

# Die Situation der Kirchen und Religionen in den USA

Von Hansjürgen Verweyen

## I. Schwierigkeiten der internationalen Verständigung

Das Thema könnte – von Geschichte und Gegenwart der zu erörternden Sache her – kaum komplexer sein. Drei Gemeinplätze seien genannt, an denen unsere europäischen Verständnisschwierigkeiten besonders deutlich werden.

1. Die Vereinigten Staaten sind wesentlich vom Protestantismus bestimmt.
2. Die Situation der Kirchen und Religionen in den USA ist durch die Revolution geprägt.
3. Es ist hier eine konsequente Trennung von Staat und Kirche vollzogen.

Alle drei Feststellungen sind richtig – und stellen dennoch große Mißverständnisse dar, wenn wir bei den Begriffen »Protestantismus«, »Revolution«, »Trennung von Staat und Kirche« von europäischen Vorstellungen ausgehen.

(1) Obwohl bereits seit etwa 1850 die katholische Kirche die zahlenmäßig größte Religionsgemeinschaft in den Vereinigten Staaten ist, bilden, zusammengenommen, auch heute noch die protestantischen Christen die überwiegende Mehrheit. Das allein ist nicht ausschlaggebend. Wichtiger ist, daß – mit gewissen Einschränkungen – noch immer zu Recht gesagt werden darf, um eine einflußreiche Position in den USA zu bekleiden, tue man gut daran, WASP zu sein: weiß, angelsächsischer Abstammung und protestantisch. Was aber »protestantisch« in diesem Zusammenhang heißt, dafür fehlt uns, die evangelischen Christen Europas eingeschlossen, weitgehend die rechte Perspektive.

Gehen wir für diese Anfangsüberlegung zunächst von zwei negativen Abgrenzungen aus. Der die Geschichte der Vereinigten Staaten prägende Protestantismus liegt zum einen theologisch jenseits dessen, was Luther – und die für die anglikanische Kirche entscheidenden Reformatoren – als evangelisches Christentum anerkannten. Dasselbe trifft für den organisatorisch-hierarchischen Bereich zu (wenn wir diesen einmal, der leichteren Übersicht wegen, vom »theologischen Bereich« abheben wollen). Das von dem in den USA dominanten Protestantismus zugestandene Maß an »Amtskirche« liegt unter, man kann sagen: weit unter dem, was die Verfaßtheit von Kirche unter Bischöfen charakterisiert, wie wir sie in Europa, insbesondere in Deutschland, Skandinavien und England kennen. (Bezeichnenderweise werden in den USA die Anhänger der anglikanischen Kirche »Episcopalians«, die »Bischöflichen« genannt.) Selbst die Kirchengemeinschaften, die sich in der Schweiz in der Nachfolge Zwinglis und Calvins herausgebildet haben, sind nur schwer vergleichbar mit dem Protestantismus, wie er das kirchliche Leben in den Vereinigten Staaten bestimmt.

(2) Noch weniger angemessen ist es, den Begriff »Revolution« von den kontinentalen Umstürzen von 1789 und 1917 her auf die amerikanischen Ereignisse von 1775-1782 zu übertragen. Politisch gesehen, mag man zwar noch einen gemeinsamen Nenner für diese drei Geschichtsphänomene finden: Es handelt sich in allen Fällen um eine gewaltsame Ablösung der herrschenden Staatsmacht mit durchgreifenden Folgen, um einen nicht mehr rückgängig zu machenden Umsturz der Verhältnisse. Im Hinblick auf die

religiösen Implikationen dieser Revolutionen fallen die Geschehnisse diesseits und jenseits des Atlantiks aber völlig auseinander.

Die Französische Revolution stürzte mit dem Thron den daranhängenden Altar. Obwohl nicht prinzipiell antireligiös, hatte sie doch eine tiefgreifende Störung des geschichtlich gewachsenen religiösen Lebens zur Folge. Sie drängte dieses an den Rand des allgemein intellektuell und gesellschaftlich anerkannten Geschehens. Die bolschewistische Revolution war auch vom Prinzip her antireligiös und atheistisch.

Zu beidem gibt es in der amerikanischen Revolution keinerlei Parallele. Hier wurde mit der Loslösung vom britischen Imperium im Gegenteil der letzte Schritt auch in der religiösen Emanzipation gezogen, die von vornherein eine wesentliche, wenn nicht die wichtigste Kraft bei der Kolonisation der ersten dreizehn, nun ihre Unabhängigkeit durchsetzenden nordamerikanischen Staaten darstellte. Für den Typus christlichen Lebens, der die Vereinigten Staaten von ihrem Beginn her prägte, waren die in Europa geltenden Strukturen zu eng. Im Kontext des Traums von der Errichtung eines Gottesreichs auf Erden, der die meisten Gruppen nicht nur der allerersten Siedler beflügelte, hatte die politische Unabhängigkeit zugleich einen wirkmächtigen religiösen Symbolcharakter.

(3) Diesem im Verhältnis zu ihrem Pendant in der Neuen Welt grundverschiedenen religiösen Stellenwert der beiden großen europäischen Revolutionen entspricht auch die Schwierigkeit, den Begriff der »Trennung von Staat und Kirche« von hier nach dort zu übertragen. Bei allem Unterschied zwischen den Verhältnissen in Frankreich und in der UdSSR hat in beiden Fällen die Trennung von Staat und Kirche im wesentlichen einen für das kirchliche Leben abwehrenden, prohibitiven Effekt. In Frankreich hatte die katholische Kirche nach Abschluß der unmittelbaren Revolutionswirren ein gutes Jahrhundert Zeit, unter dem relativen Schutz des napoleonischen Konkordats von 1801 sich mit den 1789 neu gesetzten politischen Rahmenbedingungen zurechtzufinden. Ihre Aussöhnung mit den Grundgedanken moderner Demokratie schien gelegentlich zum Greifen nahe. Als 1905 aber schließlich die endgültige Trennung von Staat und Kirche vollzogen wurde, so geschah das in dem allgemeinen öffentlichen Bewußtsein kirchlicher Unfähigkeit zur gesellschaftlichen Reife (Affäre Dreyfus!). Dieses Stigma trägt der Katholizismus Frankreichs im Grunde immer noch. Auf die Dauer gesehen, scheint die von daher ausgehende Verhinderung einer gesellschaftlichen Effektivität kirchlichen Wirkens verheerender zu sein als die offene Unterdrückung religiösen Lebens in der UdSSR. Auch hier ist die amerikanische Situation grundlegend anders, wenn auch die politisch-rechtlichen Rahmenbedingungen des Verhältnisses von Staat und Kirche, abstrakt für sich betrachtet, denen in Frankreich recht analog scheinen. Die durch die amerikanische Verfassung garantierte Trennung von Staat und Kirche hatte nie einen »laizistischen« Aspekt (im französischen Sinn von antikirchlich). Sie war und ist vielmehr die entscheidende Möglichkeitsbedingung für die freie Entfaltung jenes kirchlichen Lebens, wie es die Vereinigten Staaten von Grund auf prägte. Die »Pilgerväter«, die zum großen Teil wegen religiöser Intoleranz die »Alte Welt« verließen, konnten – dies wurde in zunehmendem Maß klar, je mehr verschieden orientierte religiöse Gruppen jenseits des Atlantiks einen neuen Anfang suchten – ihren religiös-gesellschaftlichen Traum nur realisieren, wenn sie selbst nicht wieder in die angestammten Ordnungsschemata zurückfielen. Die Trennung von Staat und Kirche hatte damit von vornherein eine Richtung, die jedem aufgeklärten Europäer nur schwer

verständlich ist. Diese Richtung wird vielleicht durch nichts so anschaulich wie durch den Aufdruck, der noch immer jeden Geldschein der Vereinigten Staaten ziert: *In God we trust*.

### *11. Ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung*

Die christliche Lebensform, die die Gesellschaft der Vereinigten Staaten am nachhaltigsten prägte und noch immer in großem Maße bestimmt, ist puritanisch. Puritaner waren nicht nur die wagemutigen Leute, die im November 1620 mit der »Mayflower« im – wie man es damals noch nannte – »nördlichen Teil Virginians« landeten, wie überhaupt die große Mehrheit der Siedler in den sechs Kolonien »Neuenglands« (Maine, New Hampshire, Vermont, Massachusetts, Rhode Island, Connecticut), insbesondere auch die Gründer der heute noch berühmtesten Zentren des geistigen Lebens, Harvard (1638) und Yale (1701). Puritanischer Ausrichtung waren noch mindestens 75 Prozent – wenn man Sidney E. Ahlstrom, dem zur Zeit vielleicht besten Kenner der amerikanischen Kirchen- und Religionsgeschichte, folgen darf, sogar bis zu 90 Prozent<sup>1</sup> – der Männer und Frauen, die 1776 ihre Unabhängigkeit erklärten. Wie läßt sich diese Form protestantischer Frömmigkeit in kurzen Zügen charakterisieren?

Der Puritanismus entstand im wesentlichen auf der Grundlage der Lehren Calvins im englischen Mutterland als radikalste Form des reformatorischen Protests gegen alles »Papistische«, in wachsendem Maße dann auch im Gegensatz zum Anglikanismus. Konsequenter als Luther hatte Calvin sich gegen alle Sichtbarkeit des Heils in Riten, sakralen Gegenständen, klerikalen Strukturen gewandt. Die absolut freie Wahl Gottes in der Bestimmung der einen zum Heil, der anderen zur Verdammnis war weder an einem sakramentalen Geschehen noch an einer kirchlichen Gewalt festzumachen. Mochte die Einschätzung der Sakramente oder ekklesialen Ordnungen im einzelnen auch noch so sehr variieren; dem in »puritanischer« Reinheit durchgehaltenen Grundgedanken entsprechend geht alle Heilsmacht so direkt von einem göttlichen »Oben« aus, daß es durch dingliche oder interpersonale Gegebenheiten nicht vermittelbar ist. Das heißt aber, konkret angewandt, daß alle kirchliche Ordnung von unten, von den geretteten Individuen und ihren freien Zusammenschlüssen her, ihren Ausgang nimmt, ob man nun – wie die strikten Kongregationalisten – die Einzelgemeinde als die absolut autonome Letztgestalt kirchlicher Ordnung betrachtet oder – wie die Presbyterianer – den Zusammenschluß der Gemeinden zu Synoden für notwendig hält.

In letzter Instanz ging es immer um den freien Bundesschluß Gottes mit dem je einzelnen Erwählten. Damit mußte aber die Erfahrung solcher Erwählung – das Ereignis von Bekehrung oder Erweckung – unausweichlich zu dem ausschlaggebenden Test des Gerettetseins und aller wahren Christlichkeit werden. Der zum Leben Erweckte schloß seinerseits einen Bund mit anderen, die er als ebensolche erkannte. Dem Urprinzip nach ist der Puritanismus wesentlich »kongregational«, auf freier Zusammenkunft basierend.

Auf dem Hintergrund dieses fundamentalen »Credo« lassen sich einige Grundzüge aus der verwirrenden Vielfalt der religiösen und gesellschaftlichen Entwicklung der

<sup>1</sup> Vgl. Sidney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*. New Haven/London 1972, S. 124 Nr. 1.

Vereinigten Staaten leichter herausheben. Der Puritanismus brachte nicht nur den unbeugsamen Willen mit, Gottes Reich, das sich unter den Bedingungen der »Alten Welt« nicht in seiner Reinheit verwirklichen ließ, im Neuen Land durchzusetzen. Er bot auch strukturell die besten Ausgangsvoraussetzungen für die Gewinnung eines solchen, von Menschenhand noch nicht geprägten Kontinents. Einzelgruppen von Gleichgesinnten als je autonome Kirchen auf dem Wege zur endgültigen Realisierung der Heilsordnung Gottes: Wir müssen wohl auf die großen Kulturleistungen von Orden, wie etwa der Zisterzienser bei der Besiedlung des Ostens, zurückgehen, um eine Vergleichsmöglichkeit für die geballte Energie zu haben, die hier wirksam war. Jene Orden von Zölibatären waren aber auf den Kontext oder wenigstens das Nachrücken der anderen angewiesen, die in der Welt verblieben. Die puritanische Gemeinde hingegen war eine »societas perfecta«, eine vollwertige Gesellschaft im geistlichen wie weltlichen Sinn. Man kann sich kaum vorstellen, daß die Zivilisation eines so ungeheuren Raumes zu einer, bei allem Pluralismus, so erstaunlichen kulturellen Einheit aus einer anderen Kraft als der freien Konkurrenz solcher kompakten Kleinzellen eines religiös motivierten »contrat social« hätte hervorgehen können.

Es ist interessant, daß Ahlstrom der von Max Weber vertretenen These prinzipiell zustimmt, der »Geist des Kapitalismus« sei aus der »protestantischen Ethik« erwachsen.<sup>2</sup> In der Tat scheint die Geschichte der amerikanischen Leistungsgesellschaft kaum anders als aus der Durchsetzung puritanischer Frömmigkeit verstehbar. Wo jede sakrale Konkretion des Heiligen verbannt ist (bis hin zur Bilderstürmerei), da schlägt sich der unvermeidliche Drang zur Konkretion der Heilerfahrung notwendig im säkularen Bereich nieder, in dem nun deren entscheidende Manifestation erwartet wird.

Ein Säkularismus, der im weltlichen Erfolg den sicheren Erweis der persönlichen Erwählung sucht, ist gewiß als ein Abfall vom protestantischen Selbstverständnis zu werten. Ebenso sicher führt aber die calvinistische Not der Frage, ob man denn nun zu den Erwählten oder Verdammten zähle, zu dem tiefen moralischen Ernst, im tätigen Leben Zeichen seiner Bekehrung zu setzen. Bei dem radikalen Abweis aller Zeichen christlicher Wirklichkeit, wie sie die traditionelle Kirche kannte – vom Ablass und Bußwerk bis zu Liturgie und Kirchenkunst – blieb nur die rigorose weltliche Askese, die Forderung von säkularer Leistung.

Auf dieser Grundlage entwickelte sich ein höchst dialektisches Phänomen von zwei Aspekten amerikanischer Religiosität, die auf den ersten Blick einander völlig entgegengesetzt scheinen. Auf der einen Seite fällt es dem Puritaner schwerer als Christen, die sich an vorgegebenen sakralen Strukturen und einer langen spirituellen Tradition orientieren können, den Übergang vom säkularen Engagement in den platten Säkularismus wahrzunehmen. Aus einer rein geistig-emotionalen Konversions- bzw. Erweckungserfahrung lassen sich keine Kriterien zur Beurteilung der ethisch-religiösen Qualität des weltlichen Werks gewinnen. Wem das Christkind grundsätzlich nicht besser ist als der Weihnachtsmann, der ist leichter in Gefahr, zum Spielball der Geister des Konsums zu werden, die er selbst geschaffen hat. Man glaubt auf diese Weise, sich noch immer in einem christlichen Umfeld zu befinden, wo man schon längst in einer nachchristlichen Zeit angelangt ist.

Nun ist es aber gerade für den amerikanischen Protestantismus typisch, daß in

---

2 Vgl. ebd., S. 118, Nr. 12.

unmittelbarer Nähe zum (von unserer Warte her gesehen) völlig säkularisierten Christen fundamentalistische Gemeinschaften ihre Wirksamkeit entfalten, die sich (wiederum von uns aus gesehen) an völlig überholte anti-säkulare Orientierungsmuster klammern. Ein Hauptgrund für die Vielfalt amerikanischer Sekten liegt sicher in dem kongregationalistischen Individualismus der Einzelgemeinden, die sich nur noch schwer einem übergreifenden »Nenner«<sup>3</sup> einpassen. Von diesem Pluralismus her läßt sich die wechselseitige Toleranz der zahllosen Gemeinschaften und ein für europäische Verhältnisse ungewohntes Fluktuieren zwischen manchen von ihnen erklären, nicht aber die durchaus positive Wertschätzung, die besonders einige jener »altmodischen«, streng auf ihre Eigenart bedachten Sekten genießen – wie etwa die Quäker und die Amish-Leute (eine Gruppierung, die aus den Mennoniten hervorging). Hier scheint eine Art Kompensationsmechanismus wirksam zu sein. In dem undefinierbaren Bewußtsein, irgendwo auf dem Wege der Weltgewinnung seine christliche Identität zu verlieren, ist der säkularisierte Protestant froh, in unmittelbarer Nachbarschaft ein kirchliches Leben wahrzunehmen, in dem er manches von dem wiedererkennt, was seine eigenen Vorfahren für unaufgebar hielten – auch wenn er persönlich heute andere Wege gehen zu müssen glaubt.

Nach meiner Erfahrung mit Vertretern jener altangestammten Sekten verstehen sich diese selbst gleichsam reziprok dazu, d. h. eher als ein bleibendes Zeichen für die anderen denn im absoluten Gegensatz zu ihnen. – Das wird etwa in der (schon weniger altmodischen) Frage des strikten Pazifismus sichtbar, wo man durchaus anerkennt, daß dieses als urchristlich empfundene Modell zur Zeit noch nicht universal durchsetzbar ist und daß das gesicherte Leben in einer solchen Brüdergemeinschaft sich nicht zuletzt der Tatsache verdankt, daß Amerika als ganzes gerüstet ist.

Es ist wohl nicht sinnvoll, hier auf weitere Einzelzüge des in sich äußerst komplexen amerikanischen Protestantismus einzugehen. Wenn statt dessen mit einigen knappen Strichen die Entfaltung der katholischen Kirche innerhalb jenes im wesentlichen protestantisch bestimmten Gesamtrahmens skizziert wird, dann wenden wir uns damit zugleich dem vielleicht erstaunlichsten Phänomen des amerikanischen Protestantismus zu, insofern es dieser nämlich vermocht hat, trotz seines ursprünglich radikalen Gegensatzes zur Papstkirche den Katholizismus in den Vereinigten Staaten nicht nur zu tolerieren, sondern so in die Gesellschaft zu integrieren, daß er schließlich als wesentliche geistige und kulturelle Kraft dieses mannigfaltigen Ganzen anerkannt wurde, ohne dabei seine Identität aufgeben zu müssen.

Anerkennung ist meist ein Prozeß von Gegenseitigkeit. Was hat die katholische Kirche selbst zu diesem bemerkenswerten Geschichtsphänomen beigetragen?

Katholizismus gab es auf dem Boden der Vereinigten Staaten schon vor und unabhängig von der neuenglischen Besiedlung. Die spanischen Missionen erstreckten sich von Florida (das erst 1819 an die USA kam) über Georgia und Carolina bis nach Virginia. Die französischen Missionen erfaßten insbesondere das Gebiet um die Großen Seen und den Mississippi nach Süden über St. Louis bis New Orleans. Wenn auch gerade das französische Moment einen nicht unbeträchtlichen Anteil an der Prägung des

3 Das gängige amerikanische Wort für kirchliche Gemeinschaften, die wir je nach Wertung als Konfessionen, Bekenntnis oder Sekte bezeichnen, ist »denomination«. »Denominator« ist das englische Wort für »Nenner«.

nordamerikanischen Katholizismus hat: Die dem Europäer naheliegende Vorstellung, diese regionalen Vorgegebenheiten hätten auf die Dauer das Bild bestimmt, geht an der Sache vorbei.

Wichtiger war, daß eine Initiative zur katholischen Kolonisation im Herzen der englischen Kolonien gleichsam auf einer Hintertreppe von der englischen und protestantischen Krone selbst ausging. König Karl I. hatte im Jahre 1632 dem zweiten Lord Baltimore aufgrund der Verdienste seines zum katholischen Glauben übergetretenen Vaters eine Baronie zum Lehen gegeben, die er aus der schon existierenden Kronkolonie Virginia herauschnitt: Maryland. In diesem Maryland überlebten jesuitische Missionare ziemlich unangefochten die Aufhebung der Gesellschaft Jesu durch Papst Klemens XIV. im Jahre 1773. Im 19. Jahrhundert entwickelte sich Baltimore im Staate Maryland praktisch zu einem Primatialsitz der katholischen Kirche Amerikas.

Während sonst in der katholischen Welt alles andere als religiöse Toleranz herrschte, waren die Katholiken Marylands von Anfang an gezwungen, die Gleichberechtigung der christlichen Bekenntnisse zu akzeptieren. Das half ihnen bis zur Amerikanischen Revolution allerdings wenig, da die Puritaner ihrerseits keineswegs gewillt waren, Katholiken in ihrer Mitte gleiche Rechte einzuräumen. Am meisten Freiheit genossen katholische Siedler in diesen Jahren der englischen Kolonisation in Pennsylvania, wo die Quäker erstmalig vorlebten, wie eine pluralistische Gesellschaft in Amerika aussehen könnte.

Nach den Unabhängigkeitskriegen wurden den Katholiken allgemein mehr Rechte zuerkannt – nicht nur aufgrund der nun geltenden Verfassung, sondern weil man sie im Kriege erstmalig als Menschen kennengelernt hatte, die für dieselbe Sache fochten. Keine andere christliche Kirche in den USA hat aber einen so entscheidenden Umbruch zwischen der kolonialen Phase und der Zeit nach 1776 erlebt wie die katholische. Bis dahin eine unbedeutende Minorität, wuchs sie durch den Zustrom von Einwanderern ab Anfang des 19. Jahrhunderts so enorm an, daß sie bereits um 1850 die größte Religionsgemeinschaft darstellte. Damit wurde auch das Problem der Anerkennung der Katholiken durch die anderen, bereits Etablierten, in eine neue Dimension erhoben.

Aber auch unter den katholischen Christen Amerikas selbst erwuchs nun ein Problem gegenseitiger Anerkennung von ungeahnten Ausmaßen. War es bislang für die Katholiken englischer Abstammung fast zur Selbstverständlichkeit geworden, Mission und Erziehung weitgehend französischen Ordensleuten zu überlassen – in Maryland entfalteten vor allem die Sulpizianer ihre Wirksamkeit –, so entstanden nun Konflikte zwischen ganz anderen ethnischen Gruppen, im 19. Jahrhundert besonders zwischen Iren und Deutschen, die das größte Kontingent der Einwanderer stellten. Ab 1880 gab es dann vor allem große Immigrantenzuströme aus Polen und Italien.<sup>4</sup> Von den ersten Jahrzehnten des 19. bis in die erste Hälfte unseres Jahrhunderts galt die katholische Kirche der USA allgemein als die Kirche der Einwanderer.

Daß es den amerikanischen Katholiken tatsächlich gelang, schon im 19. Jahrhundert

---

<sup>4</sup> In der Gesamtzahl der Einwanderer zwischen 1820 und 1969 bilden die Deutschen mit 7 Millionen den größten Anteil. Zählt man die Österreicher mit knapp 4 Millionen dazu, so übersteigt die Zahl der deutschsprachigen Immigranten sogar die der englischsprachigen – knapp 5 Mill. aus Irland und etwa ebensoviele aus Großbritannien. Hinter den Deutschen bilden die Italiener mit etwas über 5 Mill. die nächst größte Gruppe (nach Ahlstrom, a.a.O., S. 750).

einigermaßen mit dem Immigrationsproblem fertigzuwerden, ist vor allem fähigen Kirchenmännern an der Nordostküste zu danken, die seit Ende des 18. Jahrhunderts unablässig bemüht waren, durch Errichtung von Diözesen eine Infrastruktur aufzubauen. Hier besonders ballte sich die Flut der irischen Einwanderer zusammen, die in die sich mehr und mehr industrialisierenden Städte drängten. Rom verhielt sich diesem Prozeß der sich emanzipierenden amerikanischen Kirche gegenüber eher zögernd. Sie wurde erst 1908 als nationale Kirche voll anerkannt, blieb vorher als Missionsland der *Congregatio de Propaganda fide* unterstellt.<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang muß ein Mann erwähnt werden, der wie kaum ein anderer die Geschichte des amerikanischen Katholizismus mitbestimmt hat: Kardinal James Gibbons. Sohn irischer Immigranten, leitete er von 1877 bis 1921 das Erzbistum Baltimore. Ihm ist es vor allem zu verdanken, daß kirchliche Ansätze zur Eingliederung der Arbeiterklasse, die in Europa mehr oder weniger bloßes Programm blieben, in den USA wirklich durchgeführt wurden – und zwar schon zu einer Zeit, da sie in Rom noch nicht einmal Programm waren (*Rerum novarum* 1891).

Mit dem Namen Gibbons verbindet sich ein weiteres wichtiges Thema, das die Geschichte des amerikanischen Katholizismus seit den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bestimmt hat: die sog. »Amerikanismus-Krise«. Vergleichbar den Versuchen im Frankreich des 19. Jahrhunderts, die katholische Kirche mit der Republik auszusöhnen, sind die zeitweise parallel verlaufenen, aber im ganzen erfolgreicheren Bemühungen, den Katholizismus in die pluralistische Gesellschaft der USA einzugliedern. Neben Gibbons waren die Hauptvertreter dieses »Aggiornamento« John Ireland, der Erzbischof von Saint Paul (Minnesota), John J. Keane, der erste Rektor der *Catholic University of America* in Washington, D. C. – die 1889 als erste katholische Universität in den USA gegründet wurde – und Denis J. O'Connell, als Rektor des Nord-Amerika-Kollegs in Rom der dort wichtigste Verbindungsmann. Als Gegner der Amerikanisierungsbestrebungen ragten vor allem die katholischen deutschen Immigranten hervor, die – besonders in dem sog. »Deutschen Dreieck« zwischen Cincinnati, St. Louis und Milwaukee angesiedelt – ähnlich wie die deutschen Lutheraner und später die polnischen Immigranten durch Beibehaltung der Muttersprache z. B. in den kirchlichen Schulen ihre religiös-kulturelle Identität zu bewahren suchten.

Wie schwierig, auch abgesehen von den hier zum Ausbruch kommenden ethnischen Konflikten, das Problem insgesamt war, dokumentiert vielleicht am anschaulichsten ein eher beiläufiges Ereignis. Mit einer Weltausstellung fand 1893 in Chicago die Vierhundertjahrfeier der Landung von Christoph Columbus statt. Zu diesem Anlaß wurde auch ein »Weltparlament der Religionen« abgehalten, in dessen Eröffnungssitzung Kardinal Gibbons bei der Rezitation des »Vater unser« in der (damals noch) protestantischen Fassung der Vorsitz eingeräumt war. (Bei dieser Gelegenheit traten übrigens auch erstmalig Vertreter östlicher Religionen öffentlich in den USA in Erscheinung.)

Papst Leo XIII. – der Sache der Amerikanisten im Grunde wohl ähnlich gewogen wie den Kräften, die in Frankreich die Aussöhnung mit der Republik anstrebten – nahm schließlich zweimal offiziell Stellung, in der Enzyklika »*Longinqua oceani*« von 1895 und in dem 1899 an Gibbons gesandten Brief »*Testem benevolentiae*«. In dem letzteren

5 »As for the Curia in Rome, it seems not to have understood the distinctive character of American developments until well into the twentieth century, if then« (Ahlstrom, ebd., S. 546).

wurden, verhalten zwar, aber doch deutlich genug Grenzen für die Anpassung der Kirche an »moderne Theorien und Methoden« gezogen.

Waren Anlaß und Inhalt dieses Schreibens schon nicht mehr von den, besonders in Frankreich, anhebenden Wirren des »Modernismusstreits« zu trennen, so wirkten die Anfang des 20. Jahrhunderts erfolgenden Verurteilungen des sog. »Modernismus« durch Pius X. als Verstärker auch in Richtung »Amerikanismus«. Die katholische Kirche in den USA hielt sich nun noch mehr, als ihr dies ohnehin eigentümlich war, aus eigentlich theologischen Fragen heraus und wandte sich fast ausschließlich der Lösung praktischer Probleme zu – deren es, bei anhaltender Immigration aus ausgesprochen katholisch geprägten Ländern, mehr als genug gab. Immerhin verdient in diesem Zusammenhang der Erwähnung, daß Rom 1949 noch einmal mit einem Schreiben des Heiligen Offiziums an einen amerikanischen Bischof (Erzbischof Cushing von Boston) eingreifen mußte.<sup>6</sup> In Boston war die Enzyklika »Mystici Corporis« (1943) im Hinblick auf den Satz: »Außerhalb der Kirche (gibt es) kein Heil« noch enger ausgelegt worden, als dies Pius XII. intendiert hatte. Der Vorfall ist gewiß nicht exemplarisch für den gesamten amerikanischen Katholizismus dieser Zeit, wirft aber doch ein Licht auf den Wandel zum Konservativen, der innerhalb von fünfzig Jahren eingetreten war.

Wie schon angedeutet, lagen die größten Leistungen des amerikanischen Katholizismus bis etwa zur Mitte dieses Jahrhunderts in der Integration der Immigranten und der Arbeiterklasse – zwei durchaus zusammenhängende Probleme, weil Einwanderer, die in großen Schüben kamen, der Gefahr der Ausbeutung immer am stärksten ausgesetzt waren. Die katholische Kirche der Vereinigten Staaten war führend z. B. beim Aufbau der Gewerkschaftsbewegung. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die »National Catholic Welfare Conference« gegründet, deren enorme soziale Kraft wir Deutschen noch nach dem Zweiten Weltkrieg an eigenem Leibe erfahren durften. Diese Organisation wurde in der Hauptsache von Laien getragen, was in einer Zeit des römischen Integralismus, der auch die Mentalität der amerikanischen Bischöfe prägte, von großer Bedeutung war. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß der bislang einschneidendste Versuch zur Herstellung eines »sozialen Netzes« in den USA zu einem guten Teil Werk der amerikanischen Katholiken war. Nicht nur die Wahl Franklin D. Roosevelts zum Präsidenten im Jahre 1933 wurde weitgehend von den Katholiken getragen. Sein »New Deal« war auch inhaltlich an den Konzepten sozialer Zählung der Marktwirtschaft orientiert, die vom amerikanischen Katholizismus ausgearbeitet wurden. Die katholische Kirche der USA war stets eine Größe, mit der sich die Arbeiterschaft des Landes identifizieren konnte. Noch heute wohnt die überwiegende Mehrheit der Katholiken in den Großstädten, wenn sie auch mehr und mehr an dem »suburban life« der Mittelklasse teilhat.

Als nach dem Ende des Ersten Weltkriegs die Einwanderungsquoten drastisch eingeschränkt wurden, konnten sich die amerikanischen Katholiken stärker auch anderen als sozialen Aufgaben zuwenden. Seit den dreißiger Jahren gab die Wiederentdeckung der thomistischen Philosophie und Theologie durch Gelehrte wie E. Gilson und J. Maritain, nicht zuletzt in der populären Verbreitung durch die Schriftsteller G. K. Chesterton und C. S. Lewis, Möglichkeiten zu neuem geistigen Aufschwung. Kardinal Newmans lebendige Sicht der Tradition wurde zusammen mit der Enzyklika »Mystici

---

6 Vgl. DS 3866.

corporis« in ein wacheres Verständnis dafür aufgenommen, was Kirche als »Leib Christi« ist, im Absetzen gegen ein individualistisches Verständnis von Kirche, wie es die Katholiken weithin vom amerikanischen Protestantismus übernommen hatten. Als die Enzyklika »Divino afflante spiritu« Pius' XII. (1943) endlich dem Studium der Heiligen Schrift einige lange verschlossene Türen öffnete, konnten auch auf diesem zentralen Gebiet schrittweise Barrieren gegenüber der evangelischen Theologie abgebaut werden.

Ein äußerst wichtiger Durchbruch zur allgemeinen intellektuellen Anerkennung des amerikanischen Katholizismus war das glückliche Zusammentreffen des Pontifikats Johannes' XXIII. und der ersten Präsidentschaft eines Katholiken, John F. Kennedy. Mit Kennedy stand nicht das Ergebnis eines konfessionell-kulturellen Gettos, sondern ein Träger des Pulitzer-Preises für Geschichte vor der Öffentlichkeit, ein ehemaliger Student von Harvard, ein Millionär und Kriegsheld. Kennedy war klug genug, in seiner Regierungszeit alle Schritte zu vermeiden, die ihm als Katholiken angelastet werden konnten, z. B. in der heiklen Frage von Zuschüssen an Privatschulen.

Das Bild von einer erneuerten, gesellschaftsfähigen katholischen Kirche hielt sich unangefochten bis in den Pontifikat Pauls VI. hinein, unterstützt von dem großen Aufschwung, den das Vaticanum II besonders auch der amerikanischen Theologie gab, und dem Schock, den die Ermordung der beiden Kennedys hinterließ. Das Erscheinen der Enzyklika »Humanae vitae« (1968) wurde gewiß als ein retardierendes Moment empfunden. Während aber noch bis nach dem Zweiten Weltkrieg das Wort galt, die amerikanischen Katholiken griffen *en masse* nach ihren Taschentüchern, sobald der Heilige Vater niese, stellte die Öffentlichkeit jetzt ein recht komplexes Verhalten der Katholiken fest, das nicht mehr auf einen Nenner zu bringen war.

Der Aufschwung der nachkonziliaren Theologie war in den USA weit stärker als etwa in der Bundesrepublik von Theologen aus dem progressiven Lager geprägt. Während Joseph Ratzinger und Hans Urs von Balthasar beispielsweise fast ausschließlich durch Übersetzungen eines geringen Teils ihres Schrifttums bekannt wurden, machten sich Theologen wie H. Küng, J. B. Metz, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg – durchaus der englischen Sprache mächtig – durch zahlreiche Vortragsreisen im Lande bekannt. Die amerikanischen Katholiken – allen voran die Ordensschwester – sind teilweise recht aufmüpfige Söhne und Töchter des Heiligen Vaters geworden, wie etwa Johannes Paul II. bei seiner Reise durch die Vereinigten Staaten im Oktober 1979 feststellen konnte. Die Schlagzeile im TIME-Magazin vom 19. April 1982: »Katholiken gehen auf die Barrikaden. Bischöfe der Vereinigten Staaten nehmen El Salvador, Atomwaffen, Armut und Abtreibung in Angriff«,<sup>7</sup> drückt wohl recht deutlich einiges von dem Erstaunen aus, das die amerikanische Öffentlichkeit über die einst so zahme Herde der katholischen Christen erfaßt hat. Diese Kirche erscheint heute fast so vielgesichtig wie die amerikanische Gesellschaft in ihrem komplexen religiösen und säkularen Engagement überhaupt.

7 »Catholics Take to the Ramparts. U. S. bishops tackle El Salvador, nukes, poverty, and abortion«, S. 36.

### III. Prinzipielle Grenzen kirchlichen und religiösen Lebens in den USA

Aus den Ausführungen konnte der Eindruck entstehen, als gebe es in den USA im wesentlichen nur eine Konkurrenz verschiedener christlicher Konfessionen. Ich habe aber bewußt ein ganzes Spektrum von religiösen und quasireligiösen Phänomenen ausgeblendet, um das Bild nicht noch mehr zu verwirren.

Wo Religion allgemein im öffentlichen Leben einen Vertrauensvorschuß genießt, aufgrund der Trennung von Staat und Kirche aber jede Art von Religion grundsätzlich gleichen Rechtes ist, ohne daß sie sich inhaltlich vor dem Forum einer kritischen, öffentlichen Vernunft ausweisen müßte, da blüht und wuchert alles in friedlichem Nebeneinander: protestantische Sekten, die noch immer eifrig um den Beweis der Existenz von fliegenden Untertassen aus der Bibel bemüht sind, konservative und progressive Katholiken, Jesus-People, Drogenenthusiasten bis hin zu Anhängern krassester Erscheinungen von Magie und Hexenwahn.<sup>8</sup> Fast jeder Amerikaner behauptet von sich, religiös zu sein. Würde man aber versuchen, all das, was man sich da unter Gott vorstellt, auf den größten gemeinsamen Nenner zu bringen, so käme eine Existenz ohne Wesen und Qualität heraus, wie sie Ludwig Feuerbach als Ausgeburt des praktischen Atheismus gekennzeichnet hat.

Mit dieser amerikanischen Form von religiösem Pluralismus hängen zwei Gefahren eng zusammen. Auf der einen Seite entsteht in dieser Situation unausweichlich ein Mangel an gesellschaftskritischer Potenz der Religionsgemeinschaften. Wo die Beschäftigung mit den fundamentalsten Fragen des Menschseins prinzipiell der Privatsphäre zugewiesen ist, da hat die Religion nicht mehr die Möglichkeit, als Institution kritisches Ferment der Gesellschaft zu sein. Dies kann nur in dem Maße stattfinden, wie eine Religion selbst im Durchgang durch öffentliche Diskussion und Kritik zur Anerkennung kommt, nicht aber aufgrund einer ihr schon von vornherein, ohne näheres Hinsehen, zugebilligten Toleranz.

Die heutigen Proteste amerikanischer Bischöfe gegenüber wichtigen politischen Entscheidungen haben im Kontext jener Gesellschaft einen anderen Stellenwert als etwa Verlautbarungen deutscher Bischöfe zur Grundwertediskussion. Unmittelbar mögen sie zwar, als aus dem persönlichen Engagement erwachsene kraftvolle Rufe, wie seinerzeit die Kritik der Berrigan-Brüder am Vietnamkrieg größere Überzeugungskraft haben als das, was hierzulande gegenwärtig im literarischen Genus von Hirtenbriefen unters Volk kommt. Prinzipiell, d. h. nach den Spielregeln des amerikanischen Verhältnisses von Staat und Kirche, gelten sie aber als Äußerungen von Privatleuten, haben nie die Funktion der Stellungnahme einer Kirche, die, etwa durch eine Konkordatsvereinbarung, öffentlich-rechtlich als Bildungsfaktor und Gesprächspartner des Staates anerkannt ist. Solche religiös motivierten Äußerungen bleiben im öffentlich-gesellschaftlichen Bereich solange relativ belanglos, als es den Kritikern nicht gelingt, eine wirkmächtige Lobby hinter sich zu versammeln. Die *ad-hoc*-Institution der Lobby ist zwar eine aus dem heutigen demokratischen Pluralismus kaum wegzudenkende Kraft der Meinungs- und Faktenbildung, vor allem im Verbund mit den modernen Medien. Zur

---

<sup>8</sup> Eine wichtige Ergänzung zu dem genannten Buch von Ahlstrom und dem ebenfalls informativen, etwas jüngeren Werk von Robert T. Handy, *A History of the Churches in the United States and Canada*. Oxford Un. Pr. 1976, bildet die Arbeit von Robert S. Ellwood, jr., *Religious and Spiritual Groups in Modern America*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1973.

Realisierung von geistigen Werten ist sie aber eine höchst fragwürdige gesellschaftliche Macht. Wahrheit wird auf ihrem Rücken identisch mit dem, was sich durchsetzt.

Auf der anderen Seite gerät die Religion selbst, wo sie nicht mehr der öffentlichen, insbesondere der sich in allgemein anerkannten Bildungsinstitutionen kristallisierenden Kritik unterliegt, mit der Zeit außerstande, das Wesen ihres eigenen Lebens, ihrer Symbole, Riten und Feste zu erfassen. Der Privatsphäre und dem Individualismus der Meinungen überlassen, die man allzuleicht für unmittelbare Offenbarungen des Heiligen Geistes hält, haben sich die christlichen Bekenntnisse in den Vereinigten Staaten zum großen Teil selbst für die Ausnutzung durch eine konsumorientierte Wirtschaft zubereitet. Man braucht nur an den weltweiten Export des schon genannten Weihnachtsmannes oder die Veranstaltung eines amerikanischen Begräbnisses zu denken. Religiöse Symbole, im Grunde schon längst erstorben, werden hier durch den Werbeagenten künstlich am Leben erhalten.

Für die hier mit Blick auf die amerikanischen Verhältnisse in aller Kürze angeschnittene Frage nach dem für beide Seiten fruchtbarsten Verhältnis von Gesellschaft und Religionsgemeinschaften gibt es sicher keine Patentlösung. Man müßte allerdings blind sein, würde man nicht die ungeheuren kulturellen Leistungen wahrnehmen, die aus der Spannung zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, seit der Geburt der Universitäten im Mittelalter erwachsen. Von der Art und Weise, wie dieses Wechselspiel des Bedenkens von Glauben und weltlichem Tun an öffentlichen Bildungsanstalten gelingt, wird stets zu einem guten Teil abhängen, inwieweit eine Gesellschaft und die in ihr wirkenden Religionsgemeinschaften einander fördern oder im Wege stehen.

Nun ist gerade aber die Philosophie angelsächsischer Prägung alles andere als eine Vertreterin der weltlichen Vernunft, die von sich her den Glauben in Frage stellen oder selbst von diesem in Frage gestellt werden könnte. Sie hat vielmehr äußerst effizient das Fragen nach letzter Wahrheit aus ihrem Gesichtskreis ausgeblendet und geht, wo sie sich überhaupt mit dem Phänomen Religion beschäftigt, wie in anderen Bereichen streng analytisch vor, setzt die religiöse Sprache als gegeben voraus und untersucht nur deren innere Funktionalität. In der Vergangenheit gab es zwar immer wieder Einbrüche aus dem kontinentalen, radikal-kritischen Denken in das anglo-amerikanische Philosophieren. Heute hingegen scheint es eher, als entschlöße sich der alte Kontinent mehr und mehr auch in Sachen Philosophie zum Import von in den Vereinigten Staaten vorgefertigten Artikeln. Vielleicht werden wir alle, hüben wie drüben, neu lernen müssen, daß nur, wenn die »Alte Welt« ihren Traditionen treu bleibt – und das heißt, sie ständig neu bedenkt –, Amerika nicht der geistigen Reserven ermangelt, aus denen es bislang immer wieder die Kraft zu so bewundernswerten Aufbrüchen geschöpft hat.