

Kapitel 10

Religion und Religiosität im transatlantischen Vergleich

Die USA gelten als das prominenteste Gegenbeispiel zu den Aussagen der Säkularisierungstheorie. Selbst wer die Säkularisierungstheorie in der Regel verteidigt und sie zur Erklärung der religiösen Veränderungen in den letzten Dezennien in Westeuropa für geeignet hält, steht vor einem Rätsel, wenn er den gesellschaftlichen Stellenwert von Religion und Kirche in den USA erklären will.¹ Die USA sind eines der modernsten Länder der Welt, gekennzeichnet durch ein hohes Wohlstandsniveau, durch Technisierung, Bürokratisierung, Rationalisierung, durch funktionale Differenzierung, Individualisierung und Pluralisierung, und zugleich handelt es sich bei ihnen um eine religiös hochvitale Gesellschaft, in der religiöse Gemeinschaften, religiöse Argumente, Überzeugungen und Verhaltensweisen eine ungleich größere Rolle spielen als in den entwickelten Ländern Westeuropas.

Vertreter der Säkularisierungstheorie behelfen sich zur Lösung dieses Rätsels, indem sie den Ausnahmestatus Amerikas bestreiten, die hohe Religiosität in den USA bagatellisieren und unabgeleitete theoretische Zusatzannahmen einführen, mit deren Hilfe sie die der Säkularisierungstheorie widersprechenden Phänomene und Tendenzen zu erklären versuchen. So relativiert etwa Steve Bruce – der bedeutendste Säkularisierungstheoretiker der Gegenwart – unter dem Titel „Amerika ist keine Ausnahme“ die überdurchschnittliche Religiosität der Amerikaner und erläutert ihre außergewöhnliche Kirchenbindung mit Hilfe von ad hoc angestellten Überlegungen. Die kirchliche Zugehörigkeit und gottesdienstliche Partizipation schwäche sich, so Bruce (2013: 332f.), in den letzten Jahrzehnten in Amerika deutlich ab. Die religiösen Vorstellungen hätten sich bei einem Großteil der Amerikaner entdogmatisiert, psychologisiert und verdiesseitigt (ebd.: 334ff.). Wollte man die religiöse Vitalität der USA erklären, so müsse man die hohe Zahl der Einwanderer aus nicht-industriellen Ländern mit ausgeprägt konservativer religiöser Tradition berücksichtigen, die nicht nur ihre religiöse Identität mitbrächten, son-

¹ So sprechen etwa Norris und Inglehart von einem „puzzle of secularization in the United States and Western Europe“ (NORRIS/INGLEHART 2004: 83). Vor ihnen schrieb bereits Peter L. Berger (1999: 10): „One of the most interesting puzzles in the sociology of religion is why Americans are so much more religious as well as more churchly than Europeans.“

dern in der Ankunftsgesellschaft auch religiöse Gemeinschaften aufbauten, die aufgrund ihrer Solidaritäts- und Integrationsfunktionen die Menschen anzögen (ebd.: 348). Außerdem müsse man die Dezentralisierung der schulischen, medialen und administrativen Strukturen in den USA in Betracht ziehen, die es religiös engagierten Gruppen leicht machten, kognitiv und interaktiv weitgehend geschlossene Milieus mit hoher Prägekraft zu schaffen (ebd.: 349ff.).

Wollen wir die religiöse Situation in den USA und ihre Veränderung mit den westeuropäischen Verhältnissen vergleichen, so müssen wir uns also zunächst einmal einen Überblick über wichtige Ähnlichkeiten und Unterschiede verschaffen. Weicht der religiöse Wandel in den USA tatsächlich so stark wie oft behauptet von dem in Westeuropa ab? (1) Für den Zusammenhang zwischen Religion und Moderne zentral ist dann aber vor allem die Frage nach den erklärenden Faktoren des religiösen Wandels in den USA. Spielen dabei Prozesse der Modernisierung eine Rolle und wenn ja, welche? Gibt es weitere wichtige kausale Mechanismen, die in der Lage sind, einen Beitrag zur Erklärung des religiösen Wandels zu liefern? (2) Lassen sich aus dem Vergleich zwischen den USA und Europa verallgemeinerbare Schlussfolgerungen ziehen, die in der Lage sind, die Säkularisierungstheorie zu modifizieren und zu ergänzen? (3)

1. Empirische Befunde zum religiösen Wandel in den USA im Vergleich zu Westeuropa: Deskription

Ziehen wir die oben vorgeschlagenen drei Dimensionen zur Erfassung von Religiosität und Kirchlichkeit heran – die Zugehörigkeits-, die Praxis- und die Überzeugungsdimension –,² dann sticht zunächst einmal der große Unterschied zwischen den USA und Westeuropa ins Auge (vgl. Tabelle 1). Außer in der Kirchenmitgliedschaft weisen die USA in allen religiösen Dimensionen ein deutlich höheres Niveau auf als die westeuropäischen Länder. Schon allein die Tatsache, dass es zwar nicht bei der Konfessionszugehörigkeit, wohl aber bei der individuellen Partizipation am kirchlichen Leben sowie bei allen Glaubensfragen starke Unterschiede zwischen den USA und Westeuropa gibt, kann als Hinweis auf die Spezifik der amerikanischen Frömmigkeit gelesen werden. Offenbar ist diese weniger institutionell vermittelt und stärker individuell verantwortet als in Westeuropa, wo man vielfach an der Mit-

² Zum hier verwendeten Religionsbegriff und seiner empirischen Operationalisierung vgl. oben Kap. 8.2. Dort sind in Tabelle 1 (vgl. S. 229) auch denkbare Indikatoren zur Messung von Religiosität angegeben. Vgl. auch POLLACK/ROSTA (2015: 48ff., bes. 67f.). In Tabelle 1 sind die drei Religiositätsdimensionen durch einen Indikator zur Zentralitätsdimension („Bedeutung von Gott“) ergänzt. Vgl. HUBER (2003).

gliedschaft in der Kirche festhält, selbst wenn man am religiösen Leben kaum noch teilnimmt und einem der Glaube nicht mehr viel bedeutet.

Tabelle 1: Glaube und Kirchenzugehörigkeit in Westeuropa und in den USA 2006–2008 (in %)*

Land	Kirchenmitgliedschaft	Wöchentlicher Kirchengang	Glaube an Gott	Bedeutung von Gott (8–10)	Glaube an die Hölle	Glaube an den Himmel	Glaube an Reinarnation	Glaube an das Nirwana
USA	75,3	26,3	92,0	69,2	70,8	82,5	30,8	20,2
Westeuropäischer Durchschnitt**	78,8	18,9	71,6	40,7	32,7	45,5	24,8	12,9
Irland	85,5	39,7	85,0	46,2	48,9	77,4	25,7	16,9
Italien	80,2	32,9	84,3	55,3	51,4	57,8	26,0	18,0
Dänemark	87,6	2,6	58,5	14,1	10,4	26,0	16,8	4,8
Westdeutschland	83,6	9,9	66,8	30,9	25,1	37,2	23,4	8,2
Großbritannien	55,0	12,4	57,7	24,7	27,6	41,4	24,2	9,8
Frankreich	49,1	6,2	49,8	19,8	15,6	25,3	20,1	9,3
Spanien	74,3	17,2	72,5	33,9	28,6	42,0	20,2	10,4

Quelle: European Values Study 2008; World Value Survey 2005–2008; Religious Landscape Survey 2007; ISSP 2008, *sicherer oder wahrscheinlicher Glaube; ** Einbezogen sind in den Spalten 2–5 (EVS) 24 westeuropäische Länder, in den Spalten 6–9 (ISSP) 19 westeuropäische Länder.

Greifen wir aus den in Tabelle 1 abgebildeten Religiositätsvariablen den Gottesglauben heraus, um die Differenz zwischen den USA und Westeuropa zu veranschaulichen. In kaum einem europäischen Land wird der Glaube an Gott von so vielen Menschen geteilt wie in den USA. Selbst in mehrheitlich katholischen Ländern wie Italien oder Irland ist der Gottesglaube nicht so hoch wie in den USA (vgl. Tabelle 1). Gefragt danach, ob sie an Gott oder eine höhere Kraft glauben, antworteten 2008 92% der Amerikaner mit „Ja“, in Westeuropa aber durchschnittlich nur 72 %.

Aufgrund der in Tabelle 1 sichtbar werdenden Unterschiede im Religiositätsniveau zwischen Europa und den USA verschärft sich die Frage nach ihren Gründen. Bevor wir dieser Frage nachgehen, wollen wir die religiöse Landschaft in den USA und ihre Veränderungen in den letzten Jahrzehnten jedoch zunächst einmal genauer betrachten, um die zu beantwortenden explanatorischen Fragen präziser stellen zu können. Wir tun das anhand der drei unterschiedenen Religiositätsdimensionen.

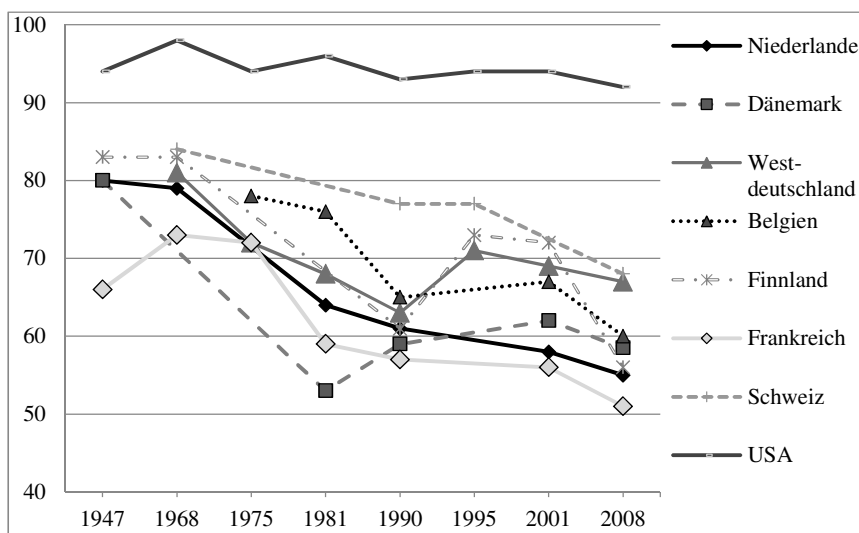
1.1. Die Überzeugungsdimension

Die Betrachtung des Wandels des Gottesglaubens über die letzten sechs Jahrzehnte lässt die Differenz zwischen den USA und Westeuropa ein weiteres

Mal hervortreten. In den USA hat sich der Anteil derer, die an Gott oder eine höhere Kraft glauben, seit 1947 nur leicht abgeschwächt (vgl. Abbildung 1). 1968 waren es 98 % (Abbildung 1) und in den fünfziger Jahren sogar 99 % der Amerikaner, die sagten, sie glaubten an Gott (Smith 2009: 3). 2008 lag der Anteil noch immer bei über 90 %.

Ganz anders in Westeuropa. Dort ist in den vergangenen Jahrzehnten der Glaube an Gott stark zurückgegangen. Besonders dramatische Einbrüche fallen dabei in die 1960er bis 1980er Jahre. Danach beruhigt sich der Rückgang etwas – sehr gut zu erkennen etwa an den Zahlen in den Niederlanden (Abbildung 1).

Abbildung 1: Entwicklung des Glaubens an Gott in ausgewählten westeuropäischen Ländern und den USA (in %)

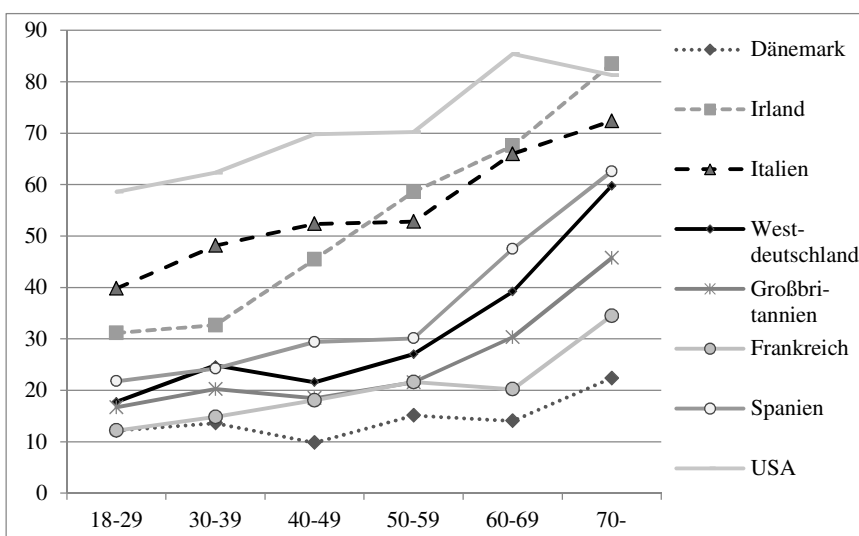


Quelle: Norris/Inglehart (2004: 90); EVS (2008); ISSP (2008); Religious Landscape Survey (2007).

Gleichwohl bildet sich in Abbildung 1 auch eine schwache Erosionstendenz des amerikanischen Gottesglaubens ab. Nimmt man die neusten Zahlen des Pew Research Centers (2015b: 4) hinzu, so ist der Anteil der Gottesgläubigen innerhalb von sechs Jahrzehnten um zehn Prozentpunkte gesunken: von 99 % in den 1950er Jahren auf 89 % im Jahr 2014. Die Abwärtstendenz vollzieht sich zwar deutlich langsamer als in Europa, aber es kann als sicher gelten, dass sie sich fortsetzen wird, denn die Altersdifferenzen in der Einschätzung der Bedeutung des Gottesglaubens sind in den USA beträchtlich. Von den über 60-Jährigen messen derzeit mehr als 80 % Gott eine sehr hohe Bedeu-

tung bei, unter den 18- bis 29-Jährigen sind es nicht einmal 60 % (vgl. Abbildung 2). In Westeuropa sind die Altersdifferenzen freilich größer. In Italien machen sie mehr als 30 Prozentpunkte aus, in Deutschland mehr als 40 und in Irland sogar mehr als 50 Prozentpunkte.

Abbildung 2: Alter und Bedeutung von Gott (8–10, in %)



Frage: Wie wichtig ist Gott in Ihrem Leben?

Quelle: EVS (2008); WVS (2005–2009).

Trotz der absehbaren rückläufigen Entwicklungstendenzen muss man den Glauben an Gott in den USA als exzeptionell hoch einschätzen. Er ist in den USA fast so selbstverständlich wie der Stolz auf die eigene Nation oder der Glaube an die Menschenrechte. Wer den Glauben an Gott leugnet, begibt sich in Amerika außerhalb des common sense.³

Unterschieden sind die USA und Westeuropa nicht nur hinsichtlich der Verbreitung des Gottesglaubens, sondern auch bezüglich des Bildes, das die Menschen von Gott haben. In vielen Ländern Westeuropas sind es inzwischen mehr Menschen, die sich Gott als eine höhere Kraft, als Geist oder Lebensenergie vorstellen denn als ein personales Wesen (vgl. Tabelle 2). In den

³ PENNY EDGELL u. a. (2006) haben herausgefunden, dass die Amerikaner die Atheisten als diejenige Gruppe ansehen, die mit ihren Werten weniger übereinstimmen als jede andere große soziale Gruppe, einschließlich der Homosexuellen und der Muslime. Drei Fünftel der Amerikaner sehen den Atheismus als eine Bedrohung in der Welt an – so viele wie in keinem Land in Europa (PICKEL 2013: 31), wo der Anteil derer, die das so sehen, nirgendwo mehr als ein Drittel ausmacht.

USA hingegen liegt der Anteil der Menschen mit einem personalen Gottesbild fünfmal so hoch wie der Anteil von Menschen mit einem unpersönlichen Gottesbild. In den letzten Jahrzehnten hat sich die Akzeptanz persönlicher Gottesvorstellungen in den Ländern Westeuropas ständig verringert, in den USA hingegen erhöht (vgl. Tabelle 2).

Tabelle 2: Veränderungen des Gottesbildes in Westeuropa und den USA in den letzten Dekaden (Glaube an einen persönlichen Gott oder an einen Geist oder eine Lebenskraft in %)

Länder	Persönlicher Gott					Geist oder Lebenskraft				
	1981	1990	1999	2008	Veränderung	1981	1990	1999	2008	Veränderung
Belgien	39,0	29,0	27,7	21,6	-17,4	23,9	20,4	35,8	37,4	13,6
Dänemark	23,9	19,4	23,6	21,3	-2,6	23,7	32,5	36,1	34,2	10,6
Frankreich	26,2	20,3	20,8	17,6	-8,6	26,0	31,9	30,5	33,5	7,5
Irland	73,2	66,8	64,2	53,4	-19,8	15,5	24,0	23,9	23,8	8,3
Niederlande	34,2	27,8	23,5	23,9	-10,4	29,1	41,0	48,9	43,2	14,1
Norwegen	38,5	29,1		22,9	-15,6	32,4	35,4		40,1	7,6
Spanien	54,5	50,0	46,3	43,5	-11,0	23,2	26,9	26,7	25,6	2,5
Großbritannien	30,4	32,4	28,4	25,0	-5,4	38,5	40,8	36,7	38,1	-0,3
USA	65,7	67,7	80,7	*	15,0	24,8	22,8	15,2	*	-9,6

* 2008: Frage in den USA nicht gestellt.

Quelle: EVS (1991–2008); WVS (1990); Politics of Character Survey (2000).

Darüber hinaus bekennen sich deutlich mehr Amerikaner als Europäer zum Glauben an Himmel und Hölle. In den USA sind es etwa 80%, die an den Himmel, und etwa 70%, die an die Hölle glauben, in Westeuropa nur 45% bzw. 33% (vgl. oben Tabelle 1). Auch wenn sich die Mehrheit der Europäer vom Glauben an Gott oder ein höheres Wesen nicht abwendet, stellt die Transzendenz für viele von ihnen doch nicht sehr viel mehr dar als eine vage Unbestimmtheit, die uncodiert bleibt und der man keinen kommunizierbaren Inhalt abzugewinnen vermag. Für die Amerikaner dagegen ist die Transzendenz besetzt, und zwar personal und dualistisch.⁴ Der Gott, an den sie glauben, bleibt nicht passiv im Hintergrund und ohne Auswirkungen auf ihr Leben. Nein, er kümmert sich um jeden Einzelnen persönlich. Das sagen etwa

⁴ Man könnte darüber nachdenken, ob zwischen der personalen Qualifizierung der Transzendenz und ihrem dualistischen Charakter ein Zusammenhang besteht. Wenn man bedenkt, dass sich Informationen über ein x nur gewinnen lassen, wenn das x bestimmt, also von anderem abgegrenzt ist, dann läge ein solcher Zusammenhang nahe.

70% der Amerikaner und damit mehr als in so hochreligiösen Ländern wie Irland, Polen oder Italien und mehr als doppelt so viele wie in Westdeutschland oder Dänemark (Pollack/Rosta 2015: 352). Der Glaube an Gott besitzt in den USA eine stärkere existentielle Dringlichkeit als in den meisten Ländern Westeuropas. Etwa 70% der Amerikaner schreiben Gott eine hohe Bedeutung für ihr Leben zu, in Westeuropa sind es nur ungefähr zwei Fünftel, die das tun (vgl. Tabelle 1).

Der hohe Stellenwert des Gottesglaubens im Leben der Amerikaner impliziert nicht unbedingt, dass diese allein ihre eigene Religion für wahr halten. Im Gegenteil, es gibt in den USA eine beachtliche Offenheit für Religionen aller Art. Der Aussage, dass jeder Religion ein Wahrheitskern zukomme, wird von mehr als drei Fünfteln der Amerikaner zugestimmt (Religionsmonitor 2007), der Aussage, dass in jeder Religion etwas Wahres sei, sogar von vier Fünfteln (Religionsmonitor 2012; vgl. auch Putnam/Campbell 2010: 541, 549). Etwa 80% der Amerikaner meinen, man sollte offen sein für alle Religionen (Religionsmonitor 2012). Überzeugt, dass in religiösen Fragen die eigene Religion Recht habe, die anderen aber eher Unrecht, sind nur etwa ein Drittel (Religionsmonitor 2007; 2012). 1924 meinten in Indiana befragte High School Studierende zu 91%, dass das Christentum die einzig wahre Religion sei. 1977 stimmten unter den Studierenden in Indiana nur noch 44% dieser Aussage zu (Caplow u. a. 1983). Inzwischen ist die Überzeugung der eigenen Rechtgläubigkeit in den USA noch einmal deutlich zurückgegangen.

Allerdings ist die religiöse Toleranz in den USA – das zeigen Analysen des Religionsmonitors von 2007 und 2012 – nicht so ausgeprägt wie in den meisten westeuropäischen Ländern. Auf die Frage, ob vor allem die eigene Religion Recht habe, die anderen aber eher falsch seien, antworten in Westeuropa deutlich weniger zustimmend. Während es in den USA etwa ein Drittel ist, das so antwortet, macht der Anteil der so Antwortenden in Westeuropa in der Regel nur zwischen 10 und 20% aus (vgl. Tabelle 3; vgl. auch Pickel 2013: 35). Noch gravierender sind die Unterschiede hinsichtlich der Frage, ob primär die Angehörigen der eigenen Religion gerettet würden. Einem Anteil von 50%, die auf diese Frage in den USA positiv antworten, steht ein Anteil zwischen 10 und 25% in Westeuropa gegenüber (vgl. Tabelle 3). Formuliert man die Frage schärfer und fragt, ob nur die Mitglieder der eigenen Religionsgemeinschaft Heil erlangen, dann verschwinden die Differenzen zwischen den USA und Westeuropa allerdings, und dann sind es auch in den USA weniger als 20%, die diese Frage bejahen. Offenbar vertreten die meisten Amerikaner keinen strikten Exklusivismus, sondern einen Inklusivismus, der die eigene Religion zwar als anderen überlegen betrachtet, aber die Heilsbedeutung anderer Religionen auch nicht ausschließt.⁵

⁵ Zur Unterscheidung von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus vgl. SCHMIDT-LEUKEL (2005).

Tabelle 3: Religiöser Dogmatismus (in %)

Länder	Meine Religion hat Recht	Insbesondere meine Religion ist korrekt	Primär Angehörige meiner Religion werden gerettet	Nur die Mitglieder meiner Religion erlangen Heil
USA	33,5	32,2	50,3	15,6
Westdeutschland		14,6		5,9
Österreich	22,2		23,9	
Schweiz	12,3	13,8	12,1	20,0
Schweden		17,4		11,4
Italien	21,5		8,9	
Frankreich	9,5	20,0	8,7	8,0
Spanien	18,7	29,7	22,9	9,2
Großbritannien	14,5	20,8	23,1	8,8

Fragen: "I am convinced that in questions of religion, my own religion is right while other religions tend to be wrong" (2007), "I am convinced that in religious matters especially my own religion is correct and other religions are more likely to be wrong" (2012), "I am convinced that primarily members of my own religion will be saved" (2007), "I am convinced that only the members of my own religion attain salvation" (2012).

Quelle: Religionsmonitor (2007; 2012).

1.2. Die Praxisdimension

Ein Blick auf die Entwicklung der Kirchgangshäufigkeit in den USA in den letzten 30 Jahren ergibt ein eindeutiges Bild. Waren es 1972 noch 35% der Amerikaner, die nach eigenen Angaben jeden Sonntag den Gottesdienst besuchten, so ist der Anteil der wöchentlichen Kirchgänger inzwischen auf etwa ein Viertel gefallen (vgl. Tabelle 4). Insbesondere in den 1990er Jahren stieg der Anteil derer, die den Gottesdienst nie besuchen, deutlich an. Ein beachtlicher Rückgang des Kirchenbesuchs erfolgte allerdings bereits in den 1960er Jahre. 1958 erklärten noch 49% der Amerikaner, am vergangenen Wochenende in die Kirche gegangen zu sein, 1971 nur noch 40% (Flowers 1984: 39).⁶ Dabei ist der Rückgang der Kirchgangshäufigkeit in starkem Maße auf

⁶ Der Abfall der Gottesdienstbesucherrate in den USA reicht allerdings in keiner Weise an die Einbrüche im Kirchgangsverhalten in den westeuropäischen Ländern heran. Zum Vergleich: Nach den Angaben von CLARK (1996: 371) hat sich der wöchentliche Kirchgang in Italien in demselben Zeitraum, von 1956 bis 1972, nicht um ein Fünftel, sondern um die Hälfte reduziert. Betrug er 1956 noch 69%, so waren es 1972 nur noch 35%, die jede Woche zur Messe gingen. Dieser Rückgang in der Beteiligung am kirchlichen Leben wird von anderen Autoren bestätigt. AQUAVIVA (1979: 82) spricht, um die Periode zwischen den 1950er und 1970er Jahren zu kennzeichnen, von einem Verfall des Sinnes für das Heilige. Für Westdeutschland vgl. oben Kapitel 8, Tabellen 4 und 5. Besonders drama-

das veränderte Kirchgangsverhalten der Katholiken zurückzuführen. Nach den bekanntermaßen optimistischen Angaben von Gallup ging der Anteil der Gottesdienstbesucher unter den Katholiken von 74% im Jahre 1958 auf 51% im Jahre 1982 zurück (Roof/McKinney 1985: 29). Fischer und Hout (2006: 207) gehen davon aus, dass er sich inzwischen dem Niveau der mainline Protestanten angenähert hat. Die häufig zu hörende Behauptung, dass der wöchentliche Kirchgang in den USA seit Jahrzehnten ungebrochen bei etwa 40% liegt, ist also falsch. „The true attendance rate is closer to 25 percent than to 40 percent“, sagt Mark Chaves (2011: 45), der sich in vielen Studien detailliert mit der Kirchgangshäufigkeit in den USA beschäftigt hat. Im Vergleich zum westeuropäischen Durchschnitt ist die Kirchgangsrate in den USA freilich noch immer hoch (vgl. oben Tabelle 1).

Tabelle 4: Kirchgangshäufigkeit in den USA 1972–2008 (in %)

	Wöchentlich	Monatlich	Seltener	Nie
1972	35,3	21,8	33,6	9,3
1977	30,3	21,9	34,6	13,3
1982	28,8	19,7	37,4	14,0
1987	28,7	23,2	36,1	12,0
1993	29,8	21,9	32,2	16,1
1998	26,6	22,4	32,1	18,9
2002	24,8	23,1	33,8	18,3
2008	25,5	21,2	31,5	21,8
2012	26,2	19,6	28,8	25,3

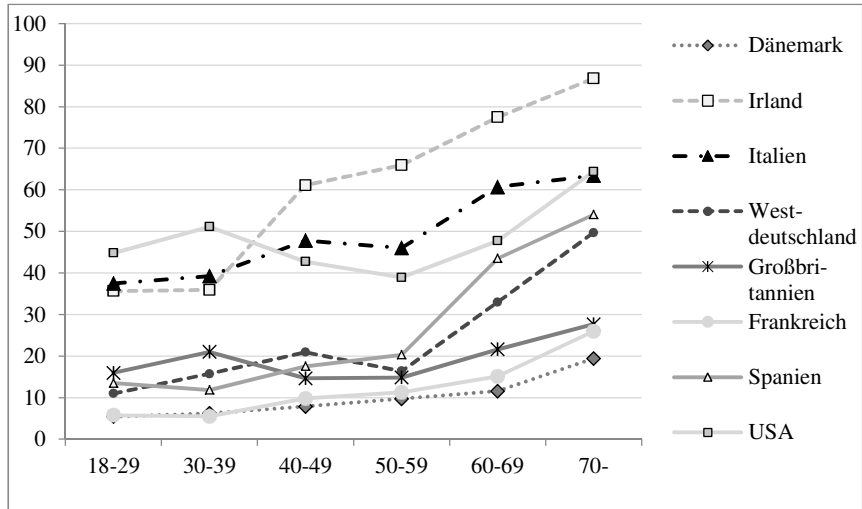
Quelle: GSS (1972–2012).

Wie ein Blick auf die Altersverteilung des Gottesdienstbesuchs verrät, ist davon auszugehen, dass der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher in den USA weiter fallen wird, denn die Jüngeren nehmen deutlich weniger am Gottesdienst teil als die Älteren (vgl. Abbildung 3). Interessant ist dabei, dass der Zusammenhang zwischen Kirchgangshäufigkeit und Alter in den USA nicht linear verläuft.⁷

tisch vollzog sich der Rückgang des Gottesdienstbesuches bei den Katholiken in den Niederlanden. In den frühen 1960er Jahren waren die Niederlande das Land mit der höchsten Kirchgangsrate in Europa (ROODEN 1997: 131). 1960 lag der Anteil der regelmäßigen Kirchgänger unter den Katholiken bei 87% (SENGERS 2010: 442). 20 Jahre später besuchten nur noch 25% der Katholiken jede Woche den Gottesdienst. Bei den holländischen Reformierten vollzog sich der Rückgang nicht ganz so dramatisch.

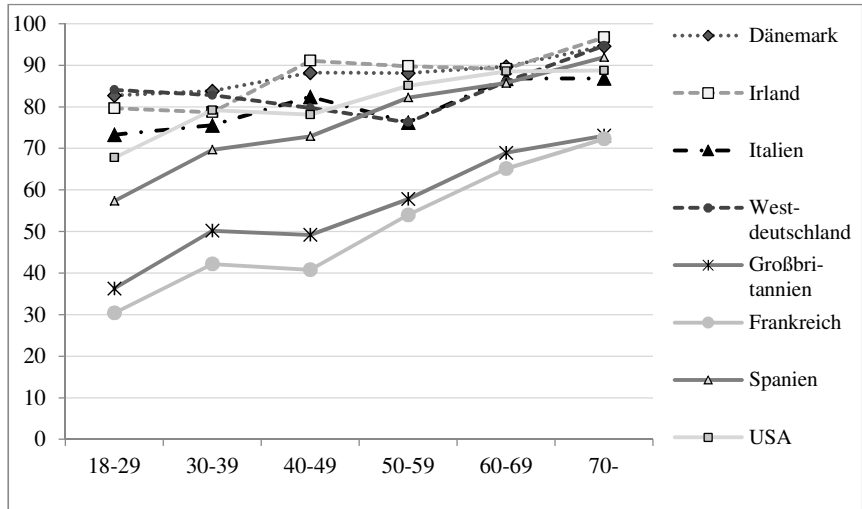
⁷ Das hängt wohl damit zusammen, dass Personen mit Kindern im Haushalt eine deutlich höhere Wahrscheinlichkeit aufweisen, am kirchlichen Leben teilzunehmen, als Personen ohne Kinder (vgl. POLLACK/ROSTA 2015: 363–365). Zum Zusammenhang zwischen Familienstruktur und Kirchgang in Westdeutschland vgl. oben Kapitel 8, Abschnitt 3.1.

Abbildung 3: Kirchgangshäufigkeit (mindestens monatlich) nach Alter (in %)



Quelle: EVS (2008); WVS (2005–2009).

Abbildung 4: Kirchenmitgliedschaft nach Alter in ausgewählten Ländern Westeuropas und den USA 2008 (in %)



Quelle: EVS (2008); WVS (2005–2009).

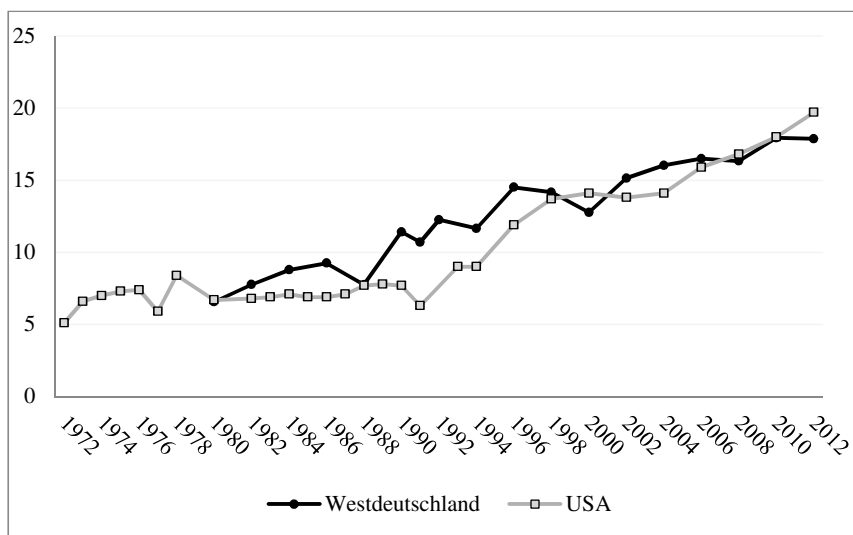
1.3. Die Zugehörigkeitsdimension

Die geringsten Unterschiede zwischen den USA und Westeuropa bestehen, wie bereits herausgestellt, in der Religions- und Konfessionszugehörigkeit (Tabelle 1). Sowohl in Westeuropa als auch in den USA zählen sich etwa drei Viertel der Bevölkerung zu einer Kirche oder Kongregation. Nimmt man eine Differenzierung der Kirchenmitgliedschaft nach Alter vor, sind die Unterschiede zwischen den Ländern diesseits und jenseits des Atlantiks gleichfalls nicht gravierend. In beiden Fällen gehören Ältere deutlich häufiger der Kirche an als Jüngere. In den USA sind nur etwa 60% der 18- bis 29-Jährigen Mitglied einer Kirche, von den über 50-Jährigen sind es zwischen 80 und 90%. Das aber heißt, dass für die Vereinigten Staaten gilt, was auch für die europäischen Länder zu konstatieren ist: dass der Anteil der Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung zukünftig sinken wird.

Schon heute sagen etwa 23% der Amerikaner, dass sie keine Religion präferieren würden (Pew Research Center 2015b: 3). 1957 lag der Anteil derer, die sagten, sie hätten keine religiöse Präferenz, bei 3%. Anfang der neunziger Jahre waren es noch immer nur etwa 6%, die auf die Frage nach ihrer religiösen Präferenz „no religion“ angaben. Der Anteil der so genannten „Nones“ ist also vor allem seit den neunziger Jahren gestiegen.

Das macht auch die von Michael Terwey erstellte Abbildung 5 deutlich, die den Anstieg derjenigen, die in den USA angeben, sie besäßen keine religiöse Präferenz, mit der Zunahme der Konfessionslosen in Westdeutschland seit den 1970er/1980er Jahren vergleicht. Auffällig ist der völlig parallele Verlauf in der Entwicklung des Anteils der religiös Ungebundenen in den beiden Gesellschaften, auch wenn diese in ihrer religiösen Prägung kaum miteinander vergleichbar sind. In beiden Ländern fällt der Anstieg dieses Anteils vor allem in die neunziger Jahre.

Abbildung 5: Konfessionslosigkeit in den USA und in Westdeutschland (in %)



Quelle: In Anlehnung an Terwey (2013: IV), auf der Grundlage von GSS (1972–2012); Allbus (1980–2012); eigene Berechnungen.

Der Anteil der Protestanten an der Gesamtbevölkerung ist in den USA im Laufe der letzten 40 Jahre zurückgegangen. Lag er in den siebziger Jahren noch bei über 60%, so ist er inzwischen auf etwa 47% gesunken (Pew Research Center 2015a: 4). Noch immer bildet der Protestantismus die größte religiöse Tradition in den USA. Seine überragende, kulturell dominante Stellung aber hat er eingebüßt. Im 19. Jahrhundert stellte er zweifellos die religiöse Leitkultur in den USA dar, an die sich alle anderen weltanschaulichen und religiösen Gruppierungen anzupassen hatten. Noch 1960 machte der Anteil der Protestanten an der Gesamtbevölkerung etwa 70% aus (Greeley 1989b: 25). Diese beherrschende Position hat der amerikanische Protestantismus inzwischen verloren.

Zurückzuführen ist der Rückgang der sozialen Bedeutung des Protestantismus vor allem auf die Verluste der so genannten mainline churches, zu denen man die Presbyterianer, Episkopalen, die Kongregationalisten, die moderaten Lutheraner sowie Methodisten wie die Angehörigen der United Methodist Church zählen kann. In den 1970er Jahren machten die mainline churches noch knapp 30% der Gesamtbevölkerung aus. Inzwischen hat sich ihr Anteil jedoch halbiert. Die Evangelikalen dagegen – die Southern Baptists, die Mennoniten, die Pfingstler, die Nondenominationalen – konnten

ihren Anteil an der Gesamtbevölkerung halten (Chaves 2011: 86; Noll 1992: 464). Sie haben seit Mitte der achtziger Jahre zwar nicht an Bedeutung gewonnen, wie oft angenommen wird, aber sind auch nicht geschrumpft. Ihr Bedeutungszuwachs vollzog sich vor allem in den 1970er Jahren. Seitdem bleibt ihr Mitgliederbestand in etwa konstant. Dabei hat sich in den letzten Jahren die Zahl der Übertritte von den mainline churches zu den evangelical churches durchaus nicht erhöht, wohl aber gibt es heute weniger Übertritte der Evangelikalen zu den mainline churches als früher (Chaves 2011: 88). Mehr und mehr Evangelikale bleiben in ihren Kirchen und treten, auch wenn sie sozial aufsteigen, nicht mehr so häufig wie früher liberalen Kirchen bei. Offenbar haben die evangelikalen Kirchen an sozialer Reputation gewonnen, so dass Aufwärtsmobilität weniger als früher mit einem Wechsel zu den liberalen Kirchen einhergeht.

Die katholische Kirche wies über die letzten Jahrzehnte eine erstaunliche Stabilität auf. Bis vor etwa 10 Jahren war ungefähr jeder vierte Amerikaner Katholik. Seit den 1970er Jahren hatte sich dieser Anteil kaum verändert. Inzwischen ist der Anteil der Katholiken jedoch auf nur etwas mehr als ein Fünftel gesunken (Pew Research Center 2015a: 4).

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Anteil derjenigen, die keiner christlichen Denomination, wohl aber einer anderen Religion angehören. Ihr Anteil ist in den letzten Jahrzehnten zwar leicht angestiegen, überschreitet aber – lässt man einmal das Judentum beiseite, zu dem sich 1,9% der Amerikaner bekennen – noch immer nicht die 4-Prozentmarke (Pew Research Center 2015a: 4). Dem Islam gehören heute etwa 0,9% der amerikanischen Bevölkerung an, dem Buddhismus 0,7%, dem Hinduismus 0,7% (Pew Research Center 2015a: 4). Dieser niedrige Anteil von Angehörigen nichtchristlicher Religionen überrascht, da mit den USA das Bild einer hochpluralen religiösen Landschaft voller Wettbewerb und Dynamik verbunden ist (Stark/Finke 2000; Eck 2001). Bedenkt man, dass in den meisten hochentwickelten westeuropäischen Ländern allein der Anteil an Muslimen 5% und mehr ausmacht (Pew Forum 2011: 161f.: Belgien 6,0%, Deutschland 5,0%, Frankreich 7,5%, Großbritannien 4,6%, Niederlande 5,5%, Schweden 4,9%), dann erhält das geläufige Bild von der durch Lethargie und Konventionalität gekennzeichneten religiösen Monopolsituation in Europa und der diversen und vitalen religiösen Lage in den USA erste Risse. Der religiöse Pluralismus der USA ist vor allem ein Phänomen innerhalb des Protestantismus. Tatsächlich weist die konfessionelle Verteilung in den Vereinigten Staaten eine ähnliche Struktur auf wie etwa in Westdeutschland und anderen westeuropäischen Ländern: Etwas weniger als drei Viertel sind christlich, etwas mehr als ein Fünftel konfessionslos, und nur etwas mehr als 5% werden durch Mitglieder nichtchristlicher Religionsgemeinschaften gestellt. Der Pluralismus-Index – eine Kennzahl zur Messung des Grades religiöser Pluralität – ist in den USA, sofern man die Protestanten als eine religiöse Gruppe fasst, sogar etwas nied-

riger als in den gemischt konfessionellen Ländern Westeuropas. In der Schweiz liegt er bei 0,71, in Westdeutschland bei 0,70, in Großbritannien bei 0,71, in den USA aber bei 0,67 (ISSP 2008). Unterteilt man die Protestanten in unterschiedliche Gruppen, fällt er nach den Daten des WVS in den USA zwar größer aus als in den herangezogenen europäischen Ländern (USA = 0,85, Schweiz = 0,73, Westdeutschland = 0,68, Großbritannien = 0,73), allerdings nicht gravierend.

Nach der deskriptiven Behandlung der unterschiedlichen Religiositätsindizes im Vergleich zwischen den USA und Westeuropa wollen wir nun zum explanatorischen Teil unserer Analyse übergehen. Zu erklären ist einmal das deutlich höhere Religiositätsniveau in den USA, wie es sich beim Gottesglauben, der Wichtigkeit des Glaubens an Gott sowie der Beteiligung am kirchlichen Leben gezeigt hat. Dann bedarf aber auch der langsame Rückgang des Kirchgangs in den USA, die leichte Abschwächung des Gottesglaubens und der seit den 1990er Jahren sich beschleunigende Anstieg des Anteils der Amerikaner, die sich keiner Religion zugehörig fühlen, der Erklärung. Drittens müssen wir Überlegungen zu dem anders gearteten Charakter der Religiosität in Amerika anstellen. Wie lässt sich die stärkere dogmatische Verfestigung religiöser Überzeugungen in den USA verstehen, die konkretere Fassung der Transzendenz- und Gottesvorstellungen, die verbreitete Behauptung eines Direktkontaktes zu Gott? Schließlich muss auch die Frage gestellt werden, warum die Rückgänge in den religiös-kirchlichen Bindungen in den Staaten Westeuropas – gemessen etwa an der Kirchenaustrittsrate, der Kirchgangshäufigkeit oder auch am Gottesglauben (vgl. oben Kap. 6) – in den 1960er Jahren einsetzten, während sie in den USA offenbar erst in den 1990er Jahren größere Ausmaße annahmen, wie etwa am Anstieg der konfessionell Ungebundenen deutlich wurde.⁸

2. Explanation

1. Ein erster Faktor, der zur Erklärung der Unterschiede in der alltagsweltlichen und individuellen Relevanz von Religion und Kirche zwischen den USA und Westeuropa beitragen kann, besteht im unterschiedlichen Grad der Einbettung von Religion und Kirche in andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens. Ob es sich um die Alten- und Krankenpflege, die Politik, die Schule, den Sport, um Unterhaltungsmusik, Kunst oder Gelderwerb handelt, jeweils

⁸ Rückgänge, etwa was die Beteiligung am Gottesdienst angeht, lassen sich für die 1960er Jahre auch in den USA nachweisen. In Westeuropa jedoch brechen die Beteiligungszahlen in den 1960er Jahren regelrecht ein und erholen sich seitdem nicht mehr. In den USA schwächen sich die kirchlichen Bindungen bis in die 1990er Jahre dagegen nur moderat ab und der dramatische Entkirchlungsschub setzt erst in der 1990er Jahren ein.

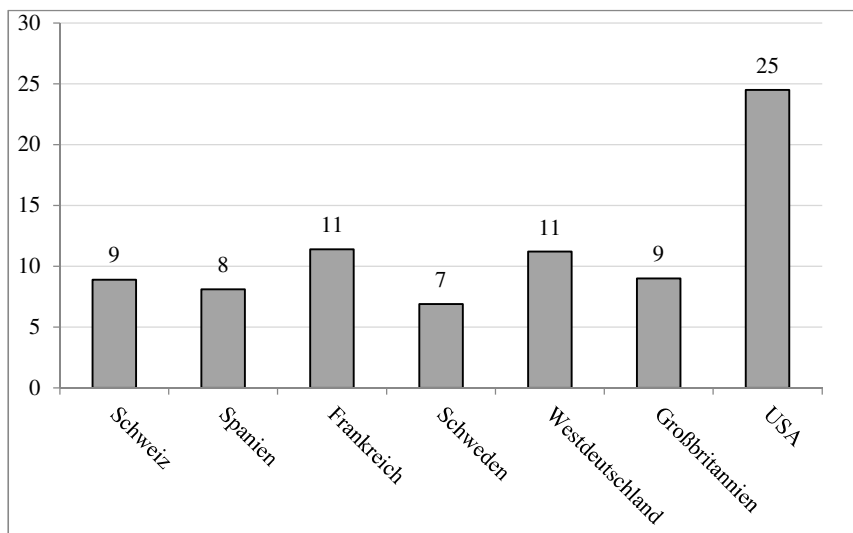
besitzen religiöse Symbole und Diskurse in den USA eine deutlich höhere öffentliche Präsenz als in Europa.

So ist trotz der teilweise strikter durchgeführten rechtlich-institutionellen Trennung von Staat und Kirche der Zusammenhang zwischen Religion und Politik in den USA enger als in den meisten Ländern Westeuropas. Der Kongress beginnt seine Sitzungen mit einem Gebet, der Präsident spricht seinen Amtseid auf die Bibel, in seinen Reden beruft er sich auf die göttliche Bestimmung Amerikas. Dass die USA eine göttliche Mission in der Welt haben, dass sie das Licht unter den Nationen seien, die strahlende „city upon a hill“, um mit den Worten des Puritaners John Winthrop zu sprechen, ausersehen dazu, Demokratie und Freiheit der unerleuchteten Welt zu bringen – das ist die Botschaft vieler politischer Reden in den USA (Torpey 2010). In den zivilreligiösen Ritualen zelebriert die politische Elite die auserwählte Position Amerikas in der Welt und stellt eine direkte Beziehung zwischen den Vereinigten Staaten und dem Willen Gottes her. Zwischen Amerika und Gott bestehe ein Bund, der das amerikanische Volk zum Gehorsam gegenüber Gott verpflichte, es aber auch mit der Verheißung ausstatte, dass Gott es segne, wenn es seinem Willen folge. Auch wenn sich der Bundgedanke seit dem 18. Jahrhundert, als er den Geist der Puritaner Neuenglands erfüllte (Noll 2002: 39), abgeschwächt hat, sind Elemente dieses zivilreligiösen Glaubens noch immer lebendig. Wenn ein so enger Zusammenhang zwischen religiöser Heilsgeschichte und politischer Profangeschichte hergestellt wird, befeuert das den religiösen Eifer.

In den USA denken, prozentual gesehen, mehr als doppelt so viele wie in Westeuropa, dass nur Politiker, die an Gott glauben, für ein öffentliches Amt geeignet sind. In den USA liegt der Anteil derer, die dieser Aussage voll oder überwiegend zustimmen, bei etwa 25%, in Spanien, Schweden, der Schweiz und Großbritannien dagegen bei unter 10% und in Frankreich und Westdeutschland bei etwas mehr als 10% (vgl. Abbildung 6). Stellt man die Frage in den USA den Mitgliedern evangelikaler und charismatischer Gemeinschaften, erhöht sich der Anteil der zustimmenden Antworten auf 40% (Religionsmonitor 2012).

Zugleich korreliert die Befürwortung der Gläubigkeit von Politikern als Bedingung für die Übernahme eines öffentlichen Amtes mit der Intensität der Religiosität (Selbsteinschätzung als religiös). In der Schweiz liegt der Korrelationskoeffizient bei 0,214, in Spanien bei 0,288, in Frankreich bei 0,217, in Schweden bei 0,125 (Religionsmonitor 2012). In den USA ist er noch einmal höher und erreicht einen Wert von 0,385. Je religiöser ein Mensch ist, desto mehr tendiert er dazu, die Gläubigkeit eines Politikers als Bedingung für die Übernahme eines öffentlichen Amtes anzusehen, oder umgekehrt: Je mehr er die Vermischung von Religion und Politik befürwortet, desto religiöser ist er.

Abbildung 6: Glaube und Politik in ausgewählten Ländern Europas und den USA (in %)



Frage: Zustimmung zu der Aussage: „Nur Politiker, die an Gott glauben, sind für ein öffentliches Amt geeignet.“

Quelle: Religionsmonitor (2012).

Doch nicht nur die Politik ist in den USA religiös stark durchdrungen. Wie Hugh McLeod (2007: 251ff.) herausgearbeitet hat, weisen auch Unterhaltungskunst und Sport starke religiöse Bezüge auf. In Songs von Unterhaltungskünstlern wie Madonna finden sich ebenso Anleihen bei religiösen Motiven wie in den Kommentaren von Boxern oder auch Football-Spielern nach ihren Siegen und Niederlagen. Umgekehrt bedienen sich aber auch Prediger oft sportlicher Redewendungen, bieten sich Gottesdienste als Unterhaltung mit Rockmusik und Showelementen an. Megachurches werden zu Orten der geselligen Unterhaltung, des Konsums, der Bildungsvermittlung, der Kinderbetreuung und der Heiratsvermittlung. An kirchliche Kommunikation lagern sich so die unterschiedlichsten Funktionen an, nicht nur gemeinschaftliche und gesellige, sondern auch karitative, bildungspolitische und parteipolitische. Zweifellos befördern Formen der Entdifferenzierung von Religion und Politik, Religion und Unterhaltung, Religion und Geselligkeit, Religion und Sport die Integrationsfähigkeit von Religion und Kirche. Wenn die USA starke Tendenzen hin zu einer Entdifferenzierung der Religion gegenüber

anderen gesellschaftlichen Bereichen aufweisen, dann liegt in diesen Tendenzen eine wichtige Erklärung für ihre hohe religiöse Vitalität.

Umgekehrt stellen Prozesse der funktionalen Differenzierung einen wichtigen Erklärungsgrund für die zurückgehende Relevanz von Religion und Kirche in vielen westeuropäischen Ländern seit den 1960er Jahren dar. Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg waren die Kirchen in diesen Ländern vielfach noch in der Lage, die Gesellschaft als Ganze zu durchdringen. In dieser Zeit konnten sie die Relevanz des Christentums für alle gesellschaftlichen Sphären, für die Gestaltung einer sozial gerechten Marktwirtschaft, für den Erhalt der Familie, für eine moralische Lebensführung ebenso wie für die Bewahrung des Weltfriedens plausibilisieren. Diese Fähigkeit hat seit den 1960er Jahren mehr und mehr nachgelassen. Sowohl im wirtschaftlichen als auch im politisch-öffentlichen, sowohl im kulturellen als auch im bildungspolitischen und erzieherischen Bereich nahm seitdem die Eigendynamik der Einzelsysteme zu, was zu Leistungssteigerungen in allen Bereichen geführt hat: zur Erhöhung der Wirtschaftskraft, zum Ausbau des Sozialsystems, zur Explosion der Freizeit- und Konsumindustrie, zur Erweiterung der politischen Partizipationsmöglichkeiten, zur Verlebendigung der öffentlichen Debattenkultur sowie zum Anstieg des Bildungsniveaus. Mit diesen Ausdifferenzierungsprozessen verminderten sich die Chancen religiöser Organisationen und Gemeinschaften, das gesellschaftliche Leben und die einzelnen Sinnsphären von religiösen Gesichtspunkten her zu interpretieren, zu beeinflussen und zu integrieren. Für den Einzelnen ergaben sich mit der Vervielfältigung des gesellschaftlichen, des politischen und kulturellen Lebens völlig neue Selbstverwirklichungsmöglichkeiten. Entscheidend war der extraordinäre Anstieg der Wirtschaftskraft in den marktwirtschaftlichen Ordnungen Westeuropas unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, durch den sich die Lebensverhältnisse, das Angebot von Konsumgütern und die Verfügung über Einkommen massiv veränderten.⁹ Mit der Erhöhung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit kam es auch zum Ausbau des Bildungswesens, der sozialen Sicherungssysteme, des Gesundheitswesens, der staatlichen Verwaltungen, der Rechtsordnung und rechtlichen Institutionen. Mit einem Schlag verfügten die Menschen über bessere Bildungsmöglichkeiten, erweiterte politische Gelegenheitsstrukturen, mehr Rechtssicherheit, mehr Konsumangebote, höhere Einkommen, über mehr Freizeit. Eine völlig neue Unterhaltungs- und Freizeitkultur entstand, in der auf expressiven Individualismus, auf Lebensgenuss,

⁹ Für Westdeutschland vgl. die Nachweise in Kapitel 3.3, dort insbesondere Abbildung 3. Auch für andere westeuropäische Staaten wie Belgien, die Niederlande, Österreich, Frankreich und selbst für Spanien, Portugal, Griechenland und Italien ist der außergewöhnliche wirtschaftliche Aufschwung in den 1950er und 1960er Jahren belegt. In Deutschland und Österreich spricht man vom ‚Wirtschaftswunder‘, in Frankreich von den ‚Trente Glorieuses‘, in Italien vom ‚Miracolo economico Italiana‘, in Spanien vom ‚Milagro Español‘. Vgl. LINDLAR (1997).

auf Horizonterweiterung, auf Selbsterfahrung, Reisen, Lebensstil, aber auch auf gesellschaftskritisches Urteilsvermögen, öffentliche Diskussion, Einmischung in politische Angelegenheiten und ehrenamtliches Engagement Wert gelegt wurde.¹⁰ Die vielfältigen Alternativen zur Beteiligung am kirchlichen Leben, zur religiösen Lebensdeutung und zur Welt der religiösen Erfahrung gewannen an Attraktivität und zogen die Aufmerksamkeit der Menschen von der Konzentration auf religiöse Praktiken, Überzeugungen und Zugehörigkeiten ab. Im Vergleich zu Religion und Kirche nahm die Bedeutung anderer Lebensbereiche zu, so dass jene ihre einstmalige Zentralstellung in der Wertordnung vieler Menschen verloren. Aufgrund der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft verringerten sich die Gelegenheiten, religiösen Symbolen und Diskursen an den verschiedensten Stellen der Gesellschaft immer wieder zu begegnen. Religion wurde zu einem Bereich der Gesellschaft unter anderen und für viele zu einem eher unwichtigen.

Die enge Verschwisterung von religiösen und politischen Überzeugungen, wie sie für evangelikale Gruppierungen in den USA charakteristisch ist, trägt jedoch nicht nur zur religiösen Mobilisierung bei. Sie hat auch noch einen anderen Effekt: die Distanzierung von religiösen Gemeinschaften aus politischen Gründen. Seitdem die religiöse Rechte in der Öffentlichkeit und in den Medien mit ihren Kampagnen gegen Feminismus, Homosexualität, Schwangerschaftsabbruch und Evolutionstheorie an Prominenz gewonnen habe, sähen sich viele Amerikaner, so argumentieren Claude Fischer und Michael Hout (2006: 193f.), herausgefordert, ihre religiöse Bindung zu lockern. Wenn sie auf die Frage nach ihrer religiösen Präferenz antworten, sie hätten keine, so sei dies für sie ein Weg zu sagen, „I'm not like them“. Die Verschmelzung von Kirchennähe und politischem Konservatismus hat nach dieser Deutung also zur Erhöhung des religiösen Engagements ebenso beigetragen wie zum Anstieg der areligiösen Option. Tatsächlich lässt sich nachweisen, dass die Bejahung konservativer Positionen unter den kirchennahen Christen in den letzten Jahren zugenommen hat und dass kirchliche Distanz eher mit der Akzeptanz moderater politischer Positionen verbunden ist (Chaves 2011: 99ff.). Es überrascht daher kaum, dass unter den Konfessionslosen in den USA der Anteil derer, die eine Vermischung von Politik und Religion befürworten, so gering ist wie in Westeuropa. Er überschreitet nicht die 10-Prozentmarke.

Offenbar ist das Verhältnis der Amerikaner zur Religion aufgrund ihrer politischen Aufladung durch eine Tendenz zur Polarisierung gekennzeichnet.

¹⁰ Der Wertwandel lässt sich nicht nur als ein Wandel von materialistischen Werten wie Disziplin, Sparsamkeit, Fleiß, Ordnung, Gehorsam hin zu postmaterialistischen Werten wie Freiheit, Selbstbestimmung und Lebensgenuss beschreiben. Vielmehr nimmt auch die Bedeutung von Partizipations-, Vertrauens- und Solidaritätswerten zu. Vgl. WELZEL (2013: bes. 203ff).

Man muss diese Tendenz nicht überzeichnen und kann doch feststellen, dass sie sich in den unterschiedlichen Haltungen der Evangelikalen und der Konfessionslosen zum Verhältnis zwischen Religion und Politik ebenso ausdrückt wie in ihren unterschiedlichen Einstellungen zu Reizthemen wie Homosexualität oder Abtreibung. Angesichts der Verquickung von Religion und Politik, wie sie von einem beachtlichen Anteil, vor allem der religiös Hochengagierten, betrieben wird, ist es nachvollziehbar, dass besonders jene Amerikaner, die Religion und Kirche ohnehin bereits distanzierter gegenüber stehen, ihre religiösen Bindungen ganz aufgeben, wenn sie mit religiösen Eiferern konfrontiert sind, die eine andere politische Position als sie selbst vertreten. Die Polarisierungstendenz geht auf Kosten der religiös moderaten Teile der amerikanischen Gesellschaft, die immer mehr an sozialer Relevanz einbüßen – gut ablesbar am Niedergang des mainline Protestantismus –, und trägt so langfristig zur schleichenden Erosion des religiösen common sense bei. Kurzfristig hält der um die politische Bedeutung von Religion ausgetragene Konflikt religiöse Themen freilich im öffentlichen Diskurs präsent.

2. Ein positiver Einfluss auf das Religiositätsniveau in den USA dürfte auch dem breiten Strom der Jahr für Jahr ins Land einwandernden Immigranten zukommen. Zumindest was die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche angeht, haben die Religionsgemeinschaften in den USA vom Zustrom der Immigranten enorm profitiert. Ohne diesen Zustrom wäre der Prozentsatz der Katholiken an der Gesamtbevölkerung ebenso stark oder noch stärker als der der Protestanten zurückgegangen. 39 % der Immigranten sind katholisch, bei einem Anteil katholischer Christen von etwas mehr als einem Fünftel im gesamten Land (Pew Research Center 2015a: 15).¹¹ Es ist vor allem der hohe Prozentsatz katholischer Immigranten, der die starke Abwanderung aus der katholischen Kirche auffängt. Die Aussage, dass das hohe Religiositätsniveau in den USA mit dem Zustrom der Immigranten nichts zu tun habe, findet durch die Daten keine Bestätigung.

3. Als Erklärungsfaktor für die hohe religiöse Vitalität in den USA weitgehend ausschließen kann man hingegen die von der ökonomischen Markttheorie (Stark/Finke 2000: 218f.)¹² aufgestellte Behauptung, dass eine scharfe Trennung von Kirche und Staat der Vitalität von Religion und Kirche zugutekommt. Wie ländervergleichende Studien (vgl. Pollack/Rosta 2015: 441ff.) zeigen, korreliert der Grad der staatlichen Einflussnahme auf kirchliche An-

¹¹ 2007 waren es noch 46% (PEW FORUM 2008: 47). Der Rückgang des Anteils der Katholiken von knapp einem Viertel im Jahr 2007 auf etwas mehr als ein Fünftel im Jahr 2014 hat folglich viel mit der Verminderung des Anteils der Katholiken unter den Immigranten zu tun.

¹² Der Ansatz des ökonomischen Marktmodells in der Religionssoziologie wird dargestellt und kritisch diskutiert in POLLACK (2009: 35–44).

gelegenheiten mit dem Niveau der Religiosität nur schwach oder gar nicht.¹³ Bei Verwendung der von Fox (2008) entwickelten Kriterien zur Messung staatlicher Einflussnahme auf Religion übt staatliche Intervention in Religion und Kirche nur im Falle der Konfessionszugehörigkeit – nicht im Falle des Kirchgangs oder des Glaubens an Gott – einen Einfluss aus, und zwar einen positiven. Pippa Norris und Ronald Inglehart, die in ihren vergleichenden Fallstudien zu ähnlichen Resultaten kommen (Norris/Inglehart 2004: 99), erklären diesen positiven Einfluss durch Bezugnahme auf eine Drittvariable. Dass die Religiosität dort am höchsten ausfällt, wo die staatliche Regulation der Kirche am stärksten ist, sei darauf zurückzuführen, dass dort Prozesse der Modernisierung und der Gewährung existentieller Sicherheit am wenigsten weit vorangeschritten sind (ebd.: 131f., 230). Ein hohes Modernisierungs- und Sicherheitsniveau befördere eben nicht nur Säkularisierung, sondern auch den Schutz politischer Rechte und bürgerlicher Freiheiten, einschließlich der Glaubensfreiheit und des Verzichts auf Privilegierung einer Religionsgemeinschaft gegenüber anderen. Die Annahmen der Markttheorie erhielten durch die empirische Analyse keine Unterstützung. Vielmehr ginge die staatliche Deregulierung des religiösen Feldes eher mit Säkularisierung als mit religiöser Vitalisierung Hand in Hand.

Es mag allerdings sein, dass die USA hier insofern eine Ausnahme darstellen, als die in der scharfen Trennung von Kirche und Staat zum Ausdruck kommende Skepsis gegenüber jeder staatlichen Intervention in Religionsangelegenheiten mit einem starken religiösen Unternehmertum zusammenfällt. In Europa ist die Mobilisierung der Gemeinden durch das Erbe des Staatskirchentums gehemmt. Auf der einen Seite bestehen in den westeuropäischen Gesellschaften starke Vorbehalte gegenüber autoritären Strukturen. Kritik an Herrschaftsinstitutionen wie dem Staat und der über Jahrhunderte hinweg mit dem Staat alliierten Kirche erklären sich daraus. Auf der anderen Seite hat sich trotz dieser kritischen Haltung aber kaum die Bereitschaft zur kirchlichen Selbstorganisation und zum gemeindlichen Engagement entwickelt. Vielmehr ist in den Gemeinden nach wie vor eine starke Versorgungsmentalität verbreitet. In den Vereinigten Staaten hingegen ist die Institutionenskepsis seit Jahrhunderten mit dem Willen zur kirchlichen Eigeninitiative verbunden. Die Menschen gründen ihre eigenen Gemeinden, spenden für ihre Kirche, bezahlen ihre Pfarrer, entscheiden selbständig über Angelegenheiten der Gemeinde. Sie sehen sich in der Verantwortung für ihre Kirche. In den USA ist das Verhältnis zur Kirche eben nicht durch das Erbe des Staatskirchentums

¹³ Die Forschungslage ist nicht eindeutig. BARRO/MCCLEARY (2005) fanden in ihrer Studie heraus, dass sich die Deregulierung des religiösen Marktes negativ auf das Religiositätsniveau auswirkt (so auch schon LECHNER 1996). Den entgegengesetzten Effekt beobachteten CHAVES/CANN (1992), GRIM/FINKE (2006) und FOX (2006; 2008). Andere Studien stellten keine signifikanten Zusammenhänge fest (POLLACK/PICKEL 2000).

belastet. Die Kirche steht nicht auf der Seite des Staates, sondern auf der des Volkes. Daraus resultiert auch die oben dargestellte enge Verbindung zwischen säkularen und religiösen Funktionen. Religiöse Gemeinschaft und politische Kommune lassen sich in den USA zuweilen nicht unterscheiden. Die Tatsache, dass sich empirisch ein positiver Zusammenhang zwischen kirchlich-staatlicher Trennung und religiöser Vitalität nicht nachweisen lässt, könnte auch mit der Differenz zwischen der von Fox nach objektiven Kriterien vorgenommenen Messung des Kirche/Staat-Verhältnisses und der individuellen Wahrnehmung dieses Verhältnisses zusammenhängen. Die Wahrnehmung in Westeuropa ist die einer engen Verknüpfung, in der die Kirche als eine quasi-staatliche Institution erscheint. Die durch Experten durchgeführte Messung aber kommt zum Befund einer weitgehenden Entkopplung.

4. Auch die von den Markttheoretikern aufgestellte Wettbewerbsthese, der zufolge religiöse Vitalität mit religiösem Wettbewerb korreliert, vermag als Erklärung für das hohe Religiositätsniveau in den USA kaum zu überzeugen.

a) Schon auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene liegt, wie oben festgestellt, der Pluralismus-Index in den USA, sofern man den Protestantismus als eine Denomination behandelt, nicht über, sondern unter dem westeuropäischen Länder wie Westdeutschland, Frankreich, Großbritannien oder der Schweiz. Bei einer Differenzierung innerhalb des protestantischen Lagers ist er in den USA nur geringfügig höher als in den erwähnten europäischen Ländern. Der Grad der religiösen Pluralität kann für die teilweise beträchtlichen Unterschiede zwischen den USA und Westeuropa, etwa im Kirchengang und im Gottesglauben, also nicht verantwortlich gemacht werden. Tatsächlich zeigen Mehrländeranalysen, dass der Pluralismus-Index entweder keinen oder sogar einen negativen Effekt auf individuelle Religiosität hat (Pollack/Rosta 2015: 441ff.). Höherer religiöser Pluralismus könnte sich in den USA also allenfalls auf das Feld der in der Tat hochdifferenzierten protestantischen Kirchen und Gemeinschaften stimulierend auswirken. Gerade der Bestand des amerikanischen Protestantismus geht seit den 1960er Jahren jedoch zurück wie der kaum einer anderen religiösen Denomination in den Vereinigten Staaten (vgl. oben S. 270).

b) Welche Aussagen lassen sich über das Ausmaß religiöser Pluralität auf der Ebene der alltäglichen Interaktion, also in der Familie, in der Nachbarschaft, am Arbeitsplatz, in der Freizeit treffen? Bei einem Blick auf die religiöse Zusammensetzung von Eheschließungen in den Vereinigten Staaten beobachten wir zwar eine zunehmende Diversität. Noch immer aber ist es eine Minderheit der Verheirateten, die einen andersgläubigen Partner, eine andersgläubige Partnerin hat. 75% der verheirateten Katholiken sind mit einem anderen Katholiken/einer anderen Katholikin verheiratet (vgl. Tabelle 5). Weitere 14% haben einen protestantischen Partner/eine protestantische Partnerin. Das Heiratsverhalten der Katholiken offenbart nur eine relativ geringe Offenheit nach außen. Nur 3% der Katholiken sind mit Mitgliedern

nichtchristlicher Religionsgemeinschaften verheiratet und 9 % mit Konfessionslosen. Etwa 90% haben also eine andere christliche Partnerin/einen anderen christlichen Partner. So hoch ist auch der Anteil der intrachristlichen Eheschließungen unter den amerikanischen Protestanten (vgl. Tabelle 5).

Das gleiche Heiratsmuster treffen wir in Westdeutschland an (vgl. Tabelle 5). Auch dort sind etwa 90% der Christen mit anderen Christen verheiratet. Nur zwischen 4 und 10% haben eine Partnerin/einen Partner, die/der entweder konfessionslos ist oder zu einer nichtchristlichen Gemeinschaft gehört (vgl. Tabelle 5).

Tabelle 5: Interreligiöse Heiratsmuster in den USA und in Westdeutschland (in %)

Unter Verheirateten		Ehepartner ist ...			
		katholisch	protestantisch	anderson religiös	konfessionslos
Katholiken	Westdeutschland	74	22	1	3
	USA	75	14	3	9
Protestanten	Westdeutschland	20	69	2	8
	USA	8	80	3	10
Andere	Westdeutschland	6	8	82	4
	USA				
Konfessionslose	Westdeutschland	16	18	4	61
	USA	16	20	8	56

Quelle: Pew Forum (2008: 34f.); Allbus (2012).

Bezüglich der religiösen Heterogenität in der weiteren Verwandtschaft, in der Nachbarschaft, am Arbeitsplatz und in der Freizeit lassen sich ähnliche Muster beobachten. Der Religionsmonitor 2012 hat erfasst, ob mehr als die Hälfte der Personen, zu denen man regelmäßig Kontakt hat, einer anderen Religionsgemeinschaft als man selbst angehört.¹⁴ Der Anteil derer, die bei ihren Kontakten in der Familie, in der Nachbarschaft, am Arbeitsplatz oder in der Freizeit regelmäßig mit Personen zu tun haben, die in ihrer Mehrheit einer anderen als der eigenen Religionsgemeinschaft angehören, ist in den USA zwar höher als in Westeuropa, überschreitet aber in der Regel nicht ein Viertel (vgl. Tabelle 6 und 7).

c) Sofern die Mehrheit derjenigen, zu denen die Amerikaner im Alltag regelmäßig Kontakt haben, einer anderen als der eigenen Religionsgemeinschaft angehören, gehen sie nicht etwa häufiger zum Gottesdienst, sondern tendenziell weniger häufig als diejenigen, deren regelmäßige Kontaktperso-

¹⁴ Dabei wurde in der Befragung nicht spezifiziert, was unter einer anderen Religionsgemeinschaft zu verstehen ist. Vielmehr blieb die Beantwortung dieser Frage den Befragten selbst überlassen.

nen zu weniger als der Hälfte anderen als der eigenen Religionsgemeinschaft angehören (vgl. Tabelle 8). Kontakte zu Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften tragen in den USA also nicht zur Erhöhung des Gottesdienstbesuches bei, sondern haben tendenziell eher den umgekehrten Effekt.

Tabelle 6: Häufigkeitsverteilungen von interreligiösen Kontakten in der Nachbarschaft nach Ländern (in %) ¹⁵

Länder	Menschen in Ihrer Nachbarschaft, mit denen Sie regelmäßigen Kontakt haben: Wie viele von ihnen gehören einer anderen religiösen Gruppe an als Sie selbst?			Gesamt
	weniger als die Hälfte	etwa die Hälfte	mehr als die Hälfte	
Schweiz	70,8	16,5	12,7	100,0
Spanien	84,8	7,6	7,6	100,0
Frankreich	60,7	20,8	18,5	100,0
Schweden	80,6	13,4	6,0	100,0
Großbritannien	62,3	18,8	19,0	100,0
Westdeutschland	75,7	10,6	13,7	100,0
USA	51,6	24,8	23,6	100,0

Tabelle 7: Häufigkeitsverteilungen von interreligiösen Kontakten in der Freizeit nach Ländern (in %)

Länder	Menschen, mit denen Sie in Ihrer Freizeit regelmäßigen Kontakt haben: Wie viele von ihnen gehören einer anderen religiösen Gruppe an als Sie selbst?			Gesamt
	weniger als die Hälfte	etwa die Hälfte	mehr als die Hälfte	
Schweiz	76,3	14,8	8,9	100,0
Spanien	88,7	5,2	6,1	100,0
Frankreich	67,0	17,7	15,2	100,0
Schweden	83,8	8,7	7,5	100,0
Großbritannien	68,3	16,9	14,8	100,0
Westdeutschland	77,9	11,0	11,1	100,0
USA	61,3	20,3	18,5	100,0

Quelle: Religionsmonitor (2012).

In den untersuchten europäischen Ländern besteht zwischen interreligiösen Kontakten und Kirchgangshäufigkeit kein signifikanter Zusammenhang, auch kein negativer (vgl. Tabelle 8).

¹⁵ Die Häufigkeitsverteilungen der interreligiösen Kontakte in der Verwandtschaft und am Arbeitsplatz werden hier aus Platzgründen nicht in eigenen Tabellen abgebildet. Sie folgen dem gleichen Muster der interreligiösen Kontakte in der Nachbarschaft und Freizeit.

Tabelle 8: Korrelation zwischen der religiösen Pluralität im Umfeld (Summe der interreligiösen Kontakte in der Familie, in der Nachbarschaft, am Arbeitsplatz, in der Freizeit) und individueller Religiosität (Kirchgang, Glaube an Gott, Bedeutung von Religion und Spiritualität)

Länder	Wie oft besuchen Sie Gottesdienste / gehen Sie in die Synagoge / einen Tempel / nehmen am Freitagsgebet / spirituellen Ritualen oder religiösen Praktiken teil? (1 = mindestens einmal im Monat, 0 = weniger häufig)	Wie stark glauben Sie, dass es Gott oder etwas Göttliches gibt?	Bedeutung des Lebensbereichs Religion	Bedeutung des Lebensbereichs Spiritualität
Schweiz	n.s.	n.s.	,153**	,141*
Spanien	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
Frankreich	n.s.	,207**	,185*	,219**
Schweden	n.s.	,192*	,217**	n.s.
Großbritannien	n.s.	n.s.	n.s.	,269**
Westdeutschland	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
USA	-,126*	-,143**	-,189**	-,124*

** Die Korrelation ist auf dem Niveau von 0,01 (2-seitig) signifikant. * Die Korrelation ist auf dem Niveau von 0,05 (2-seitig) signifikant.

Quelle: Religionsmonitor (2012).

Noch eindeutiger sind die Zusammenhänge zwischen dem regelmäßigen Kontakt zu mehrheitlich Andersgläubigen und dem Glauben an Gott. Wer in seiner Familie, Nachbarschaft, am Arbeitsplatz und in der Freizeit regelmäßig Kontakt zu Menschen hat, die in der Mehrheit anderen als der eigenen Religionsgemeinschaft angehören, weist in den USA eine geringere Wahrscheinlichkeit auf, an Gott zu glauben und Religion oder Spiritualität einen hohen Stellenwert im eigenen Leben einzuräumen, als derjenige, der regelmäßig Kontakt zu Personen hat, die in ihrer Mehrheit nicht einer anderen Religionsgemeinschaft als er selbst angehört (vgl. Tabelle 8). In Westeuropa findet man diese Zusammenhänge nicht. Dort werden Gottesglaube, Religiosität und Spiritualität durch ein religiös heterogenes Umfeld nicht eingeschränkt; in einigen Ländern Europas – in Schweden, der Schweiz und Frankreich – sind der Glaube an Gott und die Bedeutungszuweisung von Religion und Spiritualität sogar wahrscheinlicher bei Menschen, deren Kontaktpersonen mehrheitlich aus Andersgläubigen bestehen. Die Zusammenhänge zwischen religiöser Pluralität und religiöser Vitalität sind also genau umgekehrt, wie von den Vertretern des ökonomischen Marktmodells angenommen: In den USA bestärkt religiöse Homogenität tendenziell eher religiöse Vitalität, in Europa neigen in Schweden, der Schweiz und Frankreich, also in Ländern, in denen

Prozesse der Säkularisierung relativ weit vorangeschritten sind, Menschen mit vielen interreligiösen Kontakten eher zum Gottesglauben und zur Bedeutungsaufwertung ihrer Religiosität und Spiritualität als Menschen mit wenigen interreligiösen Kontakten. Die Erklärung für diesen überraschenden und bisherige Annahmen geradezu auf den Kopf stellenden Befund könnte darin liegen, dass in den hochreligiösen USA Kontakte zu Andersgläubigen stärker als Infragestellung der eigenen Religiosität wahrgenommen werden als in säkulareren Ländern, in diesen hingegen Kontakte zu Religionsangehörigen, auch wenn sie Mitglieder fremder Religionsgemeinschaften sind, in höherem Maße als eine Bestärkung der eigenen Religiosität empfunden werden.¹⁶ In den USA stellen offenbar Fremdreligiöse die entscheidende Herausforderung dar, in den säkularisierten Ländern Europas hingegen eher Ungläubige, denen gegenüber sich Religionsangehörige durch Kontakt mit Andersgläubigen in ihrem eigenen Glauben eher bestärkt sehen. Ein religiös homogeneres Umfeld, so unterschiedlich seine Grenzen auch definiert sein mögen, verringert also nicht, sondern erhöht die religiöse Vitalität. Mit anderen Worten: Religiosität profitiert davon, wenn sich die Menschen in einem Umfeld bewegen, in dem sie in ihrer religiösen Praxis und ihren religiösen Überzeugungen unterstützt werden. Dieser Befund wird auch durch die Tatsache gedeckt, dass regelmäßiger Kontakt zu Menschen, die mehrheitlich religiös sind, ganz gleich, welcher Religionsgemeinschaft sie angehören, nicht nur in Europa, sondern auch in den USA positive Effekte auf den Gottesdienstbesuch und den Gottesglauben haben. Die klassischen Thesen Peter L. Bergers (1969; 1979) werden durch diese Ergebnisse auf glänzende Weise bestätigt. Berger hatte schon vor mehreren Jahrzehnten die Auffassung vertreten, dass religiöse Weltdeutungen durch ihre Einbettung in homogene Plausibilitätsstrukturen gestärkt und durch eine Zunahme des religiösen Pluralismus geschwächt werden.

d) Wie wichtig die kontextuelle Unterstützung für die Stabilität von konfessionellen Bindungen ist, lässt sich noch an einem anderen Befund ablesen.

¹⁶ Dem entspricht ein anderer Befund: In den USA stimmen die Menschen, je religiöser und gottesgläubiger sie sich einschätzen, umso weniger den Aussagen zu, dass man gegenüber allen Religionen offen sein sollte und in jeder Religion Wahrheit finden könne. In Westeuropa hingegen sind höhere Religiosität und Gottesgläubigkeit mit einer größeren religiösen Offenheit und einem stärkeren religiösen Universalismus verbunden. Während es in Westeuropa von den Gottgläubigen und Hochreligiösen also als erstrebenswert angesehen wird, für alle Religionen offen zu sein und in ihnen etwas Wahres zu entdecken, halten es gerade die Hochreligiösen in den USA weniger für geboten, sich anderen Religionen zu öffnen und ihnen einen Wahrheitskern zuzusprechen. Offenbar besteht in den USA stärker als in Westeuropa ein Konflikt zwischen den Religionsgemeinschaften, während in Westeuropa der Konflikt eher zwischen Religionsanhängern und Religionslosen verläuft. Religion ist in den USA anscheinend nicht nur vitaler, sondern auch umstrittener als in Europa (SMITH 1998), und es mag durchaus sein, dass zwischen beidem ein Zusammenhang besteht.

Als das Pew Forum 2008 die Retentionsraten der einzelnen Denominationen und der Konfessionslosen in den USA veröffentlichte, erstaunte die geringe Fähigkeit zur Bewahrung ihrer weltanschaulichen Bindung bei denjenigen, die religionslos aufgewachsen waren. Die Retentionsrate bei den Konfessionslosen betrug 46%, bei den Protestanten 80%, bei den Katholiken 68% (Pew Forum 2008: 30f.). Das heißt, etwas mehr als die Hälfte derjenigen, die nicht religiös erzogen wurden, haben sich in den Vereinigten Staaten im Laufe ihres Lebens einer Religionsgemeinschaft angeschlossen. Von den Protestanten wanderten 13% in die Konfessionslosigkeit ab und 7% in andere Religionsgemeinschaften. Bei den Katholiken konvertierten 14% zur Konfessionslosigkeit und 18% zu anderen Religionsgemeinschaften. Unter Bedingungen einer konfessionell gebundenen Mehrheit scheint Konfessionslosigkeit ein relativ fragiler Aggregatzustand zu sein, der zur Verflüssigung tendiert. Offenbar ist es für den Einzelnen in einem mehrheitlich konfessionell geprägten Kontext schwer, die eigene Konfessionslosigkeit aufrechtzuerhalten. Inzwischen (2014) liegt die Retentionsrate der religiös Ungebundenen in den USA bei 53%, die der Protestanten bei 74% und die der Katholiken bei 59% (Pew Research Center 2015a: 39, 42). Nun wechselt nur noch etwas weniger als die Hälfte der Konfessionslosen in die Konfessionszugehörigkeit über. Differenziert man zwischen den Generationen, tritt die mit der Veränderung der konfessionellen Mehrheitsverhältnisse sich vollziehende Verschiebung der Resistenz der konfessionellen Kulturen noch deutlicher zutage. Unter den nach 1981 Geborenen sind es bei den Konfessionslosen 67%, die ihren konfessionellen Status aufrechterhalten haben, unter den vor 1945 Geborenen nur 26% (Pew Research Center 2015a: 41). Die Retentionsrate der Katholiken liegt in der jüngeren Altersgruppe bereits unter der der Konfessionslosen, bei 50%, während sie in der älteren Kohorte 73% ausmacht und damit deutlich höher ist als die der Konfessionslosen in derselben Kohorte.¹⁷ Mit der Veränderung der Mehrheitsverhältnisse wandelt sich auch die Stabilität der jeweiligen Gruppe. Unter den nach 1981 Geborenen gehören weniger als zwei Drittel einer Denomination an, unter den vor 1945 Geborenen fast neun Zehntel (Pew Research Center 2015a: 11). Bei den sich verändernden Retentionsraten in den unterschiedlichen Alterskohorten entsteht der Eindruck einer sich selbst verstärkenden Spirale, bei den Religionslosen nach oben, bei den religiös Gebundenen nach unten.

Man kann sagen, dass die jeweilige Mehrheitskonfession einen gewissen Druck auf religiöse Zugehörigkeiten ausübt. Durch ihre Einbettung in mehr-

¹⁷ Natürlich ist nicht auszuschließen, dass die jungen Konfessionslosen sich im Laufe ihres Lebens einer Denomination anschließen. Wie die vorliegende Forschung zeigt, erfolgt in der Regel im Lebensverlauf jedoch kaum eine Annäherung an Religion und Kirche (PEW RESEARCH CENTER 2010). Vielmehr sind die intergenerationellen Effekte stärker als die intragenerationellen (ROSTA 2014). Auf die höhere Wirksamkeit der ersteren ist der beobachtbare Rückgang der religiös-kirchlichen Bindungen zurückzuführen.

heitliche Plausibilitätsstrukturen erfahren religiöse Gruppierungen Unterstützung; in einer Minderheitensituation werden sie durch Mehrheiten hingegen herausgefordert und zur Anpassung oder zur Selbstbehauptung provoziert. Wir wollen diesen Zusammenhang das Theorem der mehrheitlichen Bestätigung nennen.

5. Während die Thesen des Marktmodells wenig Unterstützung in der Empirie finden, lässt sich die von Norris und Inglehart aufgestellte Behauptung eines positiven Zusammenhangs zwischen existentieller Unsicherheit und religiöser Signifikanz empirisch gut bestätigen. Bei einer Operationalisierung von existentieller Unsicherheit über den Grad sozialer Ungleichheit zeigt sich: Je höher der zur Messung sozialer Ungleichheit eingesetzte Gini-Koeffizient in einem Land ist, desto wahrscheinlicher ist es, dass die Bevölkerung in diesem Land dem Glauben an Gott eine hohe Bedeutung zuweist (vgl. Abbildung 5, Kap. 8, S. 244). Die USA weichen von der Regressionsgeraden nicht ab. Von allen in die Analyse einbezogenen Ländern ist die durch den Gini-Koeffizienten gemessene soziale Ungleichheit in den USA am höchsten. Zugleich gehören die USA zu jenen Ländern, in denen dem Glauben an Gott auf einer Skala von 1 bis 10 mit einem Skalenwert von 8 einer der höchsten Bedeutungswerte zugesprochen wird.

6. Schließlich sind für die hohe Religiosität in den USA nicht nur religionsexterne Faktoren auszumachen, sondern auch religionsinterne Gründe. Wie bereits oben erwähnt, glauben in keinem anderen hoch entwickelten Land so viele Menschen daran, dass Gott sich um jeden Einzelnen kümmert, wie in den USA, selbst nicht in Polen, Irland oder Italien. In den USA stellt man sich Gott als Person vor. Er greift in die Welt ein, zwingt die Menschen zur Umkehr. Ihn kann man erfahren, mit ihm kann man kommunizieren. In Westeuropa sagen im Durchschnitt etwa 22 %, sie hätten schon oft das Gefühl gehabt, Gott greife in ihr Leben ein, in den USA aber 55% (Religionsmonitor 2012). Das Jenseitige bleibt nicht eine blasse Macht im Hintergrund der Kämpfe, die die Menschen in dieser Welt auszufechten haben. Gott ist Teil dieser Auseinandersetzungen, er ergreift Partei, verlangt von den Menschen das Gute und den Kampf gegen das Böse. Vor ihm wird man sich eines Tages zu rechtfertigen haben. Es gibt einen Himmel, aber auch eine Hölle. Was man auf Erden tut, welche Verantwortung man bereit ist, auf sich zu nehmen, hat Auswirkungen auf das Leben nach dem Tod. Die Vorstellung von einem intervenierenden Gott, der seinen Willen zeigt, der persönlich erfahrbar ist, der über das jenseitige Schicksal bestimmt, hat Auswirkungen auf die Erfüllung religiöser Gebote. Menschen, die an einen intervenierenden Gott glauben, beten häufiger, gehen häufiger zum Gottesdienst, sind eher bereit, für ihre Religion Opfer zu bringen und andere von ihrer Religion zu überzeugen (Religionsmonitor 2012). Das höhere Niveau kirchlicher und religiöser Aktivitäten in den USA hat viel mit der im Vergleich zu Europa weitaus höheren Akzeptanz eines personalen Gottesbildes zu tun. Wo man

mit Gott stets rechnen muss, wird man sein Leben auch stärker mit den Augen Gottes wahrnehmen und beurteilen. Von welchen politischen, ideengeschichtlichen und sozialen Umständen die Ausbildung personaler Gottesvorstellungen abhängt, wäre eine wichtige Forschungsaufgabe zukünftiger Analysen.

3. Generalisierende Schlussfolgerungen

In unserem Vergleich zwischen Amerika und Westeuropa haben sich drei Theoreme als relevant erwiesen: die Theorie der funktionalen Differenzierung, das Prinzip der mehrheitlichen Bestätigung und die These der existentiellen Unsicherheit. Das Theorem der funktionalen Differenzierung und das der existentiellen Unsicherheit sind charakteristische Bestandteile der Säkularisierungs- und Modernisierungstheorie, das Theorem der mehrheitlichen Bestätigung hingegen nicht.

Funktionale Differenzierung: Mit dem Rückgang der semantischen und strukturellen Verzahnung von Religion und anderen Gesellschaftsbereichen nimmt die gesellschaftliche Signifikanz von Religion ab. Diesen Prozess konnten wir in den westeuropäischen Gesellschaften in den 1960er Jahren beobachten. Die höhere gesellschaftliche Relevanz des Religiösen in den USA wiederum erklärt sich unter anderem daraus, dass viele Sphären der Gesellschaft – Politik, Unterhaltungskunst, Sport – stärker als in westeuropäischen Ländern von religiösen Symbolen, Diskursen und Praktiken durchdrungen sind. So ist etwa in den USA der Anteil derer, die nur gottgläubige Politiker für ein öffentliches Amt für geeignet halten, doppelt so hoch wie in Europa. Zugleich resultieren, wie wir gesehen haben, aus einer engen Vermischung von religiösen Identitäten und politischen Anliegen aber auch religiöse Abstoßungsreaktionen. Für viele Amerikaner ist gerade die religiöse Aufladung politischer Positionen ein Grund für die Abwendung von jedweder Religion. Die positiven Effekte der funktionalen Diffusion von Religion mit anderen Gesellschaftsbereichen sind also begrenzt. Wenn Religion das Nichtreligiöse in sich aufsaugt und zu übermächtigen droht, dann kann funktionale Diffusion die gesellschaftliche Relevanz des Religiösen beeinträchtigen. Nicht nur funktionale Isolation kann mithin seine Wirksamkeit einschränken, sondern auch funktionale Absorption. So scheint eine Mittelposition zwischen funktionaler Spezifikation und funktionaler Diffusion die soziale Relevanz von Religion also am ehesten zu begünstigen.¹⁸

¹⁸ Das gilt zumindest für moderne Gesellschaften, in denen das Prinzip der funktionalen Differenzierung weit getrieben ist. In autoritären Regimen, etwa des früheren Ostblocks, mit denen wir uns hier nicht beschäftigt haben, wird hingegen oft ein hohes Maß an funkti-

Mehrheitliche Bestätigung: Eine ähnlich parabelhafte Wirkung des Religiösen lässt sich auch beim Theorem der mehrheitlichen Bestätigung beobachten. Auf der einen Seite werden religiöse und weltanschauliche Überzeugungen durch die Einbettung in homogene Plausibilitätsstrukturen gestärkt, wie wir etwa an der zunehmenden Retentionsrate der Gruppe der Konfessionslosen, bei ihrem numerischen Anwachsen oder auch an der positiven Korrelation zwischen Religionsindikatoren und Kontakthäufigkeit zwischen Gläubigen festgestellt hatten. Auf der anderen Seite sind aber auch religiöse Konflikte in der Lage, soziale Bindungswirkungen zu entfalten. Die religiösen Extreme in den USA – die Evangelikalen auf der einen und die Konfessionslosen auf der anderen Seite – konsolidieren sich auf Kosten der religiösen Mitte, die immer mehr an Anhängern verliert. Überlagert wird dieser Konflikt allerdings von Prozessen der Säkularisierung, wie sich schon daran erkennen lässt, dass zwar die Zahl der Konfessionslosen wächst, nicht aber die Zahl der Evangelikalen.

Existenzielle Unsicherheit: Was das Theorem der existentiellen Unsicherheit angeht, so sind wir in unserem Material zwar nicht auf empirische Gegenevidenz gestoßen. Aber natürlich lassen sich in der Religionsgeschichte leicht Beispiele finden, die diesem Theorem widersprechen, so etwa in der Geschichte der europäischen Arbeiterbewegung, die zeigt, dass es oft gerade die in unsicheren Lagen befindlichen *roughs* waren, die dem christlichen Glauben mit der ausgeprägter Distanz gegenüber standen (McLeod 1997: 79ff., 118ff.).

Es ist interessant, dass sich bei dem Versuch einer kausalen Erklärung nicht ein Prinzip allein als aussagekräftig erwies, sondern dass es mehrere sind, denen ein gewisses Potential zur Varianzaufklärung eignet. Und es ist interessant, dass wohl keines der hier verwendeten Prinzipien linear gesteigert werden kann, ohne dass sich seine Erklärungskraft abschwächt. Möglicherweise bestehen zwei wichtige Konstruktionsfehler der Säkularisierungstheorie und des Marktmodells darin, dass sie jeweils nur auf ein Erklärungsprinzip setzen und seine Plausibilität an die lineare Steigerbarkeit seiner Anwendung binden. Das Erklärungsproblem der klassischen Modellannahmen der Religionssoziologie lässt sich offenbar am besten beheben, wenn man sie durch weitere Annahmen ergänzt und die Grenzen ihrer Anwendbarkeit bestimmt. Tut man das, muss man sie vielleicht noch nicht einmal aufgeben.

onaler Vermischung, etwa zwischen religiösen Diskursen und politischen Interessen, akzeptiert, ja geradezu erwartet. Vgl. POLLACK/ROSTA (2015: 314f.).