

Ingar Solty

Markt-Religion

Die Genealogie neoliberaler Religiosität in den USA

1. Der Mythos Christliche Rechte versus Rechtslibertäre

Ein gängiges Missverständnis bezüglich der Tea-Party-Bewegung in den USA besteht darin, es handele sich bei ihr um eine rein rechtslibertäre, d.h. markttradikale Bewegung, woraus gefolgert wird, die „alte“ Christliche Rechte habe mit ihr nichts gemein. Die Tea Party kümmere sich um Wirtschaftsfragen und „individuelle Selbstbestimmung“ und pflege eine Abneigung gegen „Bevormundung“ aller Art – nicht bloß im Fall von „Wirtschaftsgesetzen“ (Besteuerung) und Schusswaffenregulierung, sondern auch beim Drogengebrauch und bei kirchlich-religiösen Orientierungen. Die Christliche Rechte sei dagegen eine Bewegung des Wertkonservatismus, die eine solche (religiöse) Bevormundung gerade anstrebe. Sie verfechte zudem keine ökonomische Agenda, sondern bloß eine kulturelle – sie führe den „Kulturkrieg“ gegen den „säkularen Humanismus“ (Bill O’Reilly), d.h. einen Kampf gegen das Selbstbestimmungsrecht der Frau (Abtreibungsverbot), gegen die gleichgeschlechtliche Ehe und für die Aufweichung oder Aufhebung der Trennung von Kirche und Staat (Schulgebete etc.).

Der traditionellen Erzählung zufolge wurden diese Gegensätze durch die Strategie des „Fusionismus“ zwischen autoritärem Evangelikalismus und libertärem Markttradikalismus überbrückt und ermöglichten den Siegeszug der Reagan’schen Neuen Rechten von den Suburbs im Orange County in Südkalifornien bis zur Einnahme des Weißen Hauses bei den Präsidentschaftswahlen 1980. Als *intellektueller* Architekt der „New Right“ gilt bis heute der politische Philosoph Frank Meyer, der einst 1933 als kommunistischer Student von der London School of Economics relegiert worden war und sich nach der Lektüre von Hayeks *Der Weg zur Knechtschaft* kurz nach dem Erscheinen des Buches 1944 zum markttradikalen Antikommunisten gewendet hatte. Als ein zentraler *politischer* Architekt gilt Paul Weyrich, der in Reagans Council for National Policy 1979 kapitalistische Financiers (wie die Coors-Brauerei) mit den Institutionen und Führern der Christlichen Rechten von Jerry Falwells Moral Majority und Pat Robertsons Christian Coalition zusammenbrachte (Soly 2008).

Nun existieren diese Strömungen innerhalb der US-Rechten, d.h. im US-Zweiparteiensystem bei den Republikanern und ihrem Umfeld, in der Tat. Sie bilden in ihr auch einen gewissen Widerspruch, und zwar in erster Linie einen Klassenwiderspruch. Für den berühmten US-Theologen und Außenpolitiktheoretiker Reinhold Niebuhr war der Evangelikalismus in den 1920er Jahren eine „Religion der Enterbten“. Demgegenüber ist seit den 1990er Jahren der Aufstieg einer evangelikalen Elite in Politik, Wirtschaft, Hollywood und an den Hochschulen zu konstatieren (Lindsay 2007). Dieser hängt auch mit der Krise der traditionell-orthodoxen (Mainline-)Kirchen im Zuge der 1960er-Kulturrevolution zusammen, die im US-Protestantismus zu einer Dominanz des subjektivistisch-expressiven Evangelikalismus geführt hat. Der (Neo-)Evangelikalismus seit den 1970er Jahren verkörpert damit eine Gegenreaktion auf die damalige Kulturrevolution, ist in seinem radikalen Subjektivismus/Expressivismus aber zugleich ihr Produkt und steht somit der traditionellen Religion entgegen (Schäfer 2011: 154). Der springende Punkt ist allerdings folgender: Sozialer Aufstieg erfordert heute nicht mehr zwangsläufig, dass den subaltern-evangelikalen Wurzeln zugunsten des (Mittelklasse-)Methodismus und (Oberschicht-)Episkopalismus der Rücken gekehrt werden muss. Trotz alledem ist der Evangelikalismus grosso modo bis heute vor allem ein Ideologiephänomen der unteren und absteigenden lohnabhängigen Mittelklassen im ländlichen und suburbanen Raum, insbesondere der Südstaaten und des Mittleren Westens geblieben (vgl. Shibley 1996: 115ff.).¹ Auch aktuell verfügen 58 Prozent aller Evangelikalen über ein Jahreseinkommen unter 50.000 US-Dollar – im Gegensatz zu 53 Prozent im nationalen Durchschnitt. Ärmer sind nur die Zeugen Jehovas und schwarze Protestantengemeinden.

Der sozialdarwinistische Rechtslibertarismus ist hingegen eher eine Ideologie sowohl des extrem gewerkschaftsfeindlichen alten Kleinbürgertums als auch junger, aufstiegsorientierter, urbaner und global mobiler Eliten von Lohnabhängigen (oft mit Hochschulabschlüssen in wirtschaftsnahen Fachbereichen). Er gibt sich ordoliberal und kritisiert etwa gelegentlich die Bankenrettungen als „crony“ oder „corporate capitalism“ (Ron Paul), bedient letztlich aber – als (Teil-)Ideologie eines Mitte-Oben-Bündnisses – die Deregulierungs-, Liberalisierungs- und Privatisierungsinteressen der transnationalisierten US-Bourgeoisie (vgl. Frank 2012: 89ff.).²

1 Dies ist einer der Gründe, warum Statusverlusttheorien häufig als Erklärung für den Aufstieg der religiösen Rechten und des Antikommunismus angewendet wurden (vgl. Lipset 2002; Hofstadter 1967; Bell 1988: 103ff.) und weiterhin werden.

2 Der Klassencharakter von rechtslibertärer und rechtsreligiöser Ideologie ist auch von Parteintellectualen der Republikaner als strategische Problematik anerkannt worden. So betonte der spätere Redenschreiber von George W. Bush und heutige Renegat David

Dieser ideologisch ausgetragene Klassenwiderspruch kommt in Zeiten politischer Krisen in der Republikanischen Partei manchmal auch zur Entfaltung. So gab es in der Endphase der kriselnden Bush-Administration tatsächlich relativ starke Flügelkämpfe. In einigen rechtslibertären Darstellungen, die von einer „Schlacht um die Kontrolle der Partei“ (Sager 2006) redeten, erschien die Bush-Administration als eine Geisel der (vermeintlich weniger antietatistischen) Evangelikalen: Bush habe mit der Einführung von Stahlzöllen das Prinzip des Freihandels gebrochen (Bovard 2005: 47ff.), mit den „Anti-Terrorgesetzen“ von Homeland Security die Bürgerrechte wie das Recht auf freie Meinungsäußerung und auf Privatsphäre beschränkt und „Widerspruch“ politisch verfolgt (ebd.: 33ff.), mit der Bildungsreform „No Child Left Behind“ und der Subventionierung von verschriebenen Arzneimitteln für RentnerInnen den Wohlfahrtsstaat ausgedehnt (statt abgewickelt) und so die Staatsverschuldung ausgeweitet (ebd.: 109ff.) sowie die USA in einen nicht-gewinnbaren und kostspieligen „Krieg gegen den Terror“ gestürzt (ebd.: 245ff.). Die (wahren) Konservativen seien, so der legendäre konservative Kampagnenstrategen Richard A. Viguerie (2006: vf.), „im Augenblick unglücklich, weil die Republikaner der Zentralregierung uns unserer Sache beraubt hat. Wir fragen uns, warum wir republikanisch wählen sollen, wenn die GOP sich bei Fragen von Staatsausgaben, Korruption und fehlender Fortschritte bei sozialen Fragen wie die Demokraten verhält.“ (Übersetzungen von englischsprachigen Zitaten durch den Autor)³ Einigen rechtslibertären Intellektuellen, die die weltpolitische Rolle des US-Staates scharf kritisieren und deshalb manchmal (von Arlo Guthrie u.a.) für Linke oder von Linken wie dem demokratischen Präsidentschaftskandidaten Dennis Kucinich für querfronttauglich gehalten werden, erschien der permanente *War on Terror* als die Durchsetzung apokalyptisch-evangelikalen Denkens in der Außenpolitik der USA (vgl. Cohn-Sherbok 2006). Dies gilt auch für den mehrfachen republikanischen Präsidentschaftskandidaten und wandelnden Widerspruchsfiguren Ron Paul.⁴

Die Republikanische Partei – dem Anspruch nach klassenübergreifend, ob schon keine Volkspartei im Sinne europäischer, programmatischer Berufspolitik-Massenparteien, sondern eher eine klassisch-liberale Honoratiorenpartei

Frum (1997) in einem programmatischen Aufsatz, dass die Schlacht „(subalterne) Evangelikale versus (elitäre) Rechtslibertäre“ starke Überschneidungen zum Kampf zwischen „Wertkonservatismus“ und „business conservatism“ aufweise.

3 GOP ist das Kürzel für Grand Old Party, einer gängigen Bezeichnung für die Republikanische Partei.

4 Ron Paul ist ein vehementer Verfechter des Freihandels und zugleich ein ebenso vehementer Gegner des American Empire: Er will den globalen Kapitalismus, aber nicht das Imperium des US-Staates, der diesen mit seinen militärisch-politischen Mitteln schafft, organisiert und aufrechterhält. (Vgl. Soly 2013b).

– erscheint als zerrissen zwischen zwei Klassen und ihren (Tendenz-)Ideologien (Sager 2006). Eine ähnliche Kritik am neuen (Neocon-)Imperialismus wurde allerdings auch von Paläokonservativen und (katholisch-)religiösen Kulturkämpfern wie dem mehrfachen Präsidentschaftskandidaten Patrick J. Buchanan (2004) vorgebracht. Zudem verbanden mehrere Kritiker des „rechtsautoritären“ Evangelikalismus wie die gemäßigte Eliten-Konservative Christine Todd Whitman (2006), die zwischen 2001 und 2003 Mitarbeiterin in Bushs Umweltministerium war, John W. Dean (2007: xiv) und Mickey Edwards (2008: 11f) ihre Angriffe auf die Regierung von George W. Bush zugleich auch mit einer Kritik an ihrer Ausgabenpolitik; und schließlich meldeten sich bald auch moderate Konservative aus einer anderen, nicht-marktradikalen Richtung mit Thesen zur Erneuerung des Konservatismus zu Wort (Frum 2007; Douthat/Salam 2008). All dies verdeutlicht, dass die Behauptung, die Bush-Administration sei eine schlichte und entsprechend fragile (Klassen-)Zweckehe gewesen – zusammengehalten bloß durch die Gegnerschaft zu Bill Clinton, Antikommunismus und den „Krieg gegen den Terror“ (Sager 2006: 87) –, zu hinterfragen ist. In Wirklichkeit verkennt die Überbetonung gewisser existierender Widersprüchlichkeiten die Grundlagen einer relativen politischen Einheit der Rechten. Die innerparteilichen Auseinandersetzungen aus dieser Zeit der Krise des autoritär-imperialen Projekts der Bush-Administration, die mit der Hurricane Katrina-Katastrophe von 2005 latent wurde, sind eher in Richtung wechselseitiger Schuldzuweisungen und Richtungskämpfe im Hinblick auf die Neuaufstellung der Partei nach der Niederlage in den Zwischenwahlen von 2006 und der damals bevorstehenden Niederlage bei den Präsidentschaftswahlen 2008 zu interpretieren.

2. Ökonomische Interessen versus kulturelle Werte? Zur Kritik einer falschen Entgegensetzung

Der Hintergrund des Mythos vom Gegensatz oder gar Antagonismus Rechtsliberäre/Rechtsautoritäre ist eine falsche Dichotomisierung von „Kultur“/„Werten“, die als ideell und nicht von ökonomischen Interessen geleitet erscheinen, und Ökonomie, die als materiell und interessenbasiert gedacht wird. Sie prägt auch viele politsoziologische Untersuchungen und wahlarithmetische Strategiekonzepte, die das politische (Wahl-)Verhalten zwischen den Polen Kollektivismus/Individualismus und Autoritarismus/Emanzipation verorten, wobei der Arbeiterklasse oft eine Neigung zu Autoritarismus/Kollektivismus unterstellt wird (vgl. etwa die Darstellung und Kritik in Jaerisch 1975).

Dieser Dualismus hat sich auch in der kritischen Wissenschaft und linken Publizistik verbreitet und zu einer idealistischen Auffassung von „Kultur“ und

einer mechanistischen Auffassung von Hegemonie geführt, die theoretisch und politisch hochproblematisch sind. Affirmiert und popularisiert wurde dies durch Thomas Franks Bestseller *What's the Matter With Kansas? How Conservatives Won the Heart of America* (2005). Der soziallinke Publizist vertrat hier die These, dass Bushs Wiederwahl 2004 darauf zurückzuführen sei, dass sich die subalternen Evangelikalen von Republikanereliten mit „Wertediskursen“ dazu hätten verleiten lassen, gegen ihre „wirklichen“, d.h. ökonomischen Interessen zu stimmen. Franks These war dabei nicht neu. Sie steht in einer langen Tradition der Kritik der religiösen Politik entlang der Unterscheidung von Materialität/ Immaterialität und eines Diskurses der Irrationalität von Leo Löwenthal und Norbert Gutermans *Prophets of Deceit* (1949) und John Bunzels *Anti-Politics in America* (1967) (vgl. kritisch dazu Shields 2009: 6ff.).

Als Wiederbelebung der – in der Frankfurter Schule geläufigen – problematischen Denkkategorie des „falschen Bewusstseins“ war diese Vorstellung aber nicht nur gefährlich, weil sie sich dem Verdacht (links-)elitärer Arroganz und „kritischer Kritik“ aussetzt, insofern sie die Subjektivität und die jeweiligen Begründungszusammenhänge im politischen Verhalten der gesellschaftlichen Akteure ausblendet und suggeriert, man wüsste besser, was für die „verblendeten“ rechten WählerInnen gut ist. Sie war zugleich auch empirisch falsch. Ihre Hinfälligkeit trat spätestens mit der globalen Krise 2007ff und dem Aufstieg der Tea-Party-Bewegung im Februar 2009 ganz offensichtlich zutage; denn hier war schließlich eine populistische und populäre Rechte entstanden – vier von zehn Wählerinnen und Wähler der Zwischenwahl 2010 bekannten sich als UnterstützerInnen –, die die Republikaner nicht *trotz*, sondern gerade *wegen* ihres ökonomischen Marktradikalismus wählte (vgl. Solty 2013a: 153ff.), wie Frank (2012: 9) selbst zähneknirschend eingestehen musste.

Nun ließe sich behaupten, bei der Tea Party von 2009ff., d.h. der zentralen Kraft hinter dem Regierungs-Shutdown vom Oktober 2013 (Solty 2014a, 2014b), handele es sich ideologisch und personell um eine andere Rechte als bei der Christlichen Rechten 1980 bis 2008. Diese These lässt sich jedoch weder ideologisch noch soziologisch untermauern. Angefangen mit Glenn Becks „9/12“-Kampagne, die den nationa(listisch)en Geist des Tages nach den terroristischen Anschlägen vom 11. September 2001 beschwor, stellte die Tea Party eine in zugleich rechtsreligiöser und marktradikaler Sprache artikulierte Einheit des US-Rechtspopulismus dar. Alle Versuche von Seiten des Tea-Party-Kapitals und seiner Lobbygruppen wie Dick Armeys *FreedomWorks*, im Interesse der marktradikalen Agenda den „Wertkonservatismus“ unter der Decke zu halten, schlugen fehl. Eine Studie des PewResearch Religion & Public Life Project (PewForum, 23.2.2011) fand heraus, dass

Unterstützer der Tea Party nicht nur in Bezug auf wirtschaftliche Fragen, sondern auch auf kulturelle Fragen wie Abtreibung und gleichgeschlechtliche Ehe zu konservativen

Einstellungen tendieren. Darüber hinaus stimmen sie weit überdurchschnittlich der Aussage zu, dass ihre Religion der wichtigste Faktor ist, der ihre Meinungen zu diesen Fragen bestimmt. Schliesslich findet die Tea Party ihre Unterstützung weit überdurchschnittlich unter den weißen evangelikalen Protestanten. Es zeigt sich, dass die meisten Menschen, die mit der religiösen Rechten übereinstimmen, auch die Tea Party unterstützen.

Es wäre somit falsch, die Tea Party bloß als einen nach außen ausfransenden organischen politischen Gesamtzusammenhang zu denken, der in erster Linie durch die Definition der gemeinsamen Feinde (Obama-)DemokratInnen und moderate Republikanerelite zusammengehalten wird. Marktradikalismus und christlich-rechter Autoritarismus bilden in der Tea Party eine Einheit. Dies ist zunächst einmal verblüffend, wenn man sich die Klassendifferenz zwischen dem Großteil der Evangelikalen und dem Großteil der Rechtslibertären vor Augen führt. Damit stellt sich die Frage: Wenn es also stimmt, dass der US-Rechtspopulismus nicht als ein bloßes politisches, evangelikal-rechtslibertäres (Klassen-)Zweckbündnis zu begreifen ist, wie erklärt sich dann die marktradikale Orientierung des (subalternen) US-Evangelikalismus? Muss man hier nicht doch von Irrationalismus sprechen? Die Antwort auf diese Frage lautet, dass sich in den USA historisch eine organische Rechtspopulismus-Einheit entwickelt hat, die sich – analog zu Boltanski/Chiapello (2007) – schwerlich auf einen Gegensatz zwischen einer Kulturrechten einerseits und Sozial- bzw. Wirtschaftsrechten andererseits reduzieren lässt.

Angesichts dieser Einheit von Marktradikalismus und christlichem Fundamentalismus sollte man nicht auf den Zug der Intellektuellen eines neuen, liberal-elitären Atheismus wie Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris oder auch Kevin Phillips aufspringen, wobei letzterer in Bezug auf die USA von einem „national disenlightenment“ spricht (2006: 103). Rein ideologisch betrachtet ist Religion im Kapitalismus klassenneutral und kann für die verschiedensten Richtungen nützlich sein. Der Sozialismus ist mit der Bibel, dem Koran, der Thora etc. genauso begründet worden wie der Kapitalismus und Autoritarismus. Im Gegenwartskapitalismus ist „die Kritik der Religion“ deshalb nicht „die Voraussetzung aller Kritik“, wie Karl Marx (1844: 378) dies noch in seiner Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie für Deutschland postulierte. Dies gilt besonders für die USA, wo bis heute – trotz der jüngeren Zunahme an AtheistInnen in den urbanen Mittelklassen (Wicker 2008) und auch an religiös-institutionell Ungebundenen in der Arbeiterklasse (Douthat 2012: 142f) – immer noch fast 90 Prozent der Bevölkerung angeben, an ein „höheres Wesen“ zu glauben. Der Kampf für den Sozialismus in den USA muss sich deshalb zwangsläufig (auch) in religiöser Sprache artikulieren. Das gilt umso mehr, als der Atheismus hier historisch als antidemokratische liberale Elitenideologie eher eine reaktionäre Rolle gespielt hat (Unger 2006) und mit Dawkins und (dem allerdings verstor-

benen) Hitchens in ihrer neoimperialen Islamfeindlichkeit weiter spielt. So wie die Christliche Rechte seine Bestrafungssehnsüchte und die wenigstens 100.000 getöteten ZivilistInnen im Irakkrieg mit dem autoritären Offenbarungskapitel aus der Bibel gerechtfertigt hat, begründen linke ChristInnen mit der „Bergpredigt“ die Einschränkung der kapitalistischen Marktkräfte oder – wie der zunehmend radikalere Theologe und öffentliche Intellektuelle Chris Hedges (u.a. 2008, 2010) oder der afroamerikanisch-marxistische Philosoph Cornel West – sogar einen christlichen Sozialismus.

Vor dem Hintergrund der evangelikalen Subalternität und der Kapitalismuskrise hegten viele religiöse Linke darum auch die Hoffnung, dass nach dem Desaster des Irakkrieges „die alte Garde des Evangelikalismus ihre Macht verliert“ und viele junge Evangelikale „bereit wären vorzutreten und den Anspruch auf eine sehr viel progressivere Form des Evangelikalismus zu erheben, und zwar im Sinn von politischer Aktivität und dem Ziel der sozialen Gerechtigkeit.“ (Benson/Heltzel 2008: 13f.) Was sie jedoch übersehen, ist: Historisch hat sich in den USA eine organische Rechtspopulismus-Einheit von Marktradikalismus und christlichem Fundamentalismus entwickelt, ist die Religion also nach rechts gerückt. Dieser Rechtsruck kann vor dem Hintergrund der eben benannten allgemeinen Klassenneutralität religiöser sozialer Deutungsmuster (oder Anrufungen im althusserschen Sinne) nicht schlicht ideologischer Natur sein, sondern ist ökonomisch und politisch bedingt.

3. Religion und gesellschaftliche Klassenauseinandersetzungen im US-Kapitalismus

Die politische US-Religionsgeschichte verlief lange mehr oder weniger parallel zu jenen in den anderen kapitalistischen Kernländern. Die USA im Blick hatte Max Weber die protestantische Ethik als Quelle des Kapitalismus interpretiert. Der sündige Gläubige ist im sprachlich durch die Bibel-Übersetzung(en) demokratisierten und individualisierten Protestantismus sozusagen doppelt frei: frei von der Autorität des katholischen Priesters, der der lateinischen Liturgie folgt; frei aber auch von der emotionalen Geborgenheit, die der hierarchisch-paternalistische Katholizismus ihm durch Beichte, Vergebung und Ablasshandel gewährte. Die furchterregende (Vor-Gott-)Einsamkeit des sündigen Gläubigen – „sinners in the hands of an angry God“, so 1741 der theologische Vater der ersten großen Erweckungsbewegung im US-Puritanismus John Edwards – kulminierte in der calvinistischen Prädestinationslehre: Der „innerweltliche“ ökonomische Erfolg sei Ausdruck der Liebe Gottes. Durch rigorose Arbeitsdisziplin, Sparsamkeit und Akkumulation sei der sozial individuierte Gläubige der ständigen panischen Angst

vor der Sünde und der Hölle begegnet, weshalb Herbert Marcuse und andere Freudo-Marxisten auch fälschlicherweise davon ausgingen, dass eine Untergrabung der protestantischen Ethik (etwa durch Hippie-Hedonismus) zum Ende des Kapitalismus führen würden.⁵ Auseinandersetzungen gab es diesbezüglich nur, ob Weber seine These als Ergänzung oder Gegenthese zur marxischen Theorie der Entstehung des Kapitalismus aus der sogenannten ursprünglichen Akkumulation formulierte.

Trotzdem bildete sich mit der Entstehung des Proletariats, der Krise des „laissez-faire“-Konkurrenzkapitalismus in der „Großen Depression“ von 1873-1896 und dem zeitgleichen Aufstieg der sozialistischen Arbeiterbewegung auch in den USA eine „linke“ Religion (Hofstadter 1960) heraus. Dies galt besonders für den Katholizismus, der hier ebenfalls vom Vatikan und der ersten, vierzig Jahre lang gültigen Sozialenzyklika *Rerum Novarum* (1891) sowie der daraus entwickelten katholischen Soziallehre bestimmt wurde. Für die politische Tragfähigkeit des New Deal waren später auch und gerade die urbanen (Arbeiter-)KatholikInnen entscheidend (Meyerson 2004).

Es wäre allerdings falsch, diese Unterstützung lediglich als Widerspiegelung des Zeitgeistes zu verstehen. Diesseits und jenseits des Atlantiks war sie zum einen tatsächlich Ergebnis einer passiven Revolution im religiösen Feld, zugleich jedoch Ergebnis einer geschickten gegenhegemonialen Politik der Arbeiterbewegung selbst. Diese musste durch (lokale) Bündnisse bei Streiks etc. die tiefgehende traditionell-religiöse Skepsis gegenüber ihrem starken Säkularismus abbauen. Überdies widersprach der Ausbau des Sozialstaats im Rahmen des sogenannten New Deal dem Subsidiaritätsprinzip und insbesondere der zweiten Sozialenzyklika *Quadragesimo Anno* (1931). Auch damals gab es mit dem katholischen Priester Charles Coughlin – zunächst ein Unterstützer des New Deal – eine starke religiös-protfaschistische Rechte.

Diese strategische Orientierung ermöglichte es, dass selbst aus den Reihen der skeptischen evangelikalen ProtestantInnen, die mit ihrem religiösen Individualismus, Antietatismus und der protestantischen Ethik freilich kein natürlicher ideologischer Bündnispartner waren, UnterstützerInnen zur Arbeiterbewegung stießen. Schon während des demokratischen Moments im Vorfeld des US-Unabhängigkeitskrieges 1776 hatte es mit der *Regulator Rebellion* eine starke populär-demokratische Bewegung mit zentralen Figuren aus dem Quäker-Puritanismus wie Herman Husband gegeben, die für eine Progressivbesteuerung, Papiergeld im Kampf gegen die Hochfinanz und eine Lokalisierung demokratischer Entscheidungsstrukturen kämpften (Hogeland 2012). In der Zeit der kapitalistischen

5 Für Emile Durkheim (1897) war diese protestantische Einsamkeit auch ein zentraler Grund für die stärkere Verbreitung des Freitods unter ProtestantInnen (verglichen mit KatholikInnen sowie Juden und Jüdinnen).

Hochindustrialisierung entstand dann in der *Progressive Era* die *Social-Gospel*-Bewegung um den Episkopalianer-Ökonomen Richard T. Ely und den Baptisten-Theologen Walter Rauschenbusch. Der zeitgleiche linke Populist und mehrfache demokratische Präsidentschaftskandidat William Jennings Bryan war ebenfalls ein tiefreligiöser Protestant aus Nebraska, der den Kampf für Antimonopolgesetze und Bimetallismus (im Interesse der verschuldeten Kleinbauern; vgl. Solty 2015) sowie gegen den aufsteigenden US-Imperialismus von Theodore Roosevelt bis Woodrow Wilson mit einem Kampf für die Prohibition und später gegen die Evolutionstheorie Charles Darwins verband. Ja, sogar der erste Präsident der *United Automobile Workers*, Homer Martin, war ein baptistischer Prediger aus Kansas City, der mit seinen religiös gefärbten Klassenkampfreden wie kein anderer Gehör unter traditionellen zugewanderten Südstaaten-ArbeiterInnen in den Industriegebieten um die Großen Seen im Nordosten der USA fand.

4. Zur Genealogie (rechts-)religiöser Sozialstaatsfeindlichkeit

Mit dem (vorläufigen) historischen Scheitern des Sozialismus in den USA – im Grunde schon während der *Progressive Era* kurz vor dem Ersten Weltkrieg (Solty 2015), allerspätestens aber im Kontext des Kalten Krieges und der Kommunistenverfolgungen der 1950er Jahre – und mit der allgemeinen historischen Unfähigkeit der US-Arbeiterbewegung, das bürgerliche Parteiduopol dauerhaft zu durchbrechen, hat die politische Religion historisch jedoch zunehmend eine starke Rolle im Kampf gegen und beim Umbau des keynesianischen Wohlfahrts- in den neoliberalen Workfare-Staat gespielt.

Dies hat nichts mit der religiösen Ideologie an sich, sondern vor allem mit der Spezifik der Sozialstaatlichkeit in den USA selbst zu tun. In der Sozialstaatsforschung ist es eine verbreitete Annahme, dass die Akzeptanz des Wohlfahrtsstaates von seiner Reichweite abhängt: Je universeller er ist, d.h. je größer der Anteil vor allem der Mittelklassen ist, der unmittelbar profitiert, umso akzeptierter sind – man denke an Skandinavien – nicht zuletzt die damit einhergehenden höheren Steuern (auch) auf Lohn- und nicht bloß Kapitaleinkommen, Vermögen und Erbschaften, und umso schwerer ist es im Neoliberalismus für das Kapital, populäre öffentliche Sozialsysteme zu rekommodifizieren.

Der rudimentäre US-Sozialstaat ist dagegen historisch von einer spezifischen Partikularität geprägt. Anders als beispielsweise in Deutschland oder in den Niederlanden ist er nicht das Ergebnis eines religiösen *cleavage* der „Christdemokratie“: Im Gegensatz zu Westeuropa ist keine Religion in den USA jemals Staatsreligion gewesen. Ein individualistischer religiöser Antietatismus lässt sich historisch darauf zurückführen, dass die USA (1.) durch PuritanerInnen gegrün-

det wurden, die sich auf der Flucht vor staatlicher Unterdrückung befanden, und sich (2.) seit der Zeit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 unter den Bedingungen des Laizismus, d.h. einer strikten Trennung von Staat und Religion, entwickelt haben. „Das Fehlen einer religiösen Abspaltung, die sich in eingefrorenen Parteisystemen äußert, zusammen mit einer Antipathie gegenüber einem starken Staat“, so Jill Quadagno und Deana Rohlinger (2009: 262), „hat die Blüte des religiösen Pluralismus hervorgebracht. Der Wohlfahrtsstaat spiegelt daher nicht eine einzelne religiöse Tradition wider, sondern enthält sowohl Elemente des katholischen Anliegens der sozialen Gerechtigkeit wie die calvinistische Doktrin, dass die faulen Armen gezwungen werden sollen, zu arbeiten.“ Vor diesem Hintergrund ähnelt Sozialstaatlichkeit – mit Einrichtungen wie den Essensmarken (seit 1964) oder der Krankenversicherung „Medicaid“ für die Armen (seit 1965) und „Medicare“ für RentnerInnen und Behinderte (seit 1966) – eher der fragmentierten und stigmatisierenden paternalistischen Armenfürsorge des Feudalismus und einer Ad-hoc-Sozialpolitik als einem arbeits- und sozialrechtsbasierten universellen Sozialstaatsgedanken, wie er sich in den meisten Ländern Westeuropas herausbildete.

In den späten 1960er und frühen 1970er Jahren kam es zur neoliberalen „Kapitaloffensive“ (Moody 1997: 41ff.), mit der das Kapital auf die Profitklemme reagierte, und gleichzeitig führten die Kosten des US-Imperialismus in Vietnam und der Wohlfahrtsprogramme *Great Society* und *War on Poverty* in Reaktion auf die sozialen Kämpfe von unten zu einer „Steuerkrise des Staates“ (O'Connor 1974). In dieser Situation ermöglichte diese Partikularität des keynesianischen Wohlfahrtsstaates die hegemoniale Konstruktion eines Mitte-Oben-Bündnisses und damit die neoliberale Wende. In den klassistisch und rassistisch aufgeladenen, ideologischen Attacken auf (afroamerikanische) „welfare queens“, d.h. der US-Variante der neoliberalen Offensive gegen die sogenannte soziale Hängematte, spielte die calvinistisch-protestantische Sozialstaatsfeindlichkeit eine wichtige Rolle:

Im letzten Vierteljahrhundert hat eine soziale Bewegung christlicher Konservativer dazu beigetragen, die Agenda der sozialpolitischen Debatten zu bestimmen und die politische Landschaft allgemein umzugestalten. Religiöse Konservative haben die Sozialpolitik in den USA beeinflusst, indem sie die politische Debatte mit Moral aufgeladen haben, in den republikanischen Parteiapparat auf der lokalen, bundesstaatlichen und nationalen Ebene tief eingedrungen sind und die Demokratische Partei gezwungen haben, sich in Fragen der staatlichen Wohlfahrt in eine konservative Richtung zu bewegen (Quadagno/Rohlinger 2009: 263).

Der Abbau des Sozialstaates wurde von den vermeintlichen „Wertkonservativen“ also aktiv mitgetragen. Tatsächlich erfolgte auch die starke Einschränkung der Arbeitslosengeld- und Sozialhilfebezüge 1996 unter Bill Clinton unter Druck der Republikaner und der Christlichen Rechten (vgl. Platt 2004). Die Wiederherstellung der Marktkräfte (gegen Schwarze, Hippies, etc.) und des Kapitalismus

konnten als legitime Bekämpfung der Sündhaftigkeit (Faulheit im Wohlfahrtsstaat) begriffen und dargestellt werden.

Die Sozialstaatsfeindlichkeit der Christlichen Rechten/Evangelikalen speist sich dabei aus der Skepsis gegenüber dem Sozialstaat und dem Zentralstaat als solchem. Historisch war der Antizentralismus tatsächlich progressiv: Der Zentralismus beseitigte die revolutionär-demokratischen Strukturen in den Einzelstaaten im langen konterrevolutionären Prozess vom Unabhängigkeitskrieg 1776 bis zur Niederschlagung von Shays' Rebellion (einem Aufstand von Kleinbauern) und der Verabschiedung der US-Verfassung 1787, die die Herrschaft der liberalkapitalistischen Eliten wiederherstellte (Bouton 2007) und eine Verfassung weitgehend gemäß ihrer eigenen ökonomischen Interessen konzipierte (Beard 1974). Heute ist die Betonung der „States' Rights“ dagegen oft reaktionär, wenn es darum geht, progressive Gesetzesmaßnahmen des Zentralstaates und Entscheidungen des Obersten Gerichtshofes zu umgehen. So stehen Evangelikale in den Südstaaten und im Mittleren Westen sowie auch viele KatholikInnen dem Wohlfahrtsstaat und dem Sozialismus nicht nur deswegen misstrauisch gegenüber, weil der Zentralstaat seit der Roe-v-Wade-Entscheidung des Obersten Gerichtshofes von 1973 mit dem Recht auf Abtreibung und der „Zerstörung der Ehe“ assoziiert wird, sondern auch, weil dies der protestantischen Arbeitsethik und dem katholischen Subsidiaritätsprinzip widerspreche und letztlich auf die Aufwertung säkular-öffentlicher Institutionen gegen die traditionell-religiöse Familie etc. hinauslaufe. Der „staatlich-bürokratischen Unterstützung“ wird die „christliche Nächstenliebe“ entgegengestellt. Der Staat erscheint darüber hinaus als menschliche Hybris gegen Gottes natürliche (Markt-)Ordnung. Dem christlichen Fundamentalismus des *Christian Reconstructionism* – eine von R.J. Rushdoony begründete Tradition – ist er zudem notwendig ein Dorn im Auge, weil so die historische und im *Reconstructionism* gelegnete Trennung von Staat und Kirche verstärkt wird. Lisa McGirr (2001: 152) betont deshalb zu Recht:

... alle Segmente der Rechten teilten die gleiche, unerbitliche Gegnerschaft zur amerikanischen Linken (...). Für Rechtslibertäre konnte die ausgeweitete Rolle der Bundesregierung und der entsprechenden Regulierung des freien Marktes (...) nur in einer totalitären Ordnung und einer Abschaffung der individuellen Freiheit enden (...). Die Kulturkonservativen – obgleich philosophisch weniger mit der Idee der individuellen Freiheit verbunden – teilten die Sorge der Rechtslibertären hinsichtlich der Übernahme von Verantwortungsbereichen durch eine ferne, nationale Staatsmacht, weil sie davon ausgingen, dass diese Verantwortung von den Familien, der Kirche und der lokalen Gemeinschaft getragen werden sollte. Sie misstrauten den 'Washingtoner Planungsstäben' und ihren Befürwortern in der nationalen, sozialliberalen Kultur (...). Diese verschiedenen Strömungen im rechten Denken unterschieden sich damit im Hinblick auf ihre logisch-philosophischen Horizonte, aber ihnen gemein war die Auffassung, dass die Orientierung in Richtung eines sozialdemokratischen 'Kollektivismus' ältere Moralprinzipien und das, was sie für fundamentale Wahrheiten hielten, untergrabe.

So konnte etwas entstehen, was William E. Connolly (2008: 40) als „evangelikalisch-kapitalistische Resonanzmaschine“ bezeichnet hat. Charakteristisch für sie sind „Verwaltungsentscheidungen, die Umwelt- und Naturschutzpolitik zurückdrängen, Gewerkschaften zu schwächen und Minderheitenrechte im Namen der religiösen Moral einzuschränken“ (vgl. Schäfer 2011: 125f.).

5. Die Geografie des Christlichen Kapitalismus

Die Herausbildung des prokapitalistischen Evangelikalismus lässt sich allerdings nicht ohne seine Raumdimension begreifen. Der Evangelikalismus als Triebkraft der Christlichen Rechten ist statistisch in denjenigen Staaten stark verbreitet und bildet häufig sogar die gesellschaftliche Mehrheit, wo der gewerkschaftliche Organisationsgrad niedrig ist – und umgekehrt, also im Süden und im (angrenzenden) Mittleren Westen. Dies lässt sich einerseits hegemonietheoretisch begreifen: Der Evangelikalismus (und Formen nationalistischer [Re-]Solidarisierung) fassen dort Fuß, wo alternative soziale Deutungsmuster (Gewerkschaften, Klassen-solidarität, Sozialismus im weitesten Sinne) verschwinden (Brenner 2007). Zugleich ist dies recht statisch gedacht, denn der Aufstieg des prokapitalistischen Evangelikalismus ist auch eine Folge der spezifisch-historischen Raumentwicklung des US-Neoliberalismus.

Die „evangelikalisch-kapitalistische Resonanzmaschine“ wurde nicht bloß allgemein durch die Partikularität des US-Sozialstaates und die historische Entwicklung der Krise des Fordismus und der neoliberalen Kapitaloffensive begünstigt. Entscheidend ist ihre *räumlich-zeitliche* Spezifik. Die USA sahen sich in den späten 1960er Jahren plötzlich der globalen Konkurrenz ausgesetzt; Japan und Deutschland sicherten sich vor dem Hintergrund für sie günstiger Handelsbeziehungen zu den USA wachsende Anteile am globalen Bruttosozialprodukt. Deren Anteil fiel von 50 Prozent am Ende des Zweiten Weltkriegs auf 23 Prozent Anfang der 1970er Jahre. Aufgrund der Überakkumulation im westlichen Kapitalismus entstand die Profitklemme der späten 1960er und frühen 1970er Jahre. Nach Beverly J. Silver (2003) besitzt das Kapital vier Strategien („fixes“) auf sinkende Profitraten zu reagieren: (1.) Produkt-„fixes“, d.h. die (schwer zu bewerkstellende) Verschiebung von Kapitalinvestitionen in profitablere Branchen, (2.) technologische „fixes“, d.h. Automatisierung und Ersetzung lebendiger Arbeit durch Maschinen, (3.) „spatial fixes“, d.h. die Verlagerung von (insbesondere arbeitsintensiven) Kapitalinvestitionen an andere Standorte (mit niedrigeren Lohnkosten, höheren Subventionen, geringeren Umweltauflagen etc.) und (4.) Finanz-„fixes“, d.h. (spekulative) Investitionstätigkeit in den Finanzmärkten („Finanzialisierung“). Auf die Kapitalstrategien der Intensivierung des

Arbeitstages und der Automatisierung („technological fix“) und die Stagflation, die erkämpfte Lohnerhöhungen wieder auffraß, reagierten die IndustriearbeiterInnen der stark industrialisierten Great-Lakes-Staaten zwischen Illinois, Michigan, Ohio und New York mit einer historischen Streikwelle. Die „spatial fixes“ des Kapitals, d.h. die Profitabilitätsstrategie der räumlichen Verlagerung als Reaktion auf Gewerkschaftsmacht im sogenannten *Manufacturing Belt*, vollzog sich zunächst nicht global, sondern (auch) binnenwirtschaftlich in Richtung des historisch landwirtschaftlich geprägten Südens (Aronowitz 1998: 86ff.). Die einstige Heimat der Sklavenplantagenwirtschaft beherbergt heute rund ein Drittel aller Industrieproduktion in den USA.

Im Rahmen des Übergangs zur kapitalistischen Globalisierung und wettbewerbsstaatlichen Transformation des Nationalstaates beruhte der Standortvorteil der Südstaaten auf folgenden Faktoren: (1.) ein niedriges Lohnniveau, (2.) niedrige Unternehmens- und Kapitalertragssteuern, (3.) hohe Steuersubventionen, staatliche Immobiliengeschenke sowie öffentlich finanzierte und an die spezifischen Bedürfnisse der Kapitalunternehmen angepasste Ausbildungsprogramme, (4.) die bloß rudimentäre Herausbildung sozialstaatlicher Absicherung, (5.) die – der Verlagerung vorausgegangene – staatliche Infrastrukturererschließung im New-Deal-Liberalismus (Moreton 2009: 31ff.; Sandbrook 2011: 122f.) sowie (6.) das Vorhandensein billigen Öls als dem allgemeinen Schmiermittel des Nachkriegsbooms und des autozivilisatorischen, suburbanisierten *American Way of Life* (vgl. Sandbrook 2011: 35ff.; Lutz/Fernandez 2009; Solty 2013c).

Das historische Entwicklungsmodell der Südstaaten – „cheap labor, low state investment in public welfare, and open international markets for its commodities“ (Moreton 2009: 269) – überlebte damit weitgehend „intact from the South’s nineteenth-century’s planters“. Nicht nur das, dieses Modell war die eigentliche Voraussetzung für die konkurrenzgetriebene Binnenkapitalverlagerung als solche: „Die niedrige Gewerkschaftsdichte, die Abwesenheit von kommunaler Regulierung und die niedrige Besteuerung ...“, so Bruce (1992: 46), „machten den Süden für viele Industrien attraktiv.“ Im Ergebnis, so Sandbrook (2011: 124), „gingen ab 1970 die Hälfte der Auslandsinvestitionen in den USA in die Südstaaten. Und fünf Jahre später berichtete das Unternehmen Fantus Factory Locating Service, dass tausende Konzerne Verlagerungen vom Norden in den Süden vorgenommen hatten, dass sechs der kapitalfreundlichsten Bundesstaaten der USA im Süden lagen – mit Texas, Alabama und Virginia in den Top drei“. Damit dies so blieb, erhielt oder setzte die große Mehrzahl der Südstaaten und der Anrainerstaaten des Mittleren Westens gewerkschaftsfeindliche *Right-to-Work*-Gesetze durch, die bis heute diese Staaten im Privatsektor weitestgehend gewerkschaftsfrei gehalten haben. Von den vierzehn (im Übrigen allesamt republikanisch dominierten) Bundesstaaten mit einem gewerkschaftlichen Organisationsgrad unter 6 Prozent

liegen 2013 trotz der starken Industrialisierung mit North Carolina (3,0%), Arkansas (3,5%), Mississippi und South Carolina (jeweils 3,7%), Louisiana (4,3%), Texas (4,8%), Virginia (5,0%), Georgia (5,3%) und Florida (5,4%) neun im Süden.

Im Zuge der bereits in den 1950er Jahren einsetzenden massenhaften Proletarisierung der armen Landarbeiter- und Kleinbauernbevölkerung – eindrucksvoll beschrieben in den Schriften des leider viel zu jung verstorbenen Südstaaten-Arbeiterintellektuellen Joe Bageant (2008, 2011) – entstand so eine Industrie- und Dienstleistungssektor-Arbeiterklasse, die *southern* (und *mid-western*) *whites*, die den Prozess des *class making* (im Sinne von E.P. Thompson) noch vor sich hatte oder haben musste. Dabei wurde die Herausbildung einer klassenformierenden Gewerkschaftsbewegung vor allem durch zweierlei behindert: durch die ökonomische und politische Gewerkschaftsfeindlichkeit einerseits und durch den boombedingten relativen Wohlstand andererseits. Dazu kam die gewachsene strukturelle Macht des mobilen Kapitals im globalisierten Kapitalismus, dessen neoliberale Standort-Denkweisen auch in dieser neuen Arbeiterklasse ihren Niederschlag fanden. All dies führte zu einem sozialen Vakuum.

Gefüllt wurde es zunehmend durch den Evangelikalismus, der in den Südstaaten und angrenzenden *Right-to-Work*-Staaten des Mittleren Westens wie Kansas, Missouri und Colorado seine Basis hat. Die historische Aufstiegsdynamik des Evangelikalismus ist beachtlich. Während nach Angaben des Hartford Institute for Religious Research die Zahl der urbanen liberalen ProtestantInnen (Episcopals, Presbyterian USA, United Church of Christ) von 1965 bis 2005 um 40,6 Prozent und die der moderaten ProtestantInnen (Church of the Brethren, Evangelical Lutheran-ELCA, Reformed Church of America, United Methodist) um 23,1 Prozent zurückgegangen ist, wuchs die Anzahl konservativer ProtestantInnen (darunter die Southern Baptist Convention) in diesem Zeitraum um 43,1 Prozent und die der Pfingstgemeinden/Holiness-ProtestantInnen (Assemblies of God, Church of God etc.) um 148,2 Prozent.

Eine besondere Bedeutung spielen dabei die neuen, fast ausschließlich evangelikalischen Megakirchen – so werden alle Kirchen bezeichnet, die mehr als 2.000 wöchentliche KirchgängerInnen verzeichnen. Teilweise werden sie in der Woche von bis zu 45.000 Gläubigen besucht. Die Anzahl der Megakirchen ist von 16 (1960) über 70 (1970), 150 (1980), 310 (1990), 600 (2000) und 1.210 (2005) auf mehr als 1.600 (2013) angestiegen: eine Verhundertfachung in 50, eine Verfünffachung in gut 20 Jahren. Mehr als 70 Prozent dieser Kirchen sind im Sun Belt angesiedelt (Jackson 2013); von den zehn größten Megakirchen liegen acht in den Südstaaten. Fast alle dieser Kirchen, deren Pastoren Medienstars sind und deren Bücher wie Rick Warrens *The Purpose-Driven Life* (2002) regelmäßig ganz oben auf der Bestsellerliste der *New York Times* landen, liegen in den gigantisch zersiedelten suburbanen oder exurbanen Räumen des Sun Belts, wo sich

viele ArbeiterInnen (auf der Grundlage ehemals billigen Benzens) ihren Traum vom Pendler-Eigenheim im Grünen verwirklichen konnten. Hier erfüllen sie in etwa dieselbe soziale Funktion, wie sie im urbanen Raum der jetzt zum Rust Belt geratenen Great-Lakes-Staaten, die durch die Kapitaloffensive vielerorts in eine Abwärtsspirale aus Kapitalflucht, Steuerkrise, Massenarbeitslosigkeit und Kriminalität stürzten (mit Detroit als traurigstem Menetekel), bis in die frühen 1970er Jahre hinein die Gewerkschaftsinstitutionen hatten: soziales Umfeld und soziale Unterstützung. Sie ersetzen, so Moreton (2009: 98), „the kind of community that car-based sprawl had virtually destroyed.“

Und je mehr seit den 1980er Jahren der keynesianische Welfare- in den neoliberalen Workfare-Staat transformiert wurde, die Reallohnentwicklung stagnierte, der Arbeitsmarkt feminisiert und die familiäre Gesamtarbeitszeit zur Aufrechterhaltung des Lebensstandards im Vollzeitarbeit-Doppelverdienerhaushalt ausgeweitet worden ist (Wolff 2009), desto bedeutsamer wurden die kirchlichen Einrichtungen auch für die soziale Reproduktion und Unterstützung. Darin unterscheidet sich – ausgehend von einem anderen Niveau – der christliche Fundamentalismus in den USA nicht von der Rolle, die in den letzten Dekaden der neoliberalen Öffnung die Muslimbrüderschaft in vielen arabischen Staaten oder die Hamas in Palästina gespielt hat. Die (Mega-)Kirchen sind in den *Right-to-Work*-Staaten für die einfache lohnabhängige Bevölkerung heute vielerorts erster und oft einziger Ansprechpartner im Hinblick auf die (kollektive) Freizeitgestaltung, das Knüpfen von Freundschaften und Arbeitsnetzwerken, Altenpflege und die nachmittägliche oder Ferien-Kinderbetreuung (eindrucksvoll dargestellt etwa im Dokumentarfilm *Jesus Camp*) sowie für die (privat zu finanzierende) Psychotherapie, Ehe- und Drogenberatung. Tatsächlich, so Moreton (2009: 269): „In the vacuum that was left by eradication of the safety net, churches and other faith-based organizations became the provider of last resort.“ Nicht wenige, die über die Anonymen Alkoholiker und ähnliche Institutionen sozialer Unterstützung dabei (als „wiedergeborene“ ChristInnen) religiöse Erweckererlebnisse erfahren (vgl. Altemeyer/Hunsberger 1997), finden später Arbeit in den Megakirchen selbst.

Dies war also der fruchtbare Boden für die Entstehung des *christian free enterprise* – wie Moreton es am Beispiel des Aufstiegs des Wal-Mart-Konzerns in den Südstaaten gezeigt hat. Es ist schlechtes mechanistisches Denken, wenn behauptet wird: Antikommunismus „provides the glue uniting economic and religious conservatives.“ (Girr 2001: 260) Es ist genau umgekehrt: Der Antikommunismus war Ausdruck einer gemeinsamen Perspektive, die auf die geteilte Ablehnung des „Sozialismus“ hinauslief. Evangelikale Führer mussten sich entsprechend nicht zwingen lassen, eine prokapitalistische Perspektive einzunehmen. Sie taten dies bei klarem Bewusstsein und vertraten wie Franky Schaeffer – zusammen mit seinem Vater Francis einer der Begründer der Christlichen Rechten – offensiv

eine kapitalismusauffirmierende Position. Die von ihm mit einer einflussreichen Anthologie aufgeworfene Frage *Is Capitalism Christian?* beantwortete er folgendermaßen (1985: xxv):

Wir müssen die Sache beim Namen nennen. Der Flirt der evangelikalen Elite mit der linken, sozialistischen Ideologie ist bestenfalls das Verfolgen von Irrlichtern und schlimmstenfalls eine moderne Form des Götzendienstes. Wir müssen den Sozialismus bekämpfen. Die Ergebnisse der ständigen Ausweitung des Sozialstaates, der zentralisierten Wirtschaftsplanung, der staatlichen Einmischung in den freien Markt und des Kommunismus selbst sind fundamental unchristlich.

6. Religiöse Privatisierung des Sozialstaats und die Frage eines linksreligiösen Projekts

Schaeffer, der in den 2000er Jahren zum Renegaten wurde und sich von der Christlichen Rechten lossagte (vgl. seine Autobiografie Schaeffer 2007), schrieb dies in der Phase des Aufstiegs des Neoliberalismus, der mit dem neuen Evangelikalismus in die Welt gekommen und vertieft worden ist. Für seine Arbeiterklientel lagen darin allerdings enorme Widersprüche. Die Frage stellt sich also: Inwiefern ist im Zuge der Krise des neoliberalen Kapitalismus und seiner hegemonalen Erosion ein linker Evangelikalismus denkbar bzw. welche Möglichkeit besteht für die sozialistische Linke, in den fortbestehenden Klassegegensatz in den evangelikalen Institutionen zu intervenieren? Könnte nicht die Krise die Option einer evangelikalen Linken befördern, wie sie von Jim Wallis, Ronald Sider, Tony Campolo und anderen vertreten wird – und über die Schaeffer (1985: xxii) seinerzeit sagte, ihr „common stock in trade is to nourish a kind of wallowing guilt and self-recrimination against the United States, capitalism, and prosperity“?

Angesichts der Relevanz der Evangelikalen als – auf etwa ein Viertel der Wahlbevölkerung geschätzten – Wählerbasis der Republikaner, knüpften demokratische Wahlstrategen ab 2005/2006 zunehmend Hoffnungen an politisch-agnostische Megakirchenprediger wie Warren, die als Künder einer evangelikalen Linken gesehen wurden. Dabei wurde übersehen, dass es sich hier keineswegs um den Aufstieg einer antineoliberalen Religiosität handelte; die vermeintliche evangelikale Linke von 2006/2008 war ein evangelikaler Zentrismus, der einen pragmatischen Umgang mit der Republikanerkrise pflegte (Solty 2013a: 104ff.).

Der Aufstieg eines antineoliberalen Evangelikalismus ist zunächst einmal infrage zu stellen, weil es sich bei den Megakirchen und anderen evangelikalen Institutionen letztlich um Spiritualitätskonzerne handelt, die zum Leidwesen traditionell-orthodoxer Religiosität (Douthat 2012), „Jesus-liebt-dich“-Wohlfühlware verkaufen und damit reich geworden sind. Sie bieten in einem Wort

ihres konservativen Kritikers Kevin Phillips „the spiritual equivalent of a shopping mall“ (2006: 101) an. Die Megakirchen erwirtschaften durchschnittlich einen Jahresumsatz von 6,5 Millionen US-Dollar, wobei ein Gesamtvolumen der Jesus-Industrie von über 10 Milliarden US-Dollar angenommen wird (CNN, 22.1.2010). Megakirchenprediger wie Joel Osteen, dessen Lakewood Church in Houston, Texas ein Jahresbudget von 80 Millionen US-Dollar verzeichnet, sind faktisch CEOs von Großkonzernen. Trotzdem sind sie von der Unternehmenssteuer befreit. Auch das trägt zu ihrem Reichtum bei; Osteen verfügt über ein Vermögen von 40 Millionen US-Dollar und wohnt in einer 1.580-Quadratmeter-Villa (Jackson 2013).

Der Aufstieg einer evangelikalen Linken aus den kirchlichen Institutionen ist allerdings auch deshalb unwahrscheinlich, da die Transformation des Welfare- in den neoliberalen Workfare-Staat in einer offenen kapitalistischen Weltwirtschaft den institutionellen Aufstieg des Evangelikalismus und der Christlichen Rechten historisch begünstigt hat. Das Stichwort lautet *faith-based welfare reform*. Gerade die Gesetzesreform „Charitable Choice“ unter Bill Clinton hat den Aufstieg der Evangelikalen befördert, weil sie mit der Privatisierung der sozialstaatlichen Armutsbekämpfung zu einer Einschreibung des Evangelikalismus in den neoliberalen Staat geführt haben: „In America’s post-welfare era, religious communities and government agencies are now seen as allies whose mutual interests are served by the formation of public-private partnerships“ (Bartkowski/Regis 2003: 3). Die Kirchen sind entsprechend auch von Unternehmenssteuern befreit. Zur *faith-based welfare reform* gehören auch die staatliche finanzielle Förderung für „Sexuelle-Abstinenz-Programme“ (Hendershot 2004: 89ff.) und die „Schulgutscheine“, die zusammen mit den öffentlich-finanzierten und weitgehend gewerkschaftsfreien, privaten „Charter-Schulen“, ein zentraler Hebel der Austeritätspolitik und des neoliberalen Umbaus des Bildungswesens sind, der von beiden Parteien betrieben wird.

Vonseiten des Kapitals und seiner rechtslibertären IdeologInnen wurde diese Entwicklung nicht nur begrüßt, sondern frühzeitig offen gefördert. Frum schrieb schon 1997:

Wenn die Wertkonservativen heute mit ihrer Kritik der wirtschaftlichen Freiheit Gehör finden, dann mag das damit zusammenhängen, dass es ihnen gelungen ist, eine große, neue Wählerklientel der unteren Mittelklasse für die Republikanische Partei zu gewinnen – eine Klientel, die vor den Härten und Schocks des freien Marktes mehr Angst hat als die traditionellen republikanischen Wähler (...). Mehr und mehr Konservative fürchten mittlerweile, dass die Reform des Sozialstaats zu einer neuen Welle von Horrorgeschichten führen wird, die den Konservatismus für eine ganze Generation diskreditieren werden. Diese Angst hat sie dazu gebracht, allen möglichen Vorschlägen Sympathien entgegenzubringen, die private und Kirchengruppen ermutigen, jene Rolle auszuüben, die der Staat nun aufgegeben hat.

In diesem Sinne implementierte der von Frum beratene Präsident George W. Bush später das Office of Faith-Based and Community Initiatives, das Clintons „Charitable-Choice“-Gesetzgebung noch ausbaute (Solty 2008). Dabei sehen manche RepublikanerInnen in der Privatisierung des Sozialstaates eine Strategie zur Erlangung von gesellschaftlich-politischer Hegemonie, da sie im Grunde den Vorteilen gleichen, die „Democratic constituencies enjoyed from the Works Progress Administration outlays of the New Deal years or the war on poverty under Lyndon Johnson“ (Phillips 2006: 210). In diesem Sinne wurde ja auch der Kampf der neuen republikanischen Tea-Party-Gouverneure im Mittleren Westen (von Wisconsin bis Ohio) gegen die Gewerkschaften im öffentlichen Dienst seit 2011 als eine politisch motivierte Strategie angesehen, eine gesellschaftliche (Unterstützer-)Bastion der Demokratischen Partei zu erodieren.⁶

Kurzum, die evangelikalen Kirchen sind nicht nur i.d.R. Konzerne und ihre Prediger Kapitalisten oder Top-Manager. Sie haben auch ein elementares ökonomisches und politisches Interesse am Abbau und der Privatisierung der Sozialstaatsfunktionen. Das heißt nun nicht, dass – unter den Bedingungen der ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Krise – der Evangelikalismus nicht auf Grundlage seiner Klassenbasis in eine andere politische Richtung orientiert werden könnte. Ein solches Projekt würde – analog zum historischen Vorbild der 1890er und 1930er Jahre – allerdings die Existenz einer Bündnispolitik mit *lokalen* Basis-Evangelikalen in Streiks, Demonstrationen etc. voraussetzen, die Richtungskämpfe etwa in der National Association of Evangelicals, dem Dachverband der heterogenen evangelikalen Kirchen in den USA, erzwingen könnte.

Grundsätzlich zu beachten wäre für die US-Linke dabei allerdings eine brisante hegemoniepolitische Problematik. Für die radikale Rechte und ihre (Sozial-)Staatsfeindlichkeit entscheidend ist: Die (weiße) Industrie- und Dienstleistungsarbeiterklasse der Südstaaten war nie Teil des historischen Klassenkompromisses des Fordismus, der nach 1945 und bis in die 1970er Jahre die private Verfügungsgewalt des Kapitals über die Produktionsmittel im Austausch gegen steigende Löhne garantierte. Im Gegenteil, ihre bloße Existenz verdankt diese neue weiße Südstaaten-Arbeiterklasse überhaupt erst der Untergrabung dieses Klassenkompromisses und seiner Ausgestaltung in den großen Automobilunternehmen etc. in den Great-Lakes- und Neuenglandstaaten. Die stolze Ideologie der ökonomischen

6 Dies institutionalistische Interpretation greift allerdings zu kurz und kann auch nicht erklären, warum der Kampf gegen die Gewerkschaften des öffentlichen Dienstes (einschließlich der Ausweitung weitgehend gewerkschaftsfreier „Charter-Schulen“ etc.) als Teil einer austeritätspolitischen Gesamtorientierung im Krisenmanagement der USA unter Obama von beiden Parteien getragen wird (vgl. Solty 2013a: 15ff., 165ff.).

mischen Selbstständigkeit, d.h. die Ablehnung jeglicher staatlicher Mittel zum Überleben („need no handouts“), speist sich dabei aus vielen Quellen: *historisch* aus der Erfahrung der kleinen Warenproduktion der Farmer und der darauf beruhenden republikanischen Ideologie des *Free Land, Free Labor, Free Men* (Foner 1995), die trotz ihrer Überlebtheit im entwickelten Konzernkapitalismus nostalgisch verklärt wird (Newman 1984); *sozial* aus der Erfahrung der erwähnten Partikularität des US-Sozialstaates (als Armenfürsorge, insbesondere seit der Bürgerrechtsbewegung, der „Great Society“- und „War on Poverty“-Programme) sowie der zunehmenden Demütigungen und Repressalien des *Workfare*-Staates, denen man sich verständlicherweise entziehen will. Zusammen sind sie Ausdruck des historischen und gegenwärtigen Fehlens sozialistischer Arbeiterklasseparteien und der entsprechenden ideologischen Hegemonie der Bourgeoisie.

Das entscheidende Moment der Erkenntnis, dass diese Klasse nie Teil des fordistischen oder irgendeines historischen Klassenkompromisses war, ist dies: Aus ihrer Perspektive ist der historische Block im Neoliberalismus ein „linker“. Dies gilt nicht nur in Bezug auf „kulturelle“ Fragen (und die von Hollywood aus verstärkte und als elitäre Arroganz wahrgenommene Toleranzkultur gegenüber sexuellen Minderheiten), sondern auch in Bezug auf Antidiskriminierungsgesetze, die als diskriminierend empfunden werden. Diese, die dem „linken“ Neoliberalismus der Demokratischen Partei entspringen, haben nämlich Bemühungen um eine inklusive Politik der sozialen (Ergebnis-)Gleichheit im Interesse der weißen, schwarzen und Latino-Arbeiterklasse als Ganze ersetzt. Aus der Perspektive der vom Rechtspopulismus angesprochenen Mitglieder der Arbeiterklasse gelten die erbarmungslosen Gesetze des kapitalistischen Marktes und der Konkurrenz, die sie selber stolz und männlich zu ertragen behaupten, nur für sie selbst. Dagegen schützt eine „linke“ Lobby spezielle gesellschaftliche Gruppen und Minderheiten (Schwarze, Frauen, Behinderte etc.), die historisch (objektiv und subjektiv) in der sozialen Hierarchie unter ihnen standen, durch Immobilienzuschüsse (Fanny Mac/Freddie Mac), Sozialhilfe (Food Stamps) etc. vor dieser Konkurrenz, sodass die für alle geltenden Jeder-Mensch-ist-seines-eigenen-Glückes-Schmied-Spielregeln auf dem angeblich alternativlosen kapitalistischen Markt gebrochen würden.

Entsprechend müsste ein linker Bewegungsansatz, der den Klassengegensatz in die evangelikalen Institutionen hineinträgt, ein sozial-inklusives Projekt für die gesamte Arbeiterklasse – unabhängig von „Rasse“, Ethnie und Geschlecht – sein, insofern diese Klasse im Neoliberalismus stark feminisiert und ethnisiert ist. Zugleich müsste dieses Projekt die Existenz einer weißen Arbeiter-/Unterklasseneinheit anerkennen. Damit verbunden wäre auch eine Überwindung des hilflosen Antidiskriminierungsmodells des demokratischen Links-Neoliberalismus, gegen das der Rechtspopulismus nicht unbegründet revoltiert.

Literatur

- Altemeyer, Bob/Hunsberger, Bruce (1997): *Amazing Conversions. Why Some Turn to Faith and Others Abandon Religion*, Amherst/MA.
- Aronowitz, Stanley (1998): *From the Ashes of the Old. American Labor and America's Future*, Boston.
- Bageant, Joe (2008): *Deer Hunting with Jesus. Dispatches from America's Class War*, New York.
- (2011): *Rainbow Pie. A Redneck Memoir*, London.
- Bartkowski, John P./Regis, Helen A. (2003): *Charitable Choices. Religion, Race and Poverty in the Post-Welfare Era*. New York-London.
- Beard, Charles A. (1974). *Eine ökonomische Interpretation der amerikanischen Verfassung*, Frankfurt/M.
- Bell, Daniel (1988): *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge/MA.
- Benson, Bruce Ellis/Heltzel, Peter Goodwin (Hg.) (2008): *Evangelicals and Empire. Christian Alternatives to the Political Status Quo*, Grand Rapids.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Eve (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.
- Bouton, Terry (2007): *Taming Democracy. „The People“, the Founders and the Troubled Ending of the American Revolution*, Oxford.
- Bovard, James (2005): *The Bush Betrayal*. New York-Basingstoke.
- Brenner, Robert (2007): *Gesellschaftliche Klassen und politischer Karneval*, Hamburg.
- Bruce, Steve (1992): *The Rise and Fall of the New Christian Right*, Oxford.
- Buchanan, Patrick J. (2004): *Where the Right Went Wrong. How Neoconservatives Subverted the Reagan Revolution and Hijacked the Bush Administration*, New York.
- Cohn-Sherbok, Dan (2006): *The Politics of Apocalypse. The History and Influence of Christian Zionism*, Oxford.
- Connolly, William E. (2008): *Capitalism and Christianity, American Style*, Durham-London.
- Dean, John W. (2007): *Conservatives Without Conscience*, London-New York.
- Douthat, Ross (2012): *Bad Religion. How We Became a Nation of Heretics*, New York.
- /Salam, Reihan (2008): *Grand New Party. How Republicans Can Win the Working Class and Save the American Dream*, New York.
- Durkheim, Emile (1897): *Der Selbstmord*, Frankfurt/M 1983.
- Edwards, Mickey (2008): *Reclaiming Conservatism. How a Great American Political Movement Got Lost – and How It Can Find Its Way Back*, Oxford-New York.
- Foner, Eric (1995): *Free Soil, Free Labor, Free Men. The Ideology of the Republican Party before the Civil War* (Neuaufgabe), Oxford.
- Frank, Thomas (2012): *Pity the Billionaire. The Hard-Times Swindle and the Unlikely Comeback of the Right*, New York.
- Frum, David (1997): The Libertarian Temptation. In: *The Weekly Standard*, 21.4.1997.
- (2007): *Comeback. Conservatism That Can Win Again*, New York.
- Hedges, Chris (2008): *I Don't Believe in Atheists*, New York.
- (2010): *Death of the Liberal Class*, New York.
- Hendershot, Heather (2004): *Shaking the World for Jesus. Media and Conservative Evangelical Culture*, Chicago-London.
- Hofstadter, Richard (1960): *The Age of Reform. From Bryan to F.D.R.*, New York.
- (1967): The Pseudo-Conservative Revolt (1955). In: Ders. *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, New York: 41-65.
- Hogeland, William (2012): *Founding Finance. How Debt, Speculation, Foreclosures, Protests, and Crackdowns Made Us a Nation*, Austin.

- Jackson, Sherry (2013): Megachurches = Mega Business. In: *Upstate Business Journal*, 12.12.2013.
- Jaerisch, Ursula (1975): *Sind Arbeiter autoritär? Zur Methodenkritik politischer Psychologie*, Frankfurt/M.
- Lindsay, D. Michael (2007): *Faith in the Halls of Power. How Evangelicals Joined the American Elite*, Oxford.
- Lipset, Seymour M. (2002): Sources of the Radical Right (1955). In: Bell, Daniel (Hg.): *The Radical Right*, New Brunswick/NJ: 307-371.
- Lutz, Catherine/Fernandez, Anne (2009): *Carjacked. The Culture of the Automobile and Its Effect on Our Lives*, New York-Basingstoke.
- Marx, Karl (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1. Ostberlin 1983: 378-391.
- McGirr, Lisa (2001): *Suburban Warriors. The Origins of the New American Right*, Princeton-Oxford.
- Meyerson, Harold (2004): God and the New Deal. In: *American Prospect*, 21.11.2004.
- Moody, Kim (1997): *Workers in a Lean World. Unions in the International Economy*, London-New York.
- Moreton, Bethany (2009): *To Serve God and Wal-Mart. The Making of Christian Free Enterprise*, Cambridge/MA-London.
- Newman, Stephen L. (1984): *Liberalism at Wit's End. The Libertarian Revolt Against the Modern State*, Ithaca/NY.
- O'Connor, James (1974): *Die Fiskalkrise des Staates*, Frankfurt/M.
- Phillips, Kevin (2006): *American Theocracy. The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, New York.
- Platt, Tony (2004): Wieder eine Sache von Zucht und Mildtätigkeit. Geschichte und Gegenwart der Wohlfahrt in den USA. In: *Sozialismus*, 31(1): 32-40.
- Quadagno, Jill/Rohlinger, Deana (2009): The Religious Factor in U.S. Welfare State Politics. In: van Kersbergen, Kess/Manow, Philip (Hg.): *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*, Cambridge: 236-266.
- Sager, Ryan (2006): *The Elephant in the Room. Evangelicals, Libertarians, and the Battle to Control the Republican Party*, Hoboken/NJ.
- Sandbrook, Dominic (2011): *The Crisis of the 1970s and the Rise of the Populist Right*, New York.
- Schaeffer, Frank (2007): *Crazy for God. How I Grew Up as One of the Elect, Helped Found the Religious Right, and Lived to Take All (or Most of It) Back*, New York.
- (Hrsg.) (1985): *Is Capitalism Christian? Towards a Christian Perspective on Economics*, Westchester/IL.
- Schäfer, Axel R. (2011): *Countercultural Conservatives. American Evangelicalism from the Post-War Revival to the New Christian Right*, Madison/WI.
- Shibley, Mark A. (1996): *Resurgent Evangelicalism in the United States. Mapping Cultural Change since 1970*, Columbia/SC.
- Shields, Jon A. (2009): *The Democratic Virtues of the Christian Right*, Princeton-Oxford.
- Silver, Beverly J. (2003): *Forces of Labor: Workers Movements and Globalization since 1870*, Cambridge.
- Skocpol, Theda/Williamson, Vanessa (2012): *The Tea Party and the Remaking of Republican Conservatism*, Oxford.
- Solty, Ingar (2008): Neoliberalismus und Evangelikalismus in den USA. In: *PROKLA* 38(4): 613-633.
- (2012): Jenseits von Verblendung und Verrat. Zu Thomas Franks Kritik des Tea-Party-Rechtspopulismus. In: *Das Argument*, Nr. 300: 883-896.
- (2013a): *Die USA unter Obama. Charismatische Herrschaft, soziale Bewegungen und imperiale Politik in der globalen Krise*, Hamburg.

- (2013b): The Crisis Interregnum. From the New Right-Wing Populism to the Occupy Movement. In: *Studies in Political Economy* 91: 85-112.
 - (2013c): Hundert Jahre Fordismus. In: *Junge Welt*, 16.8.2013: 10-11.
 - (2014a): Wandelnde Unvernunft. Die Austeritätspolitik der USA lässt klare klassenpolitische Motive erkennen – der Streit um die Schuldenobergrenze nicht. In: *Junge Welt*, 18./19.1.2014: 10-11.
 - (2014b): Rechts und rechter. Richtungskämpfe im republikanischen Neoliberalismus in den USA. In: *Junge Welt*, 24.6.2014: 10-11.
 - (2015): Social Imperialism as Trasformismo. A Political Economy Case Study on the Progressive Era, the Federal Reserve Act and the U.S.'s Entry into World War One, 1890-1917. In: Lakitsch, Maximilian u.a. (Hg.): *Bellicose Entanglements 1914. The Great War as a Global War*, London: 91-122.
- Todd Whitman, Christine (2006): *It's My Party Too. The Battle for the Heart of the GOP and the Future of America*, New York.
- Unger, Frank (2006): Atheismus in Amerika. In: *Das Argument*, Nr. 265: 266-277.
- Viguerie, Richard A. (2006): *Conservatives Betrayed. How George W. Bush and Other Big-Government Republicans Hijacked the Conservative Cause*, Los Angeles.
- Wicker, Christine (2008). *The Fall of the Evangelical Nation. The Surprising Crisis Inside the Church*, New York.
- Wolff, Richard D. (2009): *Capitalism Hits the Fan. The Global Economic Meltdown and What to Do About It*, Ithaca/NY.

DIE

SINNE

SCHÄR- FEN!!!

JETZT

TESTEN:

4 Ausgaben für 10 €

Bestellungen: www.akweb.de



analyse & kritik

Zeitung für linke
Debatte und Praxis