

OLIVER HIDALGO

Das politisch-theologische Problem der Demokratie – Alexis de Tocqueville und die Vermittlung zwischen Individuum und Gemeinschaft

Zusammenfassung

Was die Gesellschaft zusammenhält, lässt sich nur beantworten, wenn man zuvor den Mechanismus begreift, der sie womöglich auseinander treibt. In dieser Hinsicht sind die Diagnosen *Alexis de Tocquevilles* über den Individualismus in der Demokratie bis heute von kaum zu unterschätzendem Wert. Seine Therapievorschläge – Religion und wohlverstandener Eigennutz –, die auf einen Ausgleich zwischen individuellen Interessen und den Belangen der Gemeinschaft abzielen, werden jedoch erst verständlich, wenn wir parallel dazu das politisch-theologische Problem eruieren, das Tocqueville der modernen Gesellschaft unterstellt: Was die Demokratie am dringendsten brauche – die Autorität des Glaubens – sei gleichzeitig das, was sie am wenigsten zu akzeptieren vermag.

Um dieses komplementäre Spannungsverhältnis zwischen Religion und Politik demonstrieren zu können, stellt der vorliegende Beitrag Tocqueville als einen Autor vor, dessen Ansatz wesentliche Aspekte der Debatte antizipiert, die Carl Schmitt im 20. Jahrhundert angestoßen hat. Von besonderer Bedeutung wird dabei der Katholizismus sein, dem Tocqueville trotz seiner privaten Glaubenszweifel stets sehr eng verbunden blieb.

1. DAS PHÄNOMEN DES INDIVIDUALISMUS

Die westliche Moderne ist das Zeitalter des Individualismus. Das *Recht* des Individuums, dem sich die Strukturen und Ansprüche des Kollektivs unterzuordnen haben, generiert eine Gesellschaft, in der die intellektuellen und moralischen Autoritäten verflachen und jedem Bürger die gleiche Chance auf seine persönliche Lebensgestaltung eingeräumt wird.

Der erste Denker, der das Phänomen des Individualismus einer ausführlichen Untersuchung unterzog, war *Alexis de Tocqueville* (1805–1859). Den ideologischen Begriff des *individualisme* übernahm er zwar von den Saint-Simonisten,¹ doch anders als diese beließ es Tocqueville nicht dabei, den Egoismus des *Bourgeois* zu tadeln und ihm in neuem Gewand die konservative Ganzheitsvorstellung des politischen Gemeinwesens entgegenzusetzen. Stattdessen eruiert sein Hauptwerk, die *Demokratie in*

¹ Vgl. *Maxime Leroy*, *Histoire des idées sociales en France*, Bd. II, Paris 1950, 201. Dazu auch *Richard Koebner*, *Zur Begriffsbestimmung der Kulturgeschichte*. II. Individualismus, in: *Historische Zeitschrift* 149 (1934), 253–293. Zur speziellen Terminologie bei Tocqueville siehe *Jean-Claude Lamberti*, *Le Notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris 1970.

*Amerika*² (1835/1840), den unumkehrbaren moralischen Wandel, der seit der Aufklärung die kulturellen und sozialpsychologischen Grundlagen des christlichen Abendlandes verändert und für Sitten und Gerechtigkeitsvorstellungen gesorgt hat, die allen Bürgern die gleichen Rechte und Chancen einräumen. In der Beschreibung dieses Prozesses fokussiert sich Tocqueville bereits auf die drei normativen Inversionen, die der Kulturanthropologe Louis Dumont später als *Werte* der modernen bürgerlichen Gesellschaft identifiziert hat: Der Vorrang des Individuums vor der Gemeinschaft, die Konzentration auf die *Sachen* gegenüber der Beziehung zu den (Mit-)Menschen sowie der Primat der Wirtschaft gegenüber der Politik.³ Der Verlust der ontologischen Priorität des Ganzen gegenüber dem Teil, wie sie in der vormodernen Ära noch gegeben war,⁴ stellt das Recht des Individuums zeitlich und normativ voran und realisiert sich sozioökonomisch in den Prinzipien der Wachstumswirtschaft und des individuellen *pursuit of happiness* sowie politisch in den Menschenrechten und der Volkssouveränität, sprich: der Demokratie. In dieser demokratischen Gesellschaft gebühre die *Ehre* in erster Linie dem ökonomisch Erfolgreichen. Entsprechend avancierten die Liebe zum Reichtum, der Mut zum unternehmerischen Risiko, Fleiß und Geschäftsmoral zu allgemein anerkannten Normen (vgl. DA II: 338–353). Damit verbunden ist ein substantieller Vorrang des Privaten gegenüber dem Öffentlichen. Für die Maximen der Solidarität bzw. der *public happiness* ist im Zeitalter des individuellen Wohlstandstrebens kaum Platz. Die Bürger isolieren sich voneinander und fühlen sich nicht mehr als Teile eines politischen Körpers.

Die zunehmende Atomisierung der Bürger und die um sich greifende politische Apathie, die Tocqueville der modernen Demokratie attestiert, sind die Entwicklungen, die er mit dem Begriff „Individualismus“ belegt. Als „überlegendes und friedfertiges Gefühl, das jeden Bürger drängt, sich von der Masse der Mitmenschen fernzuhalten und sich mit seiner Familie und seinen Freunden abzusondern“, bringt der Individualismus den Einzelnen dazu, die Gesellschaft sich selbst zu überlassen. Im Bewusstsein des gleichen staatsbürgerlichen Status reduziert nicht nur jeder seine

² Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, 2 Bde., Zürich 1987; im Folgenden im Text zitiert als DA I (erster Band) bzw. DA II (zweiter Band).

³ Ausführlich dazu Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris 1985. Zum Individualismus als der vorherrschenden Ideologie der Moderne siehe ders., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris 1991.

⁴ Hierzu etwa Aristoteles, *Politik*, Reinbek 1994, 1253 a20. Jene Vorstellung wurde erstmals von Thomas Hobbes aufgegeben, der den Staat und die Gemeinschaft nicht als naturgegeben, sondern als künstliches Werk des von Natur aus freien Menschen interpretierte.

geistigen Einsichten auf die eigene Vernunft, sondern richtet auch „alle seine Gefühle auf sich allein“ (DA II: 147). Ehrgeiz und Ziele in der Demokratie bewegen sich fast ausschließlich im privaten Horizont. Der Individualismus manifestiert sich in der Bindungslosigkeit des Individuums zu seiner Gesellschaft. Die soziale Mobilität zerstört die traditionellen Verflechtungen der Ständeordnung sowie das gegenseitige Verhältnis von Verantwortung und Abhängigkeit. Indem sich die Klassen vermischen, „werden ihre Angehörigen gleichgültig und einander gleichsam fremd.“ Während die Aristokratie „aus allen Bürgern eine lange Kette“ bildete,⁵ „die vom Bauern bis zum König hinaufreichte“, sondere die Demokratie „jeden Ring für sich ab“. Die Menschen dort seien „niemanden etwas schuldig“ und erwarteten „von niemandem etwas“. Sie „bilden sich gern ein, ihr ganzes Schicksal liege in ihren Händen“. Das gegenwartsbezogene Bewusstsein konzentrierte sich auf die Einzelexistenz des Menschen, der „ganz und gar in der Einsamkeit seines eigenen Herzens“ eingeschlossen zu werden droht (DA II: 149f.). Das Unabhängigkeitsgefühl des Individuums steigert sich für Tocqueville bis zu dem Punkt, an dem das Ich als alles entscheidende Kategorie jeden sozialen Bezugsrahmen verloren hat.

Die isolierende und desintegrierende Tendenz der modernen demokratischen Gesellschaft, die Selbstbeschränkung des Bürgers auf seinen privaten Bereich, die den Impuls zum Handeln in der Öffentlichkeit lähmt, bilden für Tocqueville die zentralen Herausforderungen der Gegenwart. In der Leugnung des unauflöselichen Zusammenhangs zwischen Individuum und Gesellschaft sieht er die Gefahr einer Aushöhlung der politischen Freiheit. Die Negation der öffentlichen Sphäre verhindere nicht nur die soziale Integration, sie bestelle auch den Boden für eine neue Art der Tyrannei, die Tocqueville den „sanften Despotismus“ des demokratischen Wohlfahrtsstaates nennt. Unfähig, ihre Verantwortung für das Gemeinwesen in die Hand zu nehmen, übertragen die Bürger die Lösung aller sozialen und politischen Probleme auf die Bürokratie. Letztere überzieht die Regierten mit einem engmaschigen Netz aus Verwaltungsvorschriften und kontrolliert damit jedwede soziale Tätigkeit. Je vereinzelter, politisch unmündiger und deshalb schwächer das Individuum, je geringer das soziale und politische Engagement der Bürger, desto größer die Abhängig-

⁵ Diesen Gedanken übernimmt Tocqueville offensichtlich von Edmund Burke. Vgl. *Edmund Burke, Vom Erhabenen und Schönen*, Hamburg 1989, 78; *ders., Betrachtungen über die Französische Revolution*, Münster 2006, 121–122. Zu den Parallelen zwischen Burke und Tocqueville siehe z.B. *Sanford Lakhoff, Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism*, in: *The Review of Politics* 60 (1998), 435–464.

keit von der staatlichen Zentralgewalt, auf diesen Nenner lässt sich die Quintessenz der Kritik in der *Demokratie in Amerika* bringen.⁶

2. TOCQUEVILLES THERAPIE DER MODERNEN DEMOKRATIE – RELIGION UND *INTÉRÊT BIEN ENTENDU*

Die Diagnose der schleichenden Erosion des öffentlichen Lebens und des sozialen Zusammenhalts in der modernen Demokratie hat in der Folge bei zahlreichen Denkern und Autoren Bestätigung gefunden. Man denke an Hannah Arendts Klage über die Durchdringung des öffentlichen Raums durch private Belange, die für die moderne Massengesellschaft charakteristisch sei und das gemeinschaftliche Handeln korrumpiere.⁷ Oder an Richard Sennett, der seiner bekannten Studie über den Verfall des öffentlichen Lebens nicht zufällig ein Epigraph aus der *Demokratie in Amerika* voranstellte.⁸ Und auch Jürgen Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* beruft sich auf die Einsichten Tocquevilles,⁹ wobei vor allem die „ambivalente Auffassung“ des Franzosen im Zentrum steht. Habermas behält an dieser Stelle zwar kritische Distanz, doch zählt es gewiss zu den größten Leistungen Tocquevilles, die Paradoxie(n) der Demokratie erkannt zu haben.

⁶ Zeitlos erscheinen dabei die Worte, die Tocqueville für die Illustration des demokratischen Paternalismus findet: „Ich erblicke eine Menge einander ähnlicher und gleichgestellter Menschen, die sich rastlos im Kreise drehen, um sich kleine und gewöhnliche Vergnügungen zu verschaffen, die ihr Gemüt ausfüllen. Jeder steht in seiner Vereinzelung dem Schicksal aller anderen fremd gegenüber [...]. Über diesen erhebt sich eine gewaltige, bevormundende Macht [...]. Sie ist unumschränkt, ins Einzelne gehend, regelmäßig, vorsorglich und mild. Sie wäre der väterlichen Gewalt gleich, wenn sie wie diese das Ziel verfolgte, die Menschen auf das reife Alter vorzubereiten; statt dessen aber sucht sie bloß, sie unwiderruflich im Zustand der Kindheit festzuhalten [...]. Sie arbeitet gerne für deren Wohl; sie will aber dessen alleiniger Betreuer und einziger Richter sein; sie sorgt für ihre Sicherheit, ermisst und sichert ihren Bedarf, erleichtert ihre Vergnügungen, führt ihre wichtigsten Geschäfte, lenkt ihre Industrie, ordnet ihre Erbschaften, teilt ihren Nachlass; könnte sie ihnen nicht auch die Sorge des Nachdenkens und die Mühe des Lebens ganz abnehmen?“ (DA II: 463–464)

⁷ Vgl. *Hannah Arendt*, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1999. Zur Bedeutung Tocquevilles für Arendt siehe z. B. *Roger Boesche*, *Tocqueville and Arendt on the Novelty of Modern Tyranny*, in: *Peter Lawler/Joseph Alulis* (Hg.), *Tocqueville's Defense of Human Liberty. Current Essays*, New York/London 1993, 157–175 und *Margie Lloyd*, *In Tocqueville's Shadow. Hannah Arendt's Liberal Republicanism*, in: *The Review of Politics* 57 (1995), 31–58.

⁸ Vgl. *Richard Sennett*, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt 2004, 6. Siehe auch *ders.*, *What Tocqueville Feared*, in: *The Partisan Review* 46 (1979), 406–418.

⁹ Vgl. *Jürgen Habermas*, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt 1990, § 15.

Ausgehend vom Individuum mit seinen starken *Rechten* und wenigen Pflichten führt die demokratische Unabhängigkeit von traditionellen Autoritäten wie Adel und Kirche letztlich weniger zur praktizierten Autonomie des Einzelnen, sondern zu seinem Verschwinden in einer atomisierten Gesellschaft, die dem Verwaltungsdespotismus nichts entgegenzusetzen hat. Tocquevilles Befürchtungen mögen sich nicht allesamt bewahrheitet haben. Dass er jedoch gesehen hat, wie sehr gerade die moderne Massendemokratie der verstärkten *Organisation* des politischen Handelns bedarf, dieses Verdienst ist ihm schwerlich abzusprechen. Dabei hoffte er, dass der Einzelne qua medial vermitteltem Informationsaustausch und persönlichem Engagement in Vereinen und bürgerlichen Assoziationen sukzessive zur Mäßigung seines individuell-egoistischen Sterbens gelangen würde, da er in der täglichen politischen Praxis unweigerlich die Interdependenz zwischen partikularen Zielen und den Belangen des Ganzen erfährt. Die „Lehre vom wohlverstandenen Eigennutz“ (vgl. DA II: 182), wie Tocqueville diese Einsicht nannte, ist gleichzusetzen mit einer Absage an den Altruismus sowie der Verknüpfung von Tugend und Interesse, wie sie in der gesellschaftlich-politischen Verflechtung der individuellen Existenz zum Tragen kommt.

Indes zweifelt der Aristokrat Tocqueville gerade an der Tragfähigkeit bürgerlicher Selbstverpflichtung. Für sich genommen schreibt er dem wohlverstandenen Eigennutz kein ausreichendes Integrationspotenzial zu, um den Spannungen der Marktgesellschaft gewachsen zu sein. Als aufgeklärter Egoismus muss die *doctrine de l'intérêt bien entendu* unweigerlich darin versagen, den Bürgern ein Gefühl der Zusammengehörigkeit zu vermitteln. Diese Aufgabe fällt vielmehr in den Zuständigkeitsbereich der Religion. Das genuine Interesse am Gemeinwesen stellt sich für Tocqueville erst ein, wenn der Einzelne den Blick nicht allein auf seinen persönlichen Vorteil heftet. Erst der Maßstab des Numinosen verschaffe dem Gemeinwesen eine ausreichende Fundierung, gäbe es doch „keine Gesellschaft ohne gleiche Glaubenslehren“ (DA II: 18), ja kaum ein „menschliches Wirken, das nicht hervorgeht aus einer sehr allgemeinen Vorstellung, die die Menschen sich von Gott, von seinen Beziehungen zum Menschengeschlecht, vom Wesen der Seele und von ihren Pflichten gegen ihre Nächsten machen“ (DA II: 34).¹⁰ Über den *lien social* hinaus aber bedürfe die demokratische Gesellschaft der moralischen Orientierung ihrer Mit-

¹⁰ Tocqueville folgt hier Rousseaus *Contrat social*, wenn er die Einheit des Gesellschaftskörpers jenseits der rationalen Interessenlage des *Bourgeois* verankern will. Siehe dazu *Patrice Rolland, De Rousseau à Tocqueville. L'utilité sociale de la religion*, in: *La Revue Tocqueville* 25/1 (2004), 191–222.

glieder. Schon zur Eindämmung der Bürokratie sei das Handeln der Bürger weitgehend an gesinnungsethischen Maximen auszurichten. Beruhe das Interesse an der Einhaltung sozialer Normen jedoch lediglich auf einem zweckrationalen Kalkül, so könne es sich für den Einzelnen allzu oft als vorteilhaft erweisen, sie zu übertreten. Entsprechend lehnt Tocqueville den Konsequentialismus der utilitaristischen Ethik ab, wonach als ultimativer Maßstab der Moral der größte Nutzen der größten Zahl zu akzeptieren sei. Anstatt die Bürger in ihrer Gegenwartsbezogenheit und geistigen Enge zu belassen (DA II: 211 ff.), sucht er nach Mitteln, die den Einzelnen zu einer Tugend befähigen, die über den wohlverstandenen Eigennutz hinausgeht (DA II: 185 ff.). Das Gemeinwohl nur auf Basis des persönlichen Ehrgeizes zu erreichen, erscheint ihm utopisch. Stattdessen vertraut Tocqueville vor allem auf die christliche Nächstenliebe, um die Bürger gegenseitig zu verpflichten und ein moralisches Miteinander zu stiften. Die Übernahme von sozialer Verantwortung soll bei ihnen einen Charakter herausbilden, der Nutzenerwägungen und materiellen Interessen sekundäre Bedeutung beimisst. Neben der inhaltlichen Orientierung erwartet er von der Religion aber auch Entlastung (DA II: 34–35). Indem die religiös vorgegebenen Gewissheiten den Einzelnen von der Notwendigkeit entbinden, die eigenen ethischen Regeln und Normen ständig neu zu reflektieren und zu begründen, ermöglicht sie überhaupt erst die Realität einer moralischen Lebensführung.¹¹

Auf die Religion als soziales Band sowie als Quelle der Moral kann für Tocqueville kein liberal-demokratisches Gemeinwesen verzichten. Die Freiheit, die der Staat seinen Bürgern gewährt, ist auf die Regulierung durch die moralische Substanz des Einzelnen sowie den Zusammenhalt der Gesellschaft angewiesen. Das bekannte Böckenförde-Diktum, wonach der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann,¹² findet sich also schon in der *Demokratie in Amerika*. Für Tocqueville scheint evident, dass „man das Reich der Freiheit nicht ohne das der guten Sitten zu errichten und die guten Sitten nicht ohne den Glauben zu festigen vermag“ (DA I: 22). Die moderne Demokratie aber benötige die Religion im besonderen Maße, weil nur das religiös fundierte Sozialkapital in der Lage sei, den egoistischen Partikularwillen der Individuen zu überwinden. Die „gefährlichen Triebe“

¹¹ In der Rehabilitierung des religiösen Vorurteils beweist Tocqueville erneut seine Nähe zu konservativen Denkern wie Edmund Burke und Joseph de Maistre. In ihnen findet er Mitstreiter gegen die Lehren der rationalistischen Philosophie der Aufklärung, die für ihn zu elitär und gleichzeitig zu widersprüchlich und heterogen ist, um die Gesellschaft auf eine feste moralische Grundlage stellen zu können (vgl. DA II: 34 f.).

¹² Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt 1976, 60.

des *homme démocratique*, seine Vereinzelung und sein Wohlergehen (DA II: 37), sind ohne das Wirken der Religion nicht zu bändigen. Ohne einen gemeinsamen Glauben sei weder „die Gesamtheit der Bürger im Streben nach einem gleichen Ziel für längere Zeit“ zu einigen (DA I: 136) noch sei „die allzu heftige und ausschließliche Neigung zum Wohlergehen“, die die Menschen in der Demokratie empfinden, „zu läutern, zu regeln und einzuschränken“ (DA II: 43). Eine Läuterung oder Regelung der Liebe zum Reichtum kann hier etwa bedeuten, „sich nur auf ehrliche Weise zu bereichern“. Und ohne Einschränkung des ökonomischen Interesses sind die Bürger auch keinesfalls aus ihrer politischen Apathie zu entreißen.

Die Religion knüpft demnach wieder das Band, das durch die Korrosion der Ständeordnung zerschnitten schien. Immerzu erinnert sie an die Pflichten gegenüber den Mitmenschen (DA II: 34). In den Gläubigen keimt dadurch der Wunsch, sich Zielen zu widmen, die den eigenen Belangen übergeordnet sind. Befriedigung können sie finden, sobald sie sich an der *vie publique* beteiligen. Insofern erweist sich Tocqueville als klassischer Vordenker einer Zivilgesellschaft, in der christlich-kommunitaristische Wertbestände als eine Art ‚Katechismus‘ des Gemeinschaftsbezugs fungieren.¹³ Die Interpretation des bürgerlichen Engagements und der selbst organisierten Aktivitäten als Folgewirkung der religiös-moralischen Sitten, das heißt der *Gewohnheiten des Herzens* (DA I: 432),¹⁴ stellt die *civil society* insgesamt auf eine religiöse Grundlage.

Zwischen dem Vermögen eines Volks, sich selbst zu regieren und seiner Religiosität besteht bei Tocqueville eine folgenschwere Analogie.¹⁵ Diese geht so weit, dass die *Demokratie in Amerika* die beiden Alternativen der modernen Gesellschaft – Freiheit oder Despotismus – als abhängige Variable des religiös-politischen Themas verhandelt.¹⁶ Welche Option der Demokratie – die freiheitliche oder die despotische – sich etabliert, hänge davon ab, ob ihre Moralisierung sowie insbesondere die Zähmung des Individualismus gelingt oder nicht. Politisch schreibt sich diese Funktion der Religion für das Gemeinwesen als *allgemeine* Demarkationslinie fort,

¹³ Zu dieser Terminologie siehe *Edward Shils*, Was ist eine Civil Society?, in: *Krzysztof Michalski* (Hg.), *Europa und die Civil Society*, Stuttgart 1991, 13–51.

¹⁴ Entsprechend erklärt sich auch der Titel von *Robert Bellahs* berühmter Studie „Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life“, Berkeley 1985, die in der Tradition Tocquevilles das (gefährdete) Sozialkapital in den USA untersucht.

¹⁵ Vgl. ausführlich dazu *Barbara Allen*, Tocqueville's Analysis of Belief in a Transcendent Order, Enlightened Interest and Democracy, in: *Journal of Theoretical Politics* 8/3 (1996), 383–414.

¹⁶ Den Nachweis dieser These habe ich an anderer Stelle erbracht; vgl. *Oliver Hidalgo*, Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik, Frankfurt/New York 2006, 317–322.

die als transzendenter Maßstab der ansonsten unbegrenzten Verfügungsgewalt des souveränen Volkes entgegengesetzt wird. Tocqueville geht dabei davon aus, dass die Autonomie, die die politische Moderne ihren Protagonisten einräumt, die Kräfte des Menschseins übersteigt. Ohne Religion, ohne ethisch-politische Orientierung, fehle es der Demokratie nicht nur am ausreichenden Wissen über die Qualität ihres Outputs, der Gesetze; die Bürger, denen ihre metaphysische Autorität verloren geht, sehnten sich zudem nach einem ‚Herren‘, das heißt nach einer unumschränkt waltenden politischen Instanz. Dass die Unabhängigkeit in beiden Bereichen, Religion und Politik, am Ende nicht mehr auszuhalten sei, motiviert Tocqueville zum zentralen Satz seines Werkes, dass nämlich derjenige, der „nicht gläubig, hörig werden“, und derjenige, der „frei“ ist, „gläubig sein muss“. ¹⁷ Vor diese Wahl gestellt, plädiert der französische Aristokrat für das „heilsame Joch“ der Religion anstatt für den demokratischen Despotismus (vgl. DA II: 36–37).

3. DAS CHRISTENTUM ALS MITTLER ZWISCHEN INDIVIDUUM UND GEMEINWESEN

Die Parallele zwischen Religiosität und politischer Tat, das heißt dem sozialen Band, das die Gläubigen eint, und ihrer Befähigung zum gemeinschaftlichen Handeln, wird von Tocqueville empirisch belegt durch das Beispiel der Puritaner und Hugenotten, deren Streben nach republikanischer Selbstregierung vom Wunsch nach Gewissensfreiheit und freier Religionsausübung beseelt gewesen sei (vgl. OC XIII: 2, 209–213). ¹⁸ Ähnlich wie später Georg Jellinek und Ernst Troeltsch erkennt er einen direkten Zusammenhang zwischen Religion und politischer Freiheit (vgl. OC III: 2, 506), wobei es ihm weniger um die Identifikation einer *prima causa* von Demokratie und Menschenrechten als vielmehr um die gegenseitige Stützung von Glaubenskraft und (moralischer) Selbstregierung geht, die sich schließlich auch institutionell niederschlägt. ¹⁹ Dass Tocqueville dabei explizit dem *Katholizismus* die Eigenschaft zutraut, Religion und

¹⁷ Zur Freiheitsmetaphysik Tocquevilles, die die geregelte Freiheit des Gläubigen von der ungezügelten Freiheit des (atheistischen) Revolutionärs unterscheidet, siehe DA I: 65, OC XII: 86. Für eine Analyse *Norbert Campagna*, Alexis de Tocqueville und die ontologische Dimension der menschlichen Freiheit, in: *Prima Philosophia* 15/2 (2002), 125–147.

¹⁸ *Alexis de Tocqueville*, *Œuvres complètes*, 18 Bde., Paris: Gallimard 1951 ff., im Text zitiert als OC mit Bandzahl.

¹⁹ Spürbar scheint hier das *jansenistische* Verständnis von Glaube und Moralität, welches das Heil der Seele in Beziehung zur tatkräftigen Gestaltung des Staates und des Gemein-

liberale Demokratie in der revolutionären Ära zu versöhnen, unterscheidet ihn von seinen Vorgängern, die wie Montesquieu oder Rousseau eine zivilreligiöse Reform des Christentums anregten, mit Germaine de Staël, Benjamin Constant oder den liberalen *Doctrinaires* von einem protestantischen Frankreich²⁰ träumten, wie Michelet, Saint-Simon, Buchez oder Comte nach neuen sozialen Bindekräften (Brüderlichkeit, *Nouvelle Christianisme*, Esperanto-Religion) suchten oder die moderne Demokratie im Namen ihres katholischen Reaktionismus (de Maistre, de Bonald) im Ganzen ablehnten. Hinter all den eben erwähnten Alternativvorschlägen zum Verhältnis von Religion und (demokratischer) Politik steckt indes ein Kardinalproblem: der konkurrierende Anspruch von Individuum und Gemeinschaft. Wollten die einen die traditionelle Gemeinschaft gegen den Individualismus restaurieren bzw. eine neue, antiindividualistische Gemeinschaft begründen, trachteten die anderen entweder danach, die Religion in Frankreich den neuen Gegebenheiten anzupassen bzw. sie gegebenenfalls vollkommen abzuschaffen. Das Ausmaß des Problems wurde schon bei Rousseau evident, der sich zwischen christlicher *Humanité* und antikem *Patriotisme*, das heißt zwischen Individuum und Gemeinschaft nicht entscheiden konnte.²¹ Der Trennung von religiöser und politischer Sphäre, die er als Folge des christlichen Universalismus und Transzendentalismus interpretierte, setzt Rousseau im *Contrat social* zwar sein bürgerliches Glaubensbekenntnis entgegen, doch glaubte er kaum, dass sich der neuzeitliche Individualismus dadurch bändigen lassen würde. Genauso pessimistisch taxierte er die Chancen auf eine Religion, die gleichermaßen *wahr* wie politisch *nützlich* sei.²²

Tocquevilles Behandlung der religiös-politischen Frage stellt demgegenüber eine interessante Innovation dar. Auch er spricht davon, die katholische Religion der neuen Sozialdynamik anzupassen,²³ auch er erkennt, dass eine Religion, die wie das Christentum jenseits von bestimmten Sozialbeziehungen für alle Menschen dieselbe sein will, als politischer

wohls setzt. Über seinen Lehrer, den Abbé Lesueur, kam Tocqueville frühzeitig mit dem Jansenismus in Verbindung.

²⁰ Die evidente Filiationslinie, die zwischen Individualismus und Protestantismus besteht, muss an dieser Stelle vorausgesetzt werden.

²¹ Dazu Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg 1995, 256–259.

²² Dazu Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social* IV 8 i. V. m. den *Lettres de la Montagne*, in: *Œuvres complètes* Bd. III, 460–69; 706, Anm.

²³ Vgl. Cynthia Hinckley, Tocqueville on Religion and Modernity. Making Catholicism Safe for Liberal Democracy, in: Peter Lawler (Hg.), *Tocquevilles Political Science*, New York 1992, 197–213.

Faktor irrelevant zu werden droht,²⁴ doch wandelt sich bei ihm diese Schwäche letztlich zur großen Stärke. Denn erst als *vorpolitischer*, universaler Glaube, der die allgemeinen Sitten und Verhaltensweisen der Bürger prägt, zeige sich die Religion imstande, das Handeln der politischen Protagonisten essentiell zu beeinflussen. Anders als Montesquieu oder Rousseau beklagt Tocqueville nicht den Bruch zwischen den Bürgerreligionen der Antike und dem religiösen Universalismus der Moderne, sondern verlangt – nicht zuletzt auf Basis des liberalen Laizitätsgebots –, dass die Religion als regulatives Element *innerhalb* des Gemeinwesens gerade keine enge Verbindung mit Staat und Politik eingehen darf.²⁵ Die Kritik, die seine beiden Vorgänger an der außerweltlichen Orientierung der christlichen Religion und insbesondere des Katholizismus übten (woraus sie – wie später Michelet – die Indifferenz der Christen gegenüber ihrem Herrschersystem ableiteten), kontert Tocqueville zudem mit dem Hinweis, dass das Christentum dem Charakter nach selbst demokratisch sei. Die Gottgewolltheit der Demokratie ergebe sich zwingend aus der Botschaft der Evangelien und ihrer spezifischen Affinität zu *Gleichheit* und *Freiheit*.²⁶ Rousseaus antikisierende Lösung der Bürgerreligion würde demgegenüber nicht nur am Wahrheitsanspruch des Christentums rütteln, sondern bei weitem über das Ziel hinausschießen, indem das Interesse des modernen Individuums nicht geläutert, sondern desavouiert werde. Eine *Denaturierung* des Menschen, die im *Contrat social* zur Aufgabe des *législateur* avanciert und den Egoismus des *bourgeois* in die absolute Gemeinwohlorientierung des *citoyen* verwandeln soll, zieht Tocqueville nicht in Betracht. Stattdessen erweist er sich als Verteidiger einer Individualität, die in ihrer Interdependenz mit dem Politischen umgekehrt auch das innere Exil von Rousseaus *Emile* konterkariert. Letzterer vermag seine Menschlichkeit nur fernab der korrumpierenden Einflüsse in der modernen individualistischen Gesellschaft zu behaupten, die ihren Mitgliedern keine Zusammengehörigkeit, keine politische Heimat mehr bieten kann. Tocqueville stellt sich hingegen der von Rousseau bezweifelte Ver-

²⁴ Siehe z. B. die bereits erwähnte Stelle aus einem Brief an Louis de Kergorlay (OC XIII: 2, 209–13). Desgleichen lassen sich DA II: 45, *Alexis de Tocqueville*, Der alte Staat und die Revolution, München 1978, 16, und OC XIII: 2, 328 oder OC XV: 2, 296 in dieser Weise interpretieren. Als Ursache für den religiös motivierten Rückzug ins Private nimmt Tocqueville freilich keinen essentiellen Gegensatz zwischen christlicher Religion und politischem Engagement an, sondern fehlerhafte bzw. am Interesse der Kirche ausgerichtete Predigten kirchlicher Würdenträger.

²⁵ Zur Ablehnung der Staatsreligion (*religion politique*) bei Tocqueville siehe DA II: 177 und OC III: 2, 494.

²⁶ Illustriert wird dies v. a. durch die Einleitung zum ersten Band der *Demokratie in Amerika* sowie an zahlreichen weiteren Stellen in Tocquevilles Werk und Korrespondenz.

mittlung zwischen Individuum und Gemeinwesen auf Basis des Christentums und seiner Dogmen der Menschenwürde und Nächstenliebe.

Allerdings tritt hier die Frage auf, ob sich Tocqueville nicht in den gleichen Aporien verfängt wie Rousseau. Schließlich soll bei ihm der universale Wahrheitsanspruch der christlichen Religion ebenso *Grundlage* wie *Korrektiv* der modernen Gesellschaft bilden. Wie aber kann die Botschaft der Evangelien die moderne demokratische Gesellschaft einerseits legitimieren und andererseits domestizieren? Mündet der Weg, der vom Neuen Testament bzw. der Würde und Verantwortung des Einzelnen zu Augustinus' Trennung zwischen himmlischer und weltlicher Sphäre führt, nicht zwingend in der Vorstellung eines *ungebundenen Selbst*, das heißt eines Individuums, das sich ethisch gesehen allenfalls am Jenseits ausrichtet und sich von der politischen Sphäre zunehmend dispensiert?²⁷ Und das – sobald es die metaphysischen Autoritäten für die Welt der Politik nicht mehr gelten lässt – mehr oder weniger hilflos dem sanften Despotismus des Verwaltungsstaates (mit dem es affektiv nichts mehr verbindet) ausgeliefert ist? Müssen wir nicht weiterhin konstatieren, dass Tocqueville der von Rousseau konstatierten Spannung zwischen Wahrheit und Nutzen der Religion schlicht ausgewichen ist? Um am Ende festzustellen, dass der Autor der *Demokratie in Amerika* als Privatmann an der Wahrheit des Christentums sehr wohl gezweifelt hat,²⁸ wodurch die *politische Instrumentalisierung* der Religion offenbar ruchbar wird, was gleichzeitig einem der wichtigsten Ziele Tocquevilles – der Begrenzung der Volkssouveränität durch allgemein anerkannte transzendente Maßstäbe – zuwiderläuft? Oder wie soll die Religion die politische Sphäre begrenzen, wenn sie sich umgekehrt ihren Maximen beugt?

4. TOCQUEVILLES POLITISCHE THEOLOGIE ODER DAS POLITISCH-THEOLOGISCHE PROBLEM DER DEMOKRATIE

Fassen wir kurz zusammen: Tocqueville will eine religiös fundierte Moralisierung der Demokratie, tritt nichtsdestoweniger für die Trennung von Kirche und Staat ein und war persönlich ein Ungläubiger. Er hält das Christentum für politisch nützlich, obwohl er an seiner metaphysi-

²⁷ Zur Bedeutung des *Augustinian Self* für Tocqueville siehe *Joshua Mitchell*, *The Fragility of Freedom. Tocqueville on Religion, Democracy, and the American Future*, Chicago 1995.

²⁸ Für eine Vertiefung dieses häufig erwähnten Aspekts *Doris Goldstein*, *Trial and Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, New York 1975, Kap. 1 sowie *Oliver Hidalgo*, *Unbehagliche Moderne*, 285–291.

schen Wahrheit zweifelt, ohne analog den Weg zur Zivilreligion zu beschreiten.²⁹ Schließlich betrachtet er das christliche Glaubensbekenntnis gleichermaßen als transzendente Grundlage der Demokratie wie er sich von den Evangelien vice versa eine substantielle soziale und politische Begrenzung der Demokratie erhofft.

Solche und ähnliche Widersprüche haben bisweilen dazu geführt, dass die Relevanz Tocquevilles für die politische Ideengeschichte nicht länger in den großen Linien und Zusammenhängen, sondern allenfalls in den Details gesucht wurde.³⁰ Und doch gibt es einen Schlüsselbegriff, mit dessen Hilfe die skizzierten Probleme und gedanklichen Spannungsmomente aufzulösen sind: Die Rede ist von der *Politischen Theologie*. Die Applikation dieses Terminus bietet sich bei Tocqueville aus mehreren Gründen an. Zunächst entsteht eine gerechtfertigte Abgrenzung zu den beiden anderen Konzepten, mit denen das Verhältnis von Politik und Religion in der modernen demokratischen Gesellschaft umschrieben wird: *Zivilreligion* und *Politische Religion*.³¹ Im Hinblick auf die *civil religion*, die Tocqueville in Amerika beobachten konnte, weisen seine Schriften auf die Aporie hin, dass die *inhaltliche* Anpassung des Glaubens³² an die Imperative des Gemeinwesens langfristig dazu führen kann, der Religion ihren außerweltlichen Charakter zu nehmen. Zur „öffentlichen Meinung“ degradiert (vgl. DA II: 20–23), müsste die Religion schließlich gerade in der Erfüllung ihrer politischen Funktionen versagen, ist doch der *Nutzen*, der ihr aus soziologischer Sicht zuzuschreiben ist, für Tocqueville davon abhängig, dass ihre *Autorität* und Wahrheit nicht allgemein bezweifelt werden. Mit anderen Worten, die Moralisierung einer Gesellschaft aus rationalen Egoisten mithilfe einer Religion, die nur um ihres rationalen Vorteils willen angenommen wird, käme einer Quadratur des Kreises gleich. Der *ungläubige* Tocqueville wusste freilich, dass er selbst in dieser Hinsicht kein guter Demokrat war, weshalb er seine eigenen Zweifel nur in seiner privaten Korrespondenz, nicht aber in seinen zu Lebzeiten publizierten Werken äußerte.³³

²⁹ Gegenteilige Behauptungen (vgl. v.a. *Sanford Kessler*, *Tocqueville's Civil Religion. American Christianity and the Prospects of Freedom*, Albany 1994) sind entsprechend zurückzuweisen.

³⁰ Diese These geht zurück auf *Jon Elster*, *Political Psychology*, Cambridge 1993.

³¹ Zur Unterscheidung dieser drei Konzepte *Henning Ottmann*, *Politische Theologie als Herrschaftskritik und Herrschaftsrelativierung*, in: *Manfred Walther* (Hg.), *Religion und Politik*, Baden-Baden 2004, 73–83, 75.

³² Er selbst beschränkt deshalb die Flexibilität des Religiösen auf ihre Formen und Rituale.

³³ Tocquevilles Rekurse auf das rationale Argument Pascals, mit denen er seine Leser vom Nutzen der Religion überzeugen will (DA II: 35, 187), sind dabei keineswegs als heuch-

Die Korrosion der moralischen Autorität des Glaubens ist zugleich die Befürchtung, die Tocqueville auch im Fall der *religion politique* hegt. Die Durchdringung der Politik mit unerfüllbaren absoluten Ansprüchen führt für ihn entweder zum Ansehensverlust der Religion oder aber in eine ideologische Falle. Der Versuch der Reaktionäre, die Trennung von religiöser und politischer Sphäre rückgängig zu machen und die Dominanz der Kirche innerhalb der staatlichen Bereiche wiederherzustellen, war unter diesen Vorzeichen genauso zum Scheitern verurteilt wie die Überforderung der Politik mit eschatologischen Erwartungen.³⁴

Warum aber soll nun Tocquevilles Insistieren auf einen autonomen Bereich der Religion, der das Politische lediglich indirekt beeinflusst, mit dem Begriff der *Politischen Theologie* belegt werden? Als stichhaltiges Argument ist zuallererst die *Struktur analogie* zu nennen, die der französische Aristokrat zwischen politischen und religiösen Vorstellungen annimmt (und die sich bei Carl Schmitt fast wörtlich wieder findet). In der *Demokratie in Amerika* heißt es dazu, dass der menschliche Geist die Tendenz besitze, „die politische Gesellschaft und den Gottesstaat übereinstimmend“ zu ordnen, das heißt „die Erde mit dem Himmel in Einklang zu bringen.“ Jede Religion werde „von einer ihr verwandten politischen Meinung begleitet“ (DA I: 433).³⁵ Entsprechend ist für Tocqueville auch der Entwicklung der modernen Demokratie eine veränderte Gottesvorstellung vorausgegangen und zwar die Reformation, die gleichermaßen die hierarchische Verfassung des Katholizismus wie den dazugehörigen *état politique* – die Aristokratie – nivellierte. In der Beziehung

lerischer Appell, sondern vielmehr als Versuch eines am Unglauben leidenden Skeptikers zu bewerten, andere davon abzuhalten, seinem Beispiel zu folgen. Clemens Kauffmann spricht in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Leo Strauss vom „theologisch-politischen Dilemma“ der Philosophie, die im Gesamtinteresse der Nation den Bestand von ihr zuwiderlaufenden, religiösen Überzeugungen garantieren müsse. Tocqueville komme dabei das Verdienst zu, das Dilemma als einer der ersten identifiziert zu haben (vgl. *ders.*, Grenzen, die Gott unserer Freiheit setzt. Das theologisch-politische Dilemma der Philosophie des amerikanischen Liberalismus, in: Manfred Walther (Hg.), Religion und Politik, Baden-Baden 2004, 276). Hierzu auch Heinrich Meier, Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss, Stuttgart 2003.

³⁴ Der Begriff ‚Politische Religion‘ wird hier zur Kennzeichnung von Doktrinen verwendet, die unter den von der europäischen Aufklärung geschaffenen Bedingungen das Politische nach Maßgabe absoluter Kriterien bestimmen. Ein zu weiter Begriff, der die Unterschiede zwischen den Theokratien des Altertums und den totalitären Ersatzreligionen nivelliert, wird ebenso abgelehnt wie eine zu enge Terminologie, die sich allein auf die säkularisierten Nachahmungen von Religion konzentriert.

³⁵ In Carl Schmitts *Politische Theologie* heißt es analog: „Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet.“ (Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1996, 50–51)

zwischen Regierenden und Regierten bzw. zwischen Gott und Gläubigen schwindet dadurch die Bedeutung der intermediären Instanzen – Adel und Kirche. Stattdessen wird ein direktes Verhältnis zwischen Staat und Volk (wie in der Demokratie) bzw. zwischen Mensch und Gott (wie im Protestantismus) veranschlagt. Hieraus erklärt sich nach Tocqueville die quasi naturwüchsige Entfaltung der Demokratie in den USA, wo das politische „Schicksal“ beschlossen gewesen sei mit dem „ersten Puritaner, der diese Küsten betrat“ (DA I: 419). Indem die Doktrin der *Pilgrim Fathers* die innere Gewissheit und Eigenverantwortlichkeit des Subjekts ins Zentrum stellte, lief sie auf eine Gesellschaftsordnung hinaus, die außerweltlichen Dogmen wie dem Gottesgnadentum eine strikte Absage erteilte und stattdessen die Demokratie und die Macht des Individuums forcierte.³⁶ Tocquevilles Kardinalproblem bedeutete es nun, dass die Entwicklung der modernen Demokratie mit der natürlichen Harmonie zwischen Himmel und Erde in Amerika und ihrem Überschwappen auf den europäischen Kontinent keineswegs abgeschlossen war. Wenn die rastlose Jagd nach Reichtum, die Vormachtstellung des Individualismus und des ökonomischen Interesses in Form des Puritanismus ursprünglich religiös legitimiert waren, wie soll dann die Religion diesem Treiben gleichzeitig Einhalt gebieten, wie die Wirkung die Ursache bekämpfen? Eine „religiöse Sittlichkeit“, die wie in Tocquevilles Auffassung des Protestantismus „mit fast dem gleichen Eifer nach materiellen und geistigen Freuden, nach dem Himmel im Jenseits und nach dem Wohlergehen [...] im Diesseits trachtet“ (DA I: 66), droht vielmehr umgekehrt den Imperativen der Demokratie und des Individualismus zu erliegen. Nicht die Religion kontrolliert mehr den Eigennutz, sondern der Protestantismus verschafft dem Eigennutz höhere Weihen (DA II: 185).³⁷ Eine zunehmende ‚Verweltlichung‘ der Religion bzw. ‚Entzauberung‘ der Welt ist die Folge und parallel dazu eine weitere ‚demokratisierende‘ Veränderung des Gottesbildes in Form des Deismus, Pantheismus³⁸ und schließlich Atheismus.³⁹

³⁶ Parallelen lassen sich zudem nachweisen zwischen der puritanischen *covenant theology* und ihrem politischen Korrelat, der demokratischen Vorstellung des *social contract*. Ausführlich dazu *Barbara Allen*, *Tocqueville, Covenant, and the Democratic Revolution. Harmonizing Earth with Heaven*, Lanham 2005.

³⁷ Offensichtlich sind hier die Vorklänge von Max Webers Protestantismusthese. Vgl. *Martin Hecht*, *Modernität und Bürgerlichkeit. Max Webers Freiheitslehre im Vergleich mit den politischen Ideen von Alexis de Tocqueville und Jean-Jacques Rousseau*, Berlin 1998.

³⁸ Der Pantheismus als die von Tocqueville vermutete unausweichliche Konsequenz des Protestantismus, wird in der *Demokratie in Amerika* entsprechend als Negativfolie zum Katholizismus verhandelt (DA II: 39, 47–50). Hierzu *Peter Lawler*, *Tocqueville on Pantheism, Materialism, and Catholicism*, in: *Ders.* (Hg.), *Democracy and Its Friendly Cri-*

Vor diesem Hintergrund gewinnt Tocquevilles Affinität zum Katholizismus eine neue Qualität. Weil der römische Glaube gleichermaßen Einheit und Autorität verkörpert, kann er ihn sich weit besser als funktionales *Gegengewicht* zur Demokratie vorstellen als den Puritanismus oder Protestantismus. Es überrascht daher nicht, wenn Tocqueville der katholischen Doktrin eine besondere Attraktivität für den *homme démocratique* attestiert (DA II: 47 f.), insofern die Masse einen dogmatisch festen Glauben brauche (OCV: 1, 101). Demgegenüber scheint der rationale Geist der Reformation, „der zu Luthers Zeit mehrere Millionen Katholiken auf einmal aus dem Katholizismus austreten ließ“, den christlichen Glauben im Ganzen zu gefährden. Dem Einzug des protestantischen Nutzenkalküls in den Bereich der Religion, jener „Ketzerei“ gegen die katholische Spiritualität, müsse beinahe zwangsläufig der „Unglaube“ folgen.⁴⁰

Was sich hier indes zeigt ist, dass Tocquevilles *Politische Theologie* zwei Richtungen kennt: den *spill-over* von der Gottesvorstellung zur politischen Doktrin, sowie die *Kompensation* des Politischen durch eine gegenläufige Religion.⁴¹ Eine solche Form der *Politischen Theologie*, die die Auffassung Carl Schmitts substantiell ergänzt,⁴² lässt sich als religiös fun-

tics, Lanham 2004, 31–48. Vom pantheistischen „Triumph der Philosophie über die Religion“, der gesäumt wird vom Verlust des religiösen Instinktes, spricht *Agnes Antoine*, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris 2003, 273–275.

³⁹ Jene Entwicklung der europäischen Religion wird bereits von *Françoise Mélonio*, *Tocqueville et les Français*, Paris 1993, 95, konstatiert, es unterbleibt jedoch ein Hinweis, dass es sich hier gleichermaßen um den Verfall von Hierarchie und Autorität der Religion handelt (intermediäre Instanz der Kirche im römischen Katholizismus – unmittelbares Verhältnis Mensch/Schöpfer im Lutheranismus – Relativierung des Schöpfers im Deismus – Einheit Schöpfer/Geschöpf im Pantheismus – Leugnung Gottes im Atheismus). Verblüffend ist hier wiederum die Parallele zu Carl Schmitt: „Zu dem Gottesbegriff des 17. und 18. Jahrhunderts gehört die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt, wie eine Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat zu seiner Staatsphilosophie. Im 19. Jahrhundert wird in immer weiterer Ausdehnung alles von Immanenzvorstellungen beherrscht. Alle die Identitäten, die in der politischen und staatsrechtlichen Doktrin des 19. Jahrhunderts wiederkehren, beruhen auf solchen Immanenzvorstellungen“, v. a. aber „die demokratische These von der Identität der Regierenden mit den Regierten“ (*Carl Schmitt*, *Politische Theologie*, 53).

⁴⁰ *Alexis de Tocqueville*, *Der alte Staat und die Revolution*, 197; analog DA II: 47.

⁴¹ Zu dieser Terminologie *Jon Elster*, *Political Psychology*, 190–191, der hier nur deshalb einen Widerspruch erkennt, weil er nicht zwischen Protestantismus und Katholizismus differenziert.

⁴² Die begriffliche Nähe darf natürlich nicht über die fundamentalen Unterschiede hinweg täuschen, die zwischen Schmitts antiliberalem Dezisionismus und dem Tocquevilleschen Projekt einer Begrenzung der modernen politischen Verfügungsgewalt bestehen. Hierzu *Norbert Campagna/Oliver Hidalgo*, *Carl Schmitt und Tocquevilles ‚Liberalismus einer neuen Art‘ – Zwei konträre Konzepte der Politischen Theologie*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 16 (2007), 107–129. Ein ähnlicher Unterschied

dierte „Herrschaftsrelativierung und -distanzierung“⁴³ bezeichnen. Den *natürlichen* protestantischen, antihierarchischen Neigungen des *homme démocratique* ist demzufolge mit dem katholischen Gegenprinzip zu begegnen.⁴⁴ In neuem Licht erscheint nunmehr auch die institutionelle Trennung von Kirche und Staat: Nicht nur, dass der vielschichtige Begriff der *Politischen Theologie* hierzu keinen Widerspruch bedeutet (weil er die Verbindungslinien zwischen Religion und Politik auch in ihren subtilen und indirekten Sequenzen erfasst), wird die Laizität geradezu zum *Königsweg*, wie sich die Autorität des Katholizismus in der individualistischen Demokratie aufrechterhalten lässt. Nur wenn politische und religiöse Ordnung voneinander geschieden sind, kann der Gegensatz zwischen katholischem und demokratischem Prinzip seine Wirkungen entfalten, anstatt die Integrität des Ganzen zu gefährden. Indem die katholische Kirche darauf verzichtet, die Politik mit ihren Maximen zu dominieren, kann sie dem *homme démocratique* eine mäßigende moralische Orientierung gewähren, ohne sich selbst im Widerspruch zur Demokratie zu befinden.

Den problematischen und katholizismusfeindlichen Entstehungsbedingungen der Demokratie in Europa zum Trotz bedeutet der römische Glauben für Tocqueville folgerichtig die größte und womöglich einzige Chance für den ebenso verantwortlichen wie freiwilligen Zusammenhalt der modernen Gesellschaft. Das *politisch-theologische* Problem der Demokratie aber erkannte er darin, dass seine Lösungsstrategie gewissermaßen verlangte, die egalitäre, individualistische und fortschrittsgläubige Demokratie mit ihrem hierarchischen, Einheit stiftenden und traditionellen Gegenprinzip zu kurieren. Dass sich die Katholiken schwer taten, die antikatholisch strukturierte Demokratie zu akzeptieren, ist ihm ebenso wenig entgangen wie die Tendenz der Demokratie, religiöse Autoritäten und insbesondere den Katholizismus zu untergraben. Mit anderen Worten, was die moderne Demokratie am nötigsten braucht, den religiösen

wäre zwischen der Politischen Theologie Tocquevilles und der Zivilreligion Rousseaus anzusetzen, will letztere doch nichts anderes als die unbegrenzte Souveränität des Volkes durch moralische Läuterung ermöglichen.

⁴³ Henning Ottmann, *Politische Theologie*, 73.

⁴⁴ Es scheint bemerkenswert, dass John Locke die Katholiken umgekehrt mit einem sehr ähnlichen Argument von der Toleranzpflicht ausschließt. Gerade weil sich die Angehörigen der katholischen Kirche „ipso facto unter den Schutz und in den Dienst eines anderen Fürsten begeben“ (*John Locke*, *Ein Brief über die Toleranz*, Hamburg 1996, 95), d. h. sich der Autorität des Papstes unterwerfen, würde eine Duldung ihrer Religion die Imperative der freien Gesellschaft übersteigen.

Glauben ihrer Bürger, ist das, was sie selbst am heftigsten attackiert.⁴⁵ Diese paradoxe Einsicht lässt Tocqueville umso mehr auf eine Trennung von Religion und Staatsgewalt pochen, da eine institutionelle Verbindung beider Sphären gefährlicher wird, „je mehr eine Nation sich demokratisiert und die Gesellschaften der Republik zuneigen“ (DA I: 450). Bleibt stattdessen „weder im Religiösen noch im Politischen eine Autorität bestehen, so erschrecken die Menschen bald ob der unbegrenzten Unabhängigkeit. [...] Und da sie sich ihrem früheren Glauben nicht wieder zuwenden können, schaffen sie sich einen Herrn an“ (DA II: 36–37).

Dieser ‚Herr‘ ist gleichzusetzen mit der despotischen Verwaltung, die in einer desintegrierten, areligiösen Gesellschaft als einzige ‚Autorität‘ bestehen bleibt. Umso wichtiger war es für Tocqueville, die politische, Einheit stiftende und Freiheit bewahrende Rolle der Religion zu hypostasieren. Im übertragenen Sinne berührt er damit eine dritte und letzte Dimension der *Politischen Theologie*, nämlich die von Johann Baptist Metz unterstrichene Notwendigkeit einer politischen *Fortschreibung* der christlichen Lehre. Denn selbstverständlich war Tocqueville nicht entgangen, dass das Christentum tatsächlich in vielerlei Hinsicht zum Rückzug ins Privatleben einlädt. Deshalb wurde er auch nicht müde, von den Priestern die Predigt öffentlicher Tugend und gesellschaftlichen Engagements zu verlangen (vgl. DA II: 44–45, 217; OC XV: 2, 296), einfach weil er wusste, dass die politische Partizipation der Christen an der Demokratie alles andere als ein Selbstläufer ist.

5. FAZIT

Tocquevilles Diagnose und Therapie des politisch-theologischen Dilemmas der Demokratie ist entgegen mancher Lesart in sich geschlossen und konsistent. Gleichwohl bleibt sein Ansatz für viele Interpreten befremdlich, da er offenbar zu konservativ und rückwärts gewandt anmutet. Sucht man gleichwohl nach den Stärken, dann scheinen Tocquevilles Ausfüh-

⁴⁵ *Marcel Gauchet* behauptet zwar, Tocqueville – die frommen USA vor Augen – hätte die Spannung zwischen Religion und Demokratie verkannt (vgl. *ders.*, Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften, in: *Ulrich Rödel* (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt 1990, 123–206), im Gegensatz zu seinem Interpreten aber hat der Autor der *Demokratie in Amerika* die erodierende Wirkung der demokratischen Vorstellungen auf die Religion lediglich nicht akzeptieren wollen, und das, obwohl er sie allem Anschein nach am eigenen Leib erfuh. Zuzugeben ist indes, dass Tocqueville dazu neigt, den so wichtigen Kontrast zwischen (demokratischer) Politik und (katholischer) Religion herunterzuspielen, wenn er seine Leser von der Gottgewolltheit der Demokratie überzeugen will.

rungen, die wie gezeigt zwischen den Ansprüchen von Individuum und Gemeinschaft vermitteln wollen, auf eine grundlegende Ambivalenz, ja *Antinomie* der Demokratie hindeuten. Gerade weil Homogenität und Pluralität, sozialer Zusammenhalt und Individualismus die Demokratie nur gemeinsam ausmachen, ist eine Lösung des Konflikts letztlich nicht nur faktisch unmöglich, sondern in Wahrheit auch kontraproduktiv. Worauf Tocquevilles Theorie hinweist, ist der *notwendige* Antagonismus gegenläufiger Prinzipien, deren Spannungsmoment den eigentlichen Charakter der (freien) Demokratie ausmacht. Seine eigene Terminologie impliziert hier einen mehrdimensionalen Blick auf das Kardinalproblem zwischen Religion und Politik. Im Zuge der Fragestellung ‚Was hält die Gesellschaft zusammen‘ wäre die hier bezeichnete ‚Antinomie‘ der demokratischen Gesellschaft noch auf weitere Aspekte auszuweiten. Zumindest aber was den Ort der Religion in der modernen Gesellschaft anbetrifft, finden wir in der *Demokratie in Amerika* höchst differenzierte, überlegenswerte Einsichten, sodass eines gewiss scheint: Mit den Diagnosen Tocquevilles sind wir noch lange nicht fertig.

LITERATURVERZEICHNIS

- Barbara Allen*, Tocqueville's Analysis of Belief in a Transcendent Order, Enlightened Interest and Democracy, in: *Journal of Theoretical Politics* 8/3 (1996), 383–414.
- Barbara Allen*, Tocqueville, Covenant, and the Democratic Revolution. Harmonizing Earth with Heaven, Lanham: Lexington 2005.
- Agnes Antoine*, L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion, Paris: Fayard 2003.
- Hannah Arendt*, Vita activa oder Vom tätigen Leben, 11. Aufl., München: Piper 1999.
- Aristoteles*, Politik, Reinbek: Rowohlt 1994.
- Robert Bellah u. a.*, Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life, Berkeley: University of California Press 1985.
- Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: *Ders.*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt: Suhrkamp 1976, 42–64.
- Roger Boesche*, Tocqueville and Arendt on the Novelty of Modern Tyranny, in: *Peter Lawler/Joseph Alulis* (Hg.), Tocqueville's Defense of Human Liberty. Current Essays, New York/London: Garland Publishing 1993, 157–175.

- Edmund Burke*, Vom Erhabenen und Schönen, Philosophische Bibliothek Bd. 324, 2. Aufl., Hamburg: Meiner 1989.
- Edmund Burke*, Betrachtungen über die Französische Revolution, 3. Aufl., Münster: Johannes G. Hoof 2006.
- Norbert Campagna*, Alexis de Tocqueville und die ontologische Dimension der menschlichen Freiheit, in: *Prima Philosophia* 15/2 (2002), 125–147.
- Norbert Campagna/Oliver Hidalgo*, Carl Schmitt und Tocquevilles ‚Liberalismus einer neuen Art‘ – Zwei konträre Konzepte der Politischen Theologie, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 16 (2007), 107–129.
- Louis Dumont*, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris: Gallimard 1985.
- Louis Dumont*, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt/New York: Campus 1991.
- Jon Elster*, *Political Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- Marcel Gauchet*, Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften, in: *Ulrich Rödel* (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt: Suhrkamp 1990, 123–206.
- Doris Goldstein*, *Trial and Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, New York: Elsevier 1975.
- Jürgen Habermas*, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1990.
- Martin Hecht*, *Modernität und Bürgerlichkeit. Max Webers Freiheitslehre im Vergleich mit den politischen Ideen von Alexis de Tocqueville und Jean-Jacques Rousseau*, Berlin: Duncker & Humblot 1998.
- Oliver Hidalgo*, *Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik*, Frankfurt/New York: Campus 2006.
- Cynthia Hinckley*, *Tocqueville on Religion and Modernity. Making Catholicism Safe for Liberal Democracy*, in: *Peter Lawler* (Hg.), *Tocqueville's Political Science. Classic Essays*, New York: Garland Publishing 1992, 197–213.
- Clemens Kauffmann*, *Grenzen, die Gott unserer Freiheit setzt. Das theologisch-politische Dilemma der Philosophie des amerikanischen Liberalismus*, in: *Manfred Walther* (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos 2004, 275–291.

- Sanford Kessler*, *Tocqueville's Civil Religion. American Christianity and the Prospects of Freedom*, Albany: State University of New York Press 1994.
- Richard Koebner*, Zur Begriffsbestimmung der Kulturgeschichte. II. Individualismus, in: *Historische Zeitschrift* 149 (1934), 253–293.
- Sanford Lakhoff*, Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism, in: *The Review of Politics* 60 (1998), 435–464.
- Jean-Claude Lamberti*, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris: Presses Université de France 1970.
- Peter Lawler*, Tocqueville on Pantheism, Materialism, and Catholicism, in: *Ders.* (Hg.), *Democracy and Its Friendly Critics*, Lanham: Rowman & Littlefield 2004, 31–48.
- Maxime Leroy*, *Histoire des idées sociales en France*, Bd. II, Paris: Gallimard 1950.
- Margie Lloyd*, In Tocqueville's Shadow. Hannah Arendt's Liberal Republicanism, in: *The Review of Politics* 57 (1995), 31–58.
- John Locke*, Ein Brief über die Toleranz, *Philosophische Bibliothek* Bd. 289, Hamburg: Meiner 1996.
- Karl Löwith*, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, *Philosophische Bibliothek* Bd. 480, Hamburg: Meiner 1995.
- Heinrich Meier*, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart: Metzler 2003.
- Françoise Mélonio*, *Tocqueville et les Français*, Paris: Aubier 1993.
- Johann Baptist Metz*, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, Mainz: Matthias-Grünewald 1997.
- Joshua Mitchell*, *The Fragility of Freedom. Tocqueville on Religion, Democracy, and the American Future*, Chicago: University of Chicago Press 1995.
- Henning Ottmann*, Politische Theologie als Herrschaftskritik und Herrschaftsrelativierung, in: *Manfred Walther* (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden: Nomos 2004, 73–83.
- Jean-Jacques Rousseau*, *Œuvres complètes. Bibliothèque de la Pléiade* Bd. 3 (OC III), Paris: Gallimard 1964.
- Carl Schmitt*, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot 1996.
- Richard Sennett*, What Tocqueville Feared, in: *The Partisan Review* 46 (1979), 406–418.

- Richard Sennett*, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, 14. Aufl., Frankfurt: Fischer 2004.
- Edward Shils*, Was ist eine Civil Society?, in: *Krzysztof Michalski* (Hg.), Europa und die Civil Society, Stuttgart: Klett-Cotta 1991, 13–51.
- Alexis de Tocqueville*, Œuvres complètes, 18 Bde. (OC I–XVIII), Paris: Gallimard 1951 ff.
- Alexis de Tocqueville*, Der alte Staat und die Revolution (AR), München: dtv 1978.
- Alexis de Tocqueville*, Über die Demokratie in Amerika, 2 Bde. (DA I/II), Zürich: Manesse 1987.