratie zeigen, wie präsent christliches Denken in der Genese moderner Demokratie war. Es ist kein Fremdkörper. Um die Frage zu beantworten, inwiefern es heute noch wirksam ist, bedarf es allerdings einer subtileren Wahrnehmung.

Engagement and zeal in both struggles offered the hope of dual salvation: the soul of the Christian and the liberty of America.“ Royster 165.

¹⁰²Shain 222.

¹⁰³Shain 226.

Verzeichnis der zitierten Publikationen

Adams, W. P., „Die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika“, in: *Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika, 4. Juli 1776* (Berlin 1994)

Ames, W., *De conscientia et eius iure vel casibus, Libri quinque* (Amsterdam 1630)

Andrews, C. M., *The Colonial Period of American History*, Bd. II: *The Settlements* (New Haven 1936)

Bailey, N. (Hrsg.), *Universal Etymological English Dictionary* (London 3. Aufl. 1737)

Böckenförde, E.-W., „Das Grundrecht der Gewissensfreiheit“, in: ders., *Staat, Verfassung, Demokratie: Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht* (Frankfurt am Main 1991)

Edwards, J. *Charity and Its Fruits*, hrsg. von P. Ramsey, *Ethical Writings, The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 8 (New Haven 1989)

Federalist-Artikel: Politische Theorie und Verfassungskommentar der amerikanischen Gründerväter, hrsg., übers., eingeleitet u. komm. von A. Adams u. W. P. Adams (Paderborn 1994)

Feldman, N., *Divided by God. America's Church-State Problem—And What We Should Do About It* (New York 2005)

Franklin, B., *The Writings of Benjamin Franklin*, hrsg. von A. H. Smyth (New York 1970)

Hamburger, P., *Separation of Church and State* (Cambridge, Mass. 2004)

Hamilton, A., *Papers*, hrsg. von H. C. Syrett u. a. (New York, 1961–)

Hamilton, A., *The Works of Alexander Hamilton*, hrsg. von J. C. Hamilton (New York 1851), Bd. 2

Hamilton, A., J. Madison u. J. Jay, *Die Federalist-Artikel: Politische Theorie und Verfassungskommentar der amerikanischen Gründerväter*, hrsg., übers., eingeleitet u. komm. von A. Adams u. W. P. Adams (Paderborn 1994)

Herzog, R., „Die Freiheit des Gewissens und der Gewissensverwirklichung“, in: *Deutsches Verwaltungsblatt*, 15. September 1969, 718-722

Hooker, T., „A Letter from the Rev. Thomas Hooker of Hartford, in answer to the Complaints of Gov. Winthrop, of Massachusetts, against Connecticut“, in: *The Collections of the Connecticut Historical Society*, Bd. 1 (Hartford 1859)

Hooker, T., *The Danger of Dissertion, or, A Farewell Sermon of Mr. Thomas Hooker*

(London 1640); zit. n. S. Bush, *The Writings of Thomas Hooker. Spiritual Adventure in Two Worlds* (Madison 1980)

Hooker, T., *The Soules Implantation into the Naturall Olive* (London 1640)

Hooker, T., *A Survey of the Summe of Church-Discipline* (London 1648)

Howe, M. D., *The Garden and the Wilderness: Religion and Government in American Constitutional History* (Univ. of Chicago 1965)

Hoye, W. J., „Die Wahrheit des Irrtums. Das Gewissen als Individualitätsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin“, in: *Individuum und Individualität im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia, XXIV)*, hrsg. von A. Speer (Berlin 1996), 419-435

Isensee, J., „Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts“, in: *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, hrsg. von E.-W. Böckenförde u. R. Spaemann (Stuttgart 1987), 138-174

Jefferson, T., *Extracts from the Gospels*, hrsg. von D. W. Adams (Princeton 1983)

Jefferson, T., *Notes on the State of Virginia* (Chapel Hill, North Carolina 1955)

Jefferson, T., *The Papers of Thomas Jefferson*, ed. J. P. Boyd, Bd. 12 (Princeton, New Jersey 1955)

Jefferson, T., *Writings of Thomas Jefferson*, edd. A. A. Lipscomb and A. E. Bergh (Washington, D. C. 1903-1904)

Jefferson, T., *Writings*, ed. M. D. Peterson (Library of American 1984)

Kramnick, I. u. R. L. Moore, *The Godless Constitution: The Case Against Religious Correctness* (New York 1996)

Lutz, D. S., *The Origins of American Constitutionalism* (Baton Rouge 1988)

Miller, P., *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Boston 1961)

Miller, P., „Individualism and the New England Tradition“, in: ders., *The Responsibility of Mind in a Civilization of Machines* (Amherst, Mass. 1979)

Paine, T., *Common Sense (Selections from the Works of Thomas Paine)*, ed. A. W. Peach [New York 1928]

Rossiter, Clinton: *The First American Revolution: The American Colonies on the Eve of Independence* (San Diego, New York, London 1984)

Rossiter, C., *The Political Thought of the American Revolution* (New York 1963)

Royster, C., „The Nature of Treason: Revolutionary Virtue and American Reactions to Benedict Arnold“, in: *The William and Mary Quarterly*, 36 (1979), 163-193

Shain, B. A.: *The Myth of American Individualism: The Protestant Origins of American Political Thought* (Princeton, New Jersey 1994)

Shepard, D. H., *The Wolcott Shorthand Notebook Transcribed* (Diss.: State Univ. of Iowa 1957), Bibliothek der Connecticut Historical Society in West Hartford, Connecticut

Shuffelton, F., *Thomas Hooker. 1586-1647* (Princeton, New Jersey 1977)

Steele, H., „The Blasphemy of Abner Kneeland“, in: *New England Quarterly*, 8 (1935), 29-41.

Tocqueville, A. de, *Über die Demokratie in Amerika*, übers. von H. Zbinden, Erster Teil, *Werke und Briefe*, Band I (Stuttgart 1959), Zweiter Teil, *Werke und Briefe*, Band II (Stuttgart 1962)

Vetterli, R., u. G. Bryner, *In Search of the Republic. Public Virtue and the Roots of American Government* (Totowa, New Jersey 1987 [neue, überarbeitete Aufl.: Lanham, Maryland 1996])