

# Die religiöse Situation in den USA

*Hans Joas*

Pluralismus und Vitalität der Religion in den USA sind selbst für diejenigen unübersehbar, die sich nur gelegentlich und ohne tiefe historische Kenntnisse im Land aufhalten. Wo ein deutsches Dorf oft um seine einzige Kirche herum gebaut zu sein scheint, finden sich in den USA meist viele Gotteshäuser an einem Ort, häufig an einer Straße aufgereiht, um der Vielfalt der religiösen Bekenntnisse gerecht zu werden. Trotz aller Veränderungen durch Industrialisierung und Städtewachstum, Flucht und Vertreibung lässt sich in Europa dagegen das Prinzip, dass in einem Territorium nur eine Religion sein möge, immer noch geographisch gut erkennen. Amerikanische Kirchen sind häufig mit großen Parkplätzen ausgestattet, und diese Parkplätze füllen sich regelmäßig an Sonntagen, wenn die Gottesdienste stattfinden, aber auch werktags zu vielen Tageszeiten, weil in den Gemeinden eine Vielzahl von Aktivitäten organisiert wird.

Als in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sich die Siedlungsstrukturen radikal wandelten, weil immer mehr Stadtbewohner in ein Häuschen im Grünen umzogen und sich die riesigen »Suburbs« entwickelten, konnte es so scheinen, als lösten nun neue Einkaufszentren auf der grünen Wiese die Zentralstellung der Kirchen im sozialen Leben ab. Aber es wurden bald auch zahlreiche neue Kirchen und Synagogen in diesen Suburbs errichtet, und man kann argumentieren, dass die durchschnittliche amerikanische Suburb-Familie weiterhin häufiger zur Kirche fährt als zur Mall (vgl. Butler 2004: 1375). In den Städten bleiben die oft gewaltigen historischen Kirchengebäude zurück, in denen sich nun eher rein schwarze oder aus neuen Einwanderern zusammengesetzte Gemeinden versammeln. In ärmlichen und von Gewalt und Drogen besonders geplagten Vierteln großer Städte wird man auch auf fast luxuriös wirkende Moschee-Bauten treffen, die mit Geld aus dem Nahen Osten weniger für muslimische Immigranten als für konvertierte amerikanische Schwarze errichtet wurden.

Wer als Besucherin oder Besucher auch nur den Fernseher einschaltet, wird über die Vielzahl religiöser Programme erstaunt sein, in denen rund um die Uhr feurige Erweckungspredigten gehalten werden und Lebenshilfe angeboten wird; nachdenklich stimmt, dass diese Programme ebenso wie viele Kirchengemeinden nach Rassen getrennt zu sein scheinen. Selbst die katholische Kirche hat mittlerweile mit einem Fernsehkanal nachgezogen, auf dem sie allerdings nicht Erweckung predigt, sondern kirchengeschichtliches und theologisches Wissen allgemeinverständlich vermittelt oder Gottesdienste und Papstreisen optisch attraktiv präsentiert.

Seit Alexis de Tocquevilles berühmter Reise durch die USA in den 1830er Jahren und seinem meisterlichen Bericht darüber sind vergleichbare Impressionen immer wieder festgehalten worden. Je säkularisierter große Teile Europas wurden, desto exotischer erschien den europäischen Beobachtern die Religiosität in den USA. Selbst aus der Ferne wird die religiös getönte Rhetorik des amerikanischen politischen Lebens von Europäern leicht als anstößig empfunden. Viele übersehen dabei, dass man sie auf allen Seiten des politischen Spektrums findet. Wenn ein Krieg mit religiösen Untertönen von der Regierung gerechtfertigt wird, ist nicht zu vergessen, dass auch die Friedensbewegung Gott um Vergebung für die Arroganz der eigenen Nation bitten wird. Sklaverei und Rassismus wurden oft religiös gerechtfertigt, aber auch der Widerstand gegen sie bis hin zur Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 1960er Jahre nährte sich aus religiösen Motiven und griff in seinen Organisationsstrukturen auf religiöse Netzwerke zurück. Selbstverständlich gibt es auch regionale Varianten und stärker säkularisierte Milieus. Im Nordosten der USA und an der Pazifikküste sind die Eindrücke von der religiösen Vitalität sicher schwächer, und in manchen intellektuellen Milieus orientiert man sich geradezu gegen die eigenen Traditionen an säkularistischen Vorbildern aus Europa. Grundsätzlich aber ist unumstritten, dass die USA sehr viel religiöser sind als fast alle vergleichbaren Staaten Europas.

Dieser Befund aus der alltäglichen Erfahrung wird von der methodisch kontrolliert vorgehenden sozialwissenschaftlichen Forschung bestätigt. Es ist offensichtlich sehr schwierig, Religiosität quantitativ genau und zuverlässig zu erfassen. Am leichtesten geht dies noch, wenn man Zahlen heranzieht, die die soziale Wirklichkeit selbst hervorbringt, also etwa die Zahl der sonntäglichen Kirchenbesucher oder die der Mitglieder in Kirchen und Religionsgemeinschaften zu erfassen versucht. Viel schwieriger ist es, wenn Fragen auf religiöse Einstellungen direkt gezielt werden sollen, weil alle standardisierten Fragen etwa nach dem Glauben an Gott oder einem Weiterleben nach dem leiblichen Tode nicht nur in eine recht intime Schicht der Persönlichkeit eindringen, sondern

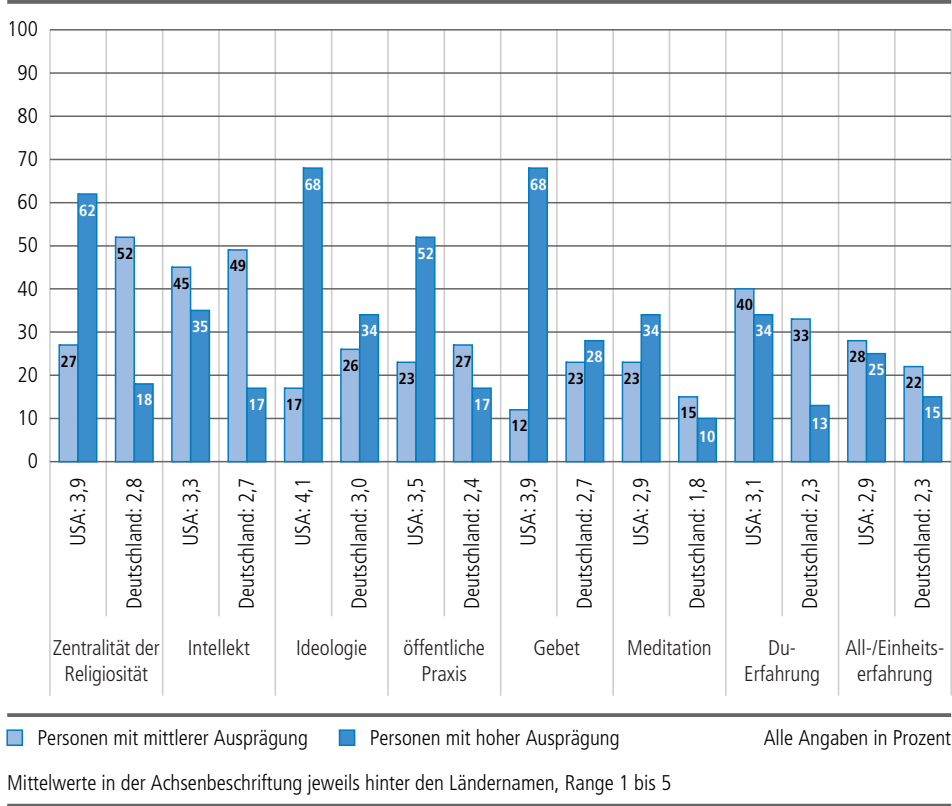
auch an der Vielfalt der Glaubensformen und quasitheologischen Interpretationsmöglichkeiten abprallen. Alle Daten auf diesem Gebiet sind deshalb mit Vorsicht zu behandeln. Aus Meinungsumfragen und vertiefter soziologischer Forschung entsteht aber doch regelmäßig ein Bild, das in dieser Hinsicht die alltäglichen Beobachtungen bestätigt.

In diese wissenschaftliche Lage hinein kommen nun die Ergebnisse des ehrgeizig angelegten Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung. Die Ergebnisse gehen auf ein außerordentlich differenziertes Befragungsinstrument und Messmodell zurück, in das vielfältige Anregungen eingeflossen sind; besonders wichtig ist dabei die Zusammenfügung älterer amerikanischer Vorlagen durch Stefan Huber (vgl. Huber 2003). Klammert man zwei mögliche Bedenken, auf die später zu verweisen ist, vorläufig aus, dann ist – bezogen auf die USA – das Hauptergebnis sicher eine beeindruckende Bestätigung der enorm viel höheren Intensität der Religiosität der USA im Vergleich mit Deutschland und fast allen anderen europäischen Ländern.

Während in Deutschland etwa 18 Prozent der Bevölkerung als hochreligiös einzustufen sind, sind es in den USA 62 Prozent; nur 8 Prozent der US-Amerikaner (gegenüber 28 % der Deutschen) sind nichtreligiös. In Deutschland nehmen 17 Prozent häufig an Gottesdiensten und anderen Formen öffentlicher religiöser Praxis teil, in den USA 52 Prozent. Beten in Deutschland 28 Prozent häufig, sind es in den USA 68 Prozent. Und auch die Häufigkeit des Meditierens unterscheidet sich stark (hohe Werte bei 10 % der Deutschen und bei 34 % der US-Amerikaner). Ein ähnliches Bild zeigt sich bei den verschiedenen Arten religiöser Erfahrungen, nach denen gefragt wurde. Dasselbe Gefälle kann dann nicht mehr überraschen, wenn es bei »theistischen Spiritualitätsmustern« festgestellt wird; aber es ist nicht selbstverständlich, dass es sich auch bei pantheistischen Spiritualitätsmustern findet.

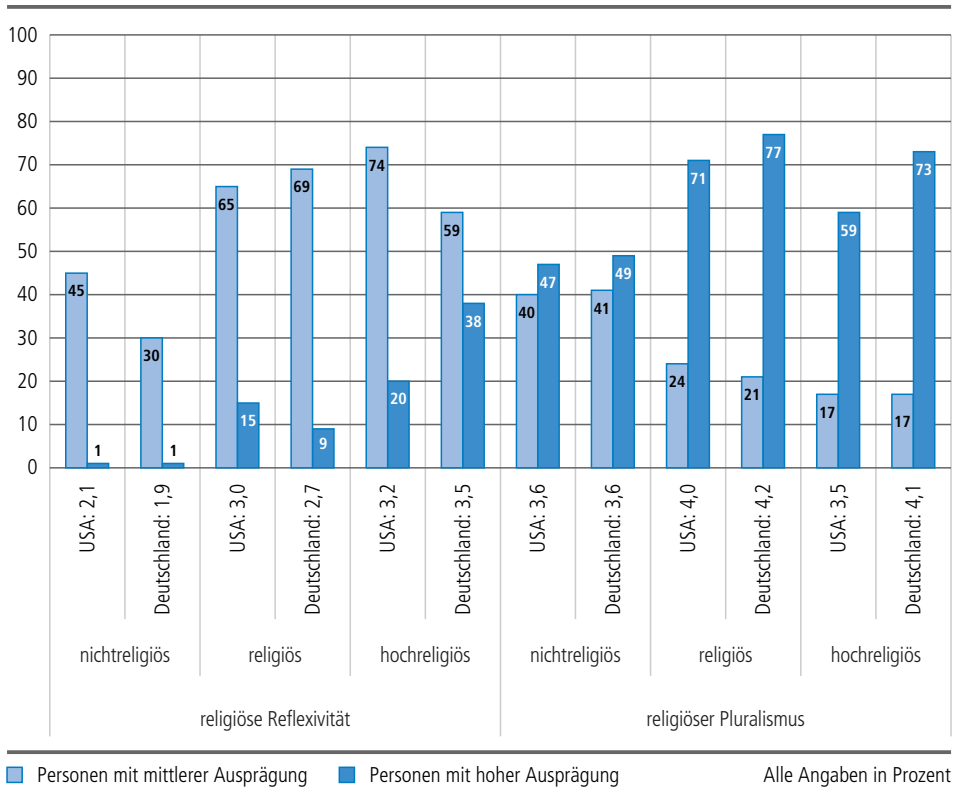
Nahe beieinander liegen die beiden Länder lediglich bei den Fragen, die sich auf »religiöse Reflexivität« beziehungsweise »religiösen Pluralismus« richten (vgl. Abbildung 2), also die Bereitschaft zur Reflexion der eigenen religiösen Überzeugungen beziehungsweise die Offenheit gegenüber anderen religiösen Traditionen. Dabei muss hier besonders interessieren, wie die Werte für die Gläubigen ausfallen; Nichtgläubigen wird es sicher leichter fallen, etwa jeder Religion einen »wahren Kern« zu unterstellen. Erwähnenswert ist deshalb, dass die Vorstellung nicht zutrifft, die Religiosität der Amerikaner sei weniger reflexiv als die der Deutschen. Hier gibt es je nach Frage konfessionelle Differenzen innerhalb der Länder und zwischen den Ländern, aber keine klare Divergenz in grundsätzlicher Hinsicht.

**Abbildung 1: Zentralität der Religiosität und religiöse Kerndimensionen im deutsch-amerikanischen Vergleich**



Man kann gegen solche Ergebnisse durchaus auch methodische Einwände erheben. Einer könnte sein, dass hier der gesamten Untersuchung ein Verständnis von Religion zugrunde gelegt wird, das den Glauben an »Transzendenz« zum Bestandteil der Definition von Religion macht (vgl. Pollack 2003). Dies ist aber keineswegs selbstverständlich. Die ganze seit Karl Jaspers' Buch »Vom Ursprung und Ziel der Geschichte« (1949) anhaltende Debatte über eine Entstehung der Vorstellung von Transzendenz in der sogenannten Achsenzeit Mitte des letzten vorchristlichen Jahrtausends macht uns darauf aufmerksam, dass es eine sich zeitlich lang erstreckende Religionsgeschichte der Menschheit ohne Vorstellungen von »Transzendenz« im strikten Sinne gegeben hat (zum Stand der Diskussion: Arnason, Eisenstadt und Wittrock 2005). Dies ist deshalb nicht nur von religionshistorischem Interesse, weil zu den religiösen Tendenzen der Gegenwart auch die einer »Detranszendentalisierung« gehört, einer Rückkehr zu vor-

**Abbildung 2: Religiöse Reflexivität und religiöser Pluralismus in Abhängigkeit von der Zentralität der Religiosität im deutsch-amerikanischen Vergleich**

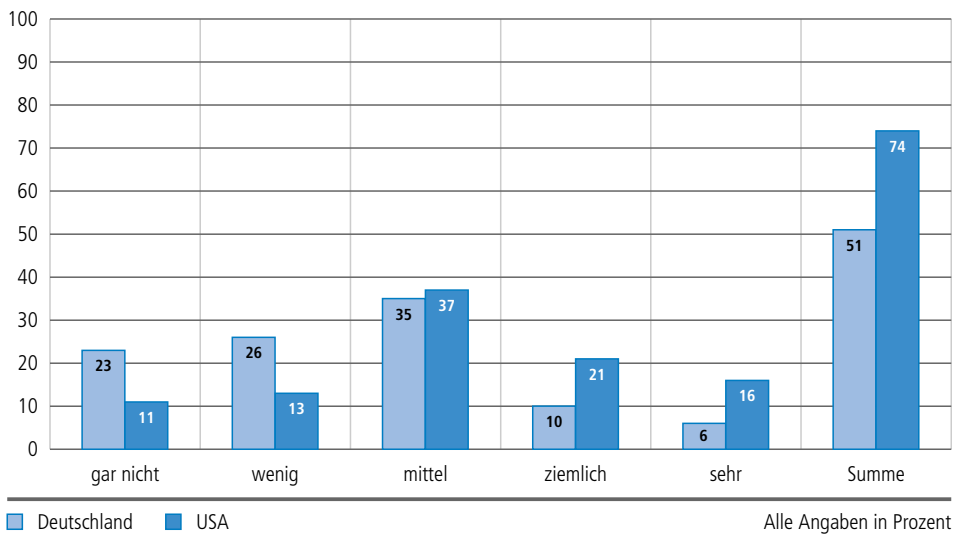


Mittelwerte in der Achsenbeschriftung jeweils hinter den Ländernamen, Range 1 bis 5

achsenzeitlichen Formen; ohne diese Unterscheidung lassen sich deshalb heutige Glaubensformen am Rande der etablierten Religionen schlecht erfassen. Solche tauchen hier gewiss zumindest unter der Selbstbeschreibung als »spirituell« auf und sind insofern nicht völlig vernachlässigt. Ihre Eigenstruktur kann aber dabei verborgen bleiben.

Als ein Zweites ist zu bedenken, dass es Grenzen dessen gibt, was durch eine repräsentative Umfrage bei Individuen erhoben werden kann. So scheint beispielsweise die Zahl der Kirchenbesucher systematisch überschätzt zu werden, wenn man nicht in den Kirchen zählt, sondern sich auf die Auskünfte von Befragten zum Kirchenbesuch verlässt. Überhaupt unterstellen Befragte in den USA leicht, dass man von ihnen ein religiöses Bekenntnis hören will – so wie umgekehrt Europäer sich eher schämen, sich öffentlich zu ihrem Glauben zu

**Abbildung 3: Selbsteinschätzung der Religiosität im deutsch-amerikanischen Vergleich**



bekennen. Aber noch in diesem »social desirability bias«, der die quantitativen Unterschiede zwischen den USA und Europa also vermutlich zu übertreiben verleitet, steckt ja eine Bestätigung der Ausgangsthese dieses Beitrags. Die USA sind eine religiös höchst vitale moderne Gesellschaft.

Im Folgenden soll es zunächst um die Frage gehen, wie die religiöse Lage in den USA zu erklären ist. Damit zielt der Beitrag auf sich historisch durchhaltende Besonderheiten der USA in religiöser Hinsicht. In einem zweiten Teil wird dann der Versuch zur Charakterisierung der Gegenwart unternommen. Die Ergebnisse aus der repräsentativen Erhebung der Bertelsmann Stiftung werden dabei als wichtigste Datengrundlage und Informationsquelle herangezogen, ebenso die neuesten Ergebnisse des Pew Forum (2008).

### Der amerikanische Weg: »The first freedom«

Gerade wegen ihres religiösen Charakters galten die USA lange Zeit als erklärungsbedürftiger Sonderfall. Wer annimmt, dass Modernisierungsprozesse – wie immer sie genau zu bestimmen sind – unweigerlich zur Säkularisierung (im Sinn einer abnehmenden Bedeutung von Religion) führen, stand hier vor einem Rätsel. Europäische Länder wie Polen und Irland, für die die Regel ebenfalls nicht zuzutreffen schien, konnte man als nur ungenügend modernisiert be-

zeichnen; ihnen stehe die eigentliche Modernisierung erst noch bevor, und in deren Rahmen werde es dann auch zur Säkularisierung kommen. Aber die USA? Wer wollte schon ernsthaft bestreiten, dass es sich dort um eine wirtschaftlich und technisch moderne Gesellschaft, ja vielleicht die modernste von allen, handelte?

Zwei Erklärungsmuster boten sich allen an, die so dachten, weil sie unbewusst die europäische Geschichte seit dem 18. Jahrhundert für die Vorboten dessen nahmen, was aller Welt im Fall gelingender Entwicklung bevorstehe. Man konnte ein Muster auf die USA übertragen, das sich an den europäischen Ausnahmefällen bewährt zu haben schien. Wenn die Polen und die Iren deshalb besonders religiös blieben, weil sie nur so, durch ihren Katholizismus, auch ihre nationale Identität und Unabhängigkeit verteidigen konnten, dann könnte die religiöse Vielfalt der USA ebenfalls darauf zurückgehen, dass ihre nationale Identität von vornherein religiös imprägniert gewesen sei. Das puritanische Erbe sei deshalb die gesuchte Erklärung.

Es ist zwar völlig richtig, dass die USA eine ausgeprägte Nationalmythologie haben (vgl. den souveränen Überblick bei Hochgeschwender 2004), für die nicht nur die frühen puritanischen Auswanderer eine große Rolle spielen, sondern die in ihren innersten Strukturen von der Übertragung alttestamentarischer Vorstellungen vom Bund mit Gott und dem auserwählten Volk auf Amerika geprägt ist und die zur Rechtfertigung für Expansion und Mission genommen wurde. Doch die Begriffe »Puritanismus« oder gar »Protestantismus« sind viel zu ungenau, um den religiösen Strömungen der letzten Jahrhunderte dort wirklich gerecht zu werden.

Viel durchschlagender allerdings ist ein anderer Einwand gegen diese angebliche Erklärung. Genaue quantitative Untersuchungen (Finke und Stark 1992) haben gezeigt, dass zumindest die Zahl der Mitglieder von Religionsgemeinschaften in den USA im 19. und 20. Jahrhundert fast kontinuierlich und beträchtlich zugenommen hat. Man hat in diesem Zusammenhang von »the churching of America« gesprochen. Erneut ist sicher zu bedenken, dass Mitgliedschaft kein sicherer Indikator für Gläubigkeit ist. Aber da ja auch andere Indikatoren in dieselbe Richtung weisen, ergibt sich doch empirisch zwingend, dass man die Besonderheit der USA nicht als eine Art verzögerte Säkularisierung deuten sollte, wie es die Vorstellung vom puritanischen Erbe nahelegt. Es hat sich nicht derselbe Prozess wie in Europa nur langsamer oder später abgespielt, sondern ein anderer Prozess mit anderem Richtungssinn.

Die zweite naheliegende, aber letztlich ebenfalls unhaltbare Erklärung hält nicht ein »Erbe« für ausschlaggebend, sondern ein »Mitbringsel«. Man könnte

ja annehmen, dass die USA so religiös blieben oder sogar stärker religiös wurden, weil sie immer neue Einwanderer aufnahmen, deren Religiosität, in den Heimatländern eingeprägt, auch nach ihrer Auswanderung sie und ihre Kinder leitete. Verkürzt gesagt, wären damit die Polen und Iren nicht nur für die Ausnahmen in Europa, sondern auch für die Ausnahme USA verantwortlich. Zu dieser Frage gibt es ebenfalls reiche Forschung. Ihr Ergebnis lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass keineswegs selbstverständlich von hoher Religiosität vor der Auswanderung ausgegangen werden kann und dass Auswanderer aus denselben Ländern, wenn sie nicht in die USA auswanderten, oft keineswegs als besonders religiös auffielen. Es scheint also eher so, dass – vorsichtig ausgedrückt – etwas in der Konstellation der USA die Immigranten zu den Religionsgemeinschaften zog und zieht und sie dabei religiös bindet und beeinflusst (so bereits Herberg 1960, vgl. auch Smith 1978).

Gegen diese beiden naheliegenden, aber nicht haltbaren Darlegungen hat sich in der Religionssoziologie der letzten Jahrzehnte eine andere Erklärung entwickelt. Obwohl auch diese in einzelnen Punkten umstritten ist (vgl. Warner 1993; Chaves und Gorski 2001), gibt es doch in vielem einen weitgehenden Konsens. Dieser besagt, dass die entscheidende Besonderheit der USA gegenüber Europa darin besteht, dass sie seit dem 18. Jahrhundert kein staatlich gestütztes Territorialmonopol kannten, während für Europa seit der Beendigung der post-reformatorischen Bürgerkriege und Kriege genau dies charakteristisch sei. Dabei sind beide Bestandteile der Formulierung bedeutsam. Der Verzicht auf ein Monopol ermöglicht Pluralismus – der Verzicht auf die staatliche Stützung erlaubt den freien Wettbewerb der pluralen religiösen Kräfte.

Die amerikanische Verfassung garantiert mit den beiden Bestimmungen »free exercise« und »no establishment« umfassende Religionsfreiheit einerseits und die Trennung von Staat und Kirche(n) andererseits. Auf einzelstaatlicher Ebene gab es noch im 18. Jahrhundert Versuche zur Herausbildung religiöser Territorialmonopole, aber diese konnten sich angesichts der bundesstaatlichen Regelung nicht halten oder wirklich durchsetzen. Die Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften ist allerdings ganz anders zu verstehen als in Frankreich, wo sich der Staat »laizistisch« (ein ins Englische kaum zu übersetzender Begriff) oder säkularistisch versteht und aller Religion skeptisch entgegentritt. In den USA ist dagegen ein ermutigendes Verhältnis zur Religion von Seiten des Staates die historisch vorherrschende Traditionslinie. Das heißt nicht, dass dies die einzige Tradition ist; es gibt auch in den USA und gerade auch in der Gegenwart immer wieder scharfe politische und juristische Kontroversen über den genauen Charakter der Trennung von Staat und Kirche.

Der reiche Pluralismus von Religionsgemeinschaften (vgl. Überblick bei Williams 1998) ist also nicht nur vorhanden, sondern politisch auch gewollt und kulturell legitimiert. Ich schlage vor, zwischen einer empirisch nur vorfindlichen Pluralität und einem auch wertmäßig gestützten Pluralismus zu unterscheiden. Alle Erklärungen für die religiöse Vitalität der USA, die unter dem Einfluss angebotsökonomischer Denkmodelle nur die Pluralität des Angebots selbst in Anschlag bringen oder gar die Marktförmigkeit ihrer Konkurrenz miteinander, greifen deshalb zu kurz.

Der entscheidende historische Durchbruch in Richtung des amerikanischen Weges geht sogar der Verfassung schon um über hundert Jahre voraus (Joas 2004). Er erfolgte, als in den 1630er Jahren der puritanische Prediger Roger Williams unter Protest gegen die religiöse Zwangsherrschaft ausgewandeter Puritaner in Massachusetts aus dieser Kolonie auszog und in Rhode Island religiöse Freiheit für alle Christen, aber auch für »Juden, Heiden und Türken«, das heißt für Juden, Indianer und Moslems, garantierte. Eine Vorstellung von Religionsfreiheit, die nicht aus Indifferenz oder Skepsis gegenüber dem Glauben entstand, sondern selbst zutiefst religiös motiviert war, im Gedanken eines nur in Freiheit zu entwickelnden Gottesbezugs der Einzelnen nämlich, wurde damit zur »first freedom«. Man hat in dieser – bei allen Unterschieden, was die Stellung der Religion in der amerikanischen Revolution betrifft – mit Recht eine Keimzelle der amerikanischen verfassungsrechtlichen Gestaltung des religiösen Lebens und überhaupt der Menschenrechte gesehen.

Nichts des hier Dargestellten soll das amerikanische politische und religiöse Leben naiv idealisieren. In der konfliktreichen, von Rassismus und extremer sozialer Ungleichheit, Gewalt und ethnischen Spannungen geprägten Geschichte werden nicht einfach hehre Prinzipien ausgelebt. Aber die Erklärung für die anhaltende religiöse Vitalität der USA ist wohl doch auf dieser Ebene zu finden. Wer sich in den USA politisch oder theologisch mit seiner Glaubensgemeinschaft nicht identifizieren konnte, wechselte in der Regel immer mehr innerhalb des religiösen Bereichs. Das gilt vor allem für protestantische Christen. Katholiken moderieren traditionell eher Nähe und Ferne zu der Kirche, die für sie meist doch die einzig mögliche ist. Es gibt allerdings durchaus auch – und heute besonders bei lateinamerikanischen Einwanderern – Wechsel von Katholiken, etwa zu den Pfingstkirchen, aber eben meist auch innerhalb des sich ständig wandelnden pluralen religiösen Spektrums. Zudem reagiert die katholische Kirche durch verstärkte Berücksichtigung charismatischer und ethnischer Komponenten auf diese Abwanderung.

## Einige Charakteristika der religiösen Lage in den USA

Es soll nun um eine Diagnose der gegenwärtigen religiösen Lage in den USA gehen. Um dieses riesige und unübersichtliche Gebiet in den Griff bekommen zu können, ziehe ich eine Begrifflichkeit heran, die der protestantische Theologe Ernst Troeltsch (1912) in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg und in Auseinandersetzung mit Max Weber vorgeschlagen hat. Er unterscheidet drei hauptsächliche Organisationsformen des Christentums, wobei an dieser Stelle unerörtert bleiben muss, ob sich diese Begrifflichkeit überhaupt auch auf nicht christliche Religionen anwenden lässt.

Der erste Typus wird als »Kirche« bezeichnet; damit gemeint sind Heils- und Gnadengüter verwaltende Anstalten, die auf massenhafte Mitgliedschaft hin angelegt sind und sich in der Regel weltangepasst verhalten können, »weil sie von der subjektiven Heiligkeit um des objektiven Gnaden- und Erlösungsschatzes willen hin bis zu einem gewissen Grade absehen« (ebd.: S. 14) können. Ähnlich wie Max Weber kontrastiert Troeltsch die »Kirche« mit der »Sekte«, worunter er Organisationen versteht, die als freie Vereinigungen von Gläubigen angelegt sind, meist also auch geringere Zahlen von Mitgliedern haben und statt der Gnade die strikte Einhaltung der Gebote betonen. Im Unterschied zu Weber kennt Troeltsch auch noch einen dritten Typ, den er als »Mystik« bezeichnet und als »Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz« (ebd.: S. 967) definiert. Er ist sich bewusst, dass diese Form von Religiosität »nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildung« zulässt. Manche haben es deshalb abgelehnt, hier überhaupt von einem sozialen Organisationstypus zu sprechen. Andere dagegen sehen gerade darin eine besondere Stärke von Troeltschs Begriffsbildung in der Diagnose von Religion unter Bedingungen von Individualisierung (so Daiber 2002, der darauf hinweist, dass die Begriffsbildung Troeltschs und Webers selbst schon vom Motiv einer Relativierung Europas durch die Erfahrung der USA und die Lektüre von William James beeinflusst ist). Dieser Sicht schließe ich mich an.

Legt man nun diese Typologie einer Beschreibung der gegenwärtigen Lage der USA zugrunde, ergeben sich eine Reihe wichtiger Charakteristika.

1. Während für Europa der Typus »Kirche« charakteristisch ist, gilt dies für die USA nicht. Man kann deshalb die USA die einzige nordatlantische Gesellschaft nennen, für die der Typus »Sekte« charakteristisch ist (Seymour Martin Lipset). Es ist nur konsequent, dass dadurch der Begriff auch seinen negativen Beigeschmack verliert. Typisch für die Beschreibung der USA ist es, nicht von

Kirchen einerseits und Sekten andererseits zu sprechen, sondern alle Religionsgemeinschaften auch in der Art der Bezeichnung gleich zu behandeln. Man spricht von »Denominationen« als auf freiwilliger Mitgliedschaft beruhenden, einander rechtlich gleichgestellten Religionsgemeinschaften. Selbst die Religionsgemeinschaft, die den Typus »Kirche« weltumspannend prototypisch verkörpert – die katholische Kirche –, muss sich bei aller Einbettung in die globalen Strukturen dieser Kirche innerhalb der USA als »Denomination« präsentieren.

2. Lange Zeit gab es gewichtige theologische Differenzen zwischen den einzelnen protestantischen Denominationen und eine geradezu unüberwindbare Distanz des gesamten Protestantismus zum Katholizismus, der schon wegen seines internationalen Charakters und vieler kultureller Besonderheiten katholischer Einwanderer, etwa hinsichtlich ihres entspannten Verhältnisses zu alkoholischen Getränken, als fremd, ja unamerikanisch galt. Zu den wichtigsten Entwicklungen in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg gehört die abnehmende Bedeutung der theologischen Differenzen vor allem innerhalb des amerikanischen Protestantismus (Wuthnow 1988: 71 ff.). Die USA waren noch nie das Land breit gestreuten Glaubenswissens und einer populären theologischen Streitkultur. Aber in den letzten Jahrzehnten sind die theologischen von anderen Differenzen so überlagert worden, dass auch dies den Wechsel innerhalb des protestantischen Spektrums erleichtert hat. Kehrseite dieser Vergleichsgültigung theologischer Fragen ist freilich, dass dadurch andere Fragen – etwa politischer oder kultureller Art – entscheidend werden für Mitgliedschaft und sich homogenisierend auf die einzelnen Denominationen auswirken.

3. Da sich der Staat weder im Bündnis mit einer Kirche befindet noch ein Selbstverständnis aus der Emanzipation von einer solchen gewinnt, kann er seine Legitimation weder von einer Kirche beziehen noch aus seiner Gegnerschaft gegen diese. Deshalb haben sich in den USA Formen einer »Zivilreligion« herausgebildet, die man klassisch in den Amtsantrittsreden von Präsidenten oder bei nationalen Feiertagen ausgedrückt findet (grundlegend Bellah 1986). Diese Zivilreligion darf mit keiner einzelnen Religionsgemeinschaft identifizierbar, muss aber an viele anschlussfähig sein. Gegenüber den Versuchen, diese Zivilreligion als eine fixierte Struktur zu beschreiben, behaupte ich, dass sie eher einen »Diskursraum« als eine »Struktur« darstellt, ein Möglichkeitsspektrum also für die Rechtfertigung auch konträrer politischer Auffassungen. Die Entstehung internationaler Institutionen friedlicher Konfliktregelung ist seit der Initiative von Präsident Woodrow Wilson für einen Völkerbund ebenso in diesem Horizont begründet worden wie die dreiste Erklärung der Irrelevanz solcher Institutionen durch Präsident Bush im Vorfeld des Irakkrieges 2003.

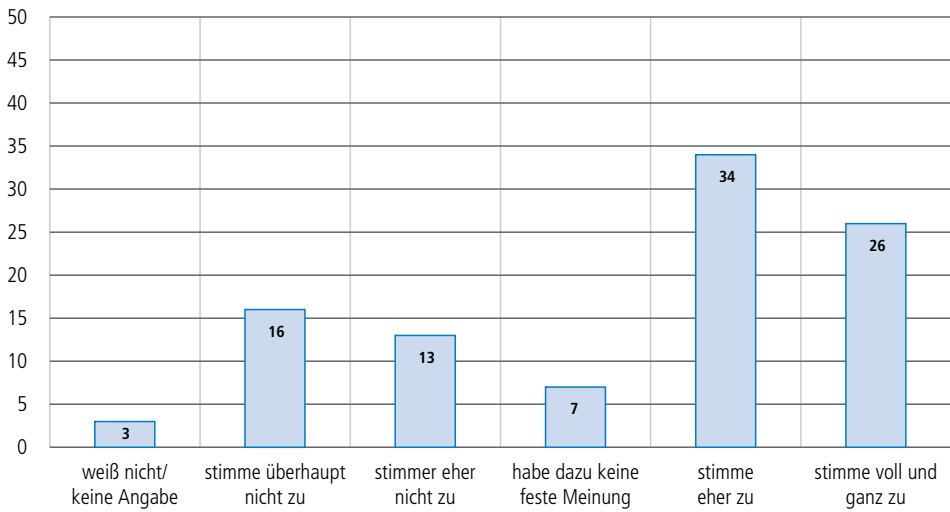
Diese Zivilreligion stellt aber nicht nur einen Möglichkeitsraum politischer Rhetorik bereit; in ihr entwickelt sich auch ein interreligiöser Dialog über Werte. Es kann kein Zweifel daran sein, dass die Zivilreligion der USA ursprünglich vornehmlich protestantisch geprägt war. Über vielerlei Auseinandersetzungen mit dem Katholizismus, die bis weit ins 20. Jahrhundert reichten, wurde die Zivilreligion auf ein allgemein-christliches Fundament umgestellt. Im 20. Jahrhundert wurde, vor allem auch durch den Kampf gegen das nationalsozialistische Deutschland und die Erfahrung des Holocaust, dieses Fundament zu einem jüdisch-christlichen erweitert. Gegenwärtig gibt es, bei aller politischen Aufladung der Islam-Debatte, durchaus optimistisch stimmende Anzeichen dafür, dass dieses Fundament noch breiter wird, nämlich auch den Islam einschließt, wodurch man von einer »abrahamitisch« geprägten Zivilreligion sprechen könnte. Die Einwanderung von Hindus und Buddhisten und die durchaus intensive Buddhismus-Rezeption in den amerikanischen Bildungsschichten zeigt schon eine weitere Richtung auf, in die dieser Prozess der Wertegeneralisierung wird gehen müssen.

In den USA als einem multireligiösen Land mit verschiedensten Denominationen wird ein solcher Prozess womöglich besser stattfinden können als in anderen Staaten. Die Offenheit und Toleranz gegenüber anderen Religionen ist hier stark ausgeprägt, wie der Religionsmonitor zeigt. Für 60 Prozent der Befragten hat jede Religion einen wahren Kern. 73 Prozent finden, man solle allen Religionen gegenüber offen sein. Die konventionelle Vorstellung, intensiv religiöse Menschen neigten zur Intoleranz, trifft für die USA nicht zu (vgl. Pew Forum 2008).

4. An Troeltschs begrifflichem Vorschlag besonders attraktiv ist das darin enthaltene Angebot, die Tendenzen zu einer Individualisierung der Religiosität wirklich ernst zu nehmen. Gerade auch in den USA sind diese unübersehbar. Für viele Menschen ist die Bedeutung fester Glaubenswahrheiten, die zudem in einer Religionsgemeinschaft institutionell verankert sind, sicher zurückgegangen zugunsten des Anspruchs, in Glaubensdingen die eigene »spirituelle« Erfahrung zum Leitfaden zu machen und an ihr alle doktrinären und institutionellen Ansprüche zu messen. Als spirituell bezeichnen sich in der repräsentativen Erhebung der Bertelsmann Stiftung 84 Prozent, als religiös hingegen »nur« 74 Prozent. Zudem greifen 32 Prozent der Befragten in den USA auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück. Unter den Hochreligiösen allerdings stehen 62 Prozent fest zu ihrem Glauben und holen sich keine Anleihen aus anderen Religionen.

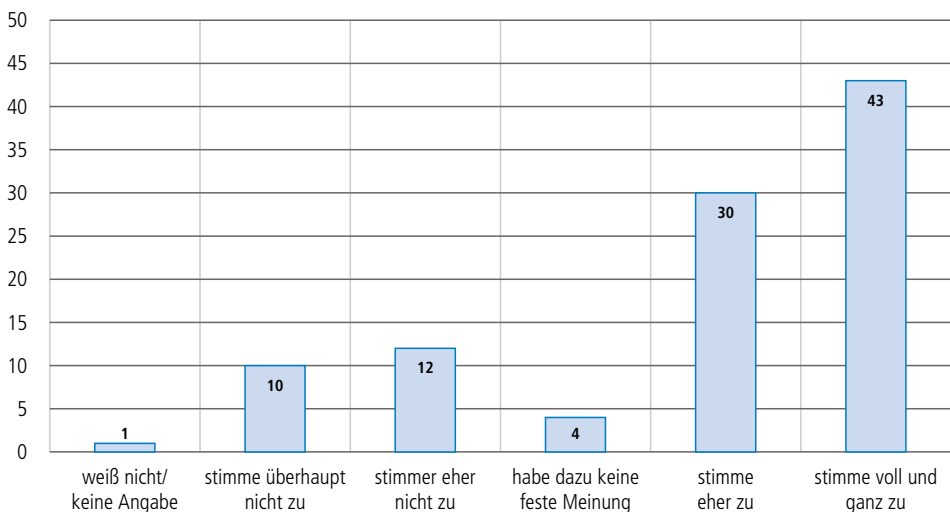
Die Folgen eines gewissermaßen demokratisch-antiautoritären Anspruchs auf individuelle spirituelle Erfahrungen können aber vielfältig sein. Es wäre ganz

**Abbildung 4: »Für mich hat jede Religion einen wahren Kern.« – USA**



Alle Angaben in Prozent

**Abbildung 5: »Ich finde, man sollte gegenüber allen Religionen offen sein.« – USA**



Alle Angaben in Prozent

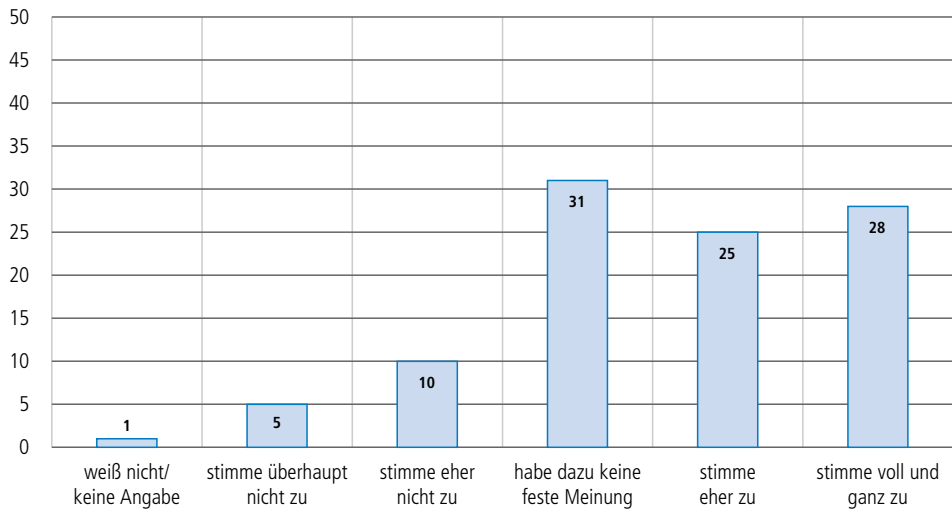
einseitig, nur die Möglichkeit einer rein narzisstisch-selbstbezogenen Haltung zu unterstellen, die einfach alle eigenen Neigungen eklektisch verknüpft und durch die Bezeichnung als einmalige Spiritualität adelt. »I'm religious but in my own personal way. I always say that I have a Cindy Crawford religion – it's my own«, soll das Model Cindy Crawford gesagt haben (Yamane 1997: 116). Für diese Art von Pseudoreligiosität ist eine Fülle kulturkritischer Bezeichnungen erfunden worden: Religion à la carte, Patchwork-Religiosität, kaleidoskopische oder »pick and choose«-Religion (vgl. dazu Dobbelaere 2002: 176).

Verfechter der Säkularisierungstheorie finden in diesen Phänomenen eine Bestätigung ihrer Erwartung, dass sich hier der unvermeidliche moderne Glaubensverlust nur hinter der falschen Bezeichnung Religion verbirgt. Doch spricht gegen diese Auffassung, dass es ganz andere, viel ernsthaftere Formen spiritueller Suche gibt und dass viele davon sich durchaus innerhalb der großen Religionsgemeinschaften oder an deren Rand abspielen.

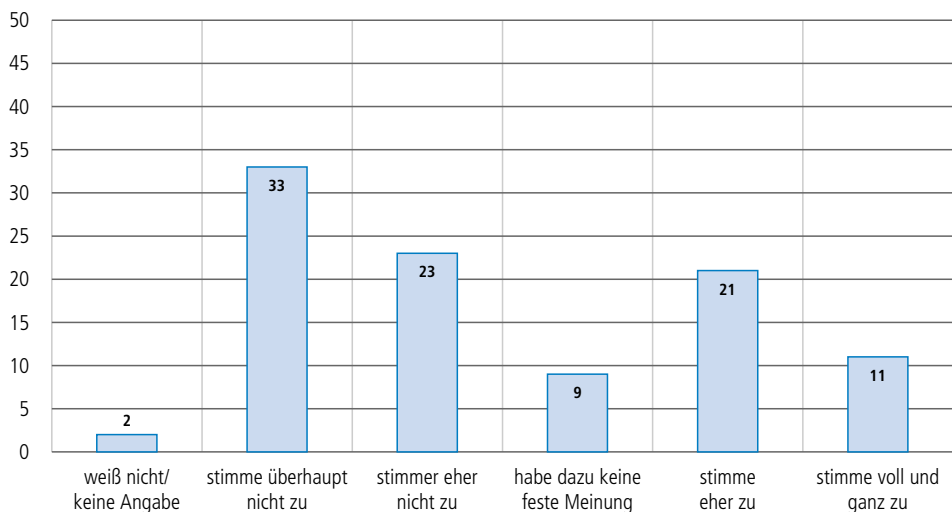
Die spirituelle Suche kann von Erfahrungen ausgehen, die nach theologischer Deutung und institutioneller Tradition suchen; sie kann aber auch umgekehrt aus dem Bedürfnis erwachsen, die Lehren der eigenen Religionsgemeinschaft und das Leben in ihr spirituell zu relativieren. Ganz falsch wäre es auch, diese Individualisierung mit einer völligen Privatisierung des Glaubens gleichzusetzen. Gerade in den USA zieht sich der Glaube nicht in das Innenleben der Individuen zurück, sondern bleibt Motiv und Gegenstand vielfältiger Formen des sozialen Lebens. Es scheint deshalb angebracht, selbstorganisierte Gruppen zum Bibelstudium etwa oder Selbsthilfegruppen, an denen jeder und jede teilnehmen kann, wie immer die religiöse Bindung ist, eher als Ausdruck einer lebendigen und anhaltenden »societal conversation about transcendent meaning« (Besecke 2005) in den USA zu klassifizieren denn als Beleg für Säkularisierung.

5. Der religiöse Pluralismus in den USA hat teils marktformige Züge. Das ist nicht, wie oft angenommen wird, selbstverständlich. Religionsgemeinschaften können nebeneinander bestehen, ohne dass die Individuen sie als Angebot zur Auswahl empfinden. Gerade die fluiden Grenzen zwischen den protestantischen Bekenntnissen und die Welle von Erweckungsbewegungen in der amerikanischen Geschichte haben aber unternehmerisches Handeln mit dem Zweck der Aufnahme und Mobilisierung von Gläubigen begünstigt. Solches Handeln beruht auf der Bereitschaft, auch neueste Techniken und Medien für die eigenen Zwecke einzusetzen und organisatorische Strukturen nicht theologisch zu dogmatisieren, sondern flexibel zu halten.

Ein auffallendes Kennzeichen der Situation in den USA ist die Häufigkeit, mit der innerhalb des Lebenslaufs die religiöse Affiliation gewechselt wird (laut

**Abbildung 6: Spiritualität in den USA – Selbsteinschätzung**

Alle Angaben in Prozent

**Abbildung 7: »Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück.« – USA**

Alle Angaben in Prozent

Pew Forum derzeit 28 % der Befragten und sogar 44 % bei Berücksichtigung des Wechsels zwischen protestantischen Denominationen). Die Bemühung um neue Mitglieder hat sich, was die Einwanderer betrifft, in Richtung eines aktiven Einsatzes für deren Interessen ausgewirkt, wenn diese mit der eigenen Religionsgemeinschaft kompatibel erschienen. Auf einem solchen Markt sind auch Neugründungen relativ leicht. Es ist deshalb kein Zufall, dass von den erfolgreich sich in der Welt ausbreitenden neuen Religionen (z. B. Mormonen) so viele in den USA des 19. und 20. Jahrhunderts entstanden sind.

Wie die Bürokratisierung eine ständige Gefahr für den Typus »Kirche« darstellt, so ist die übermäßige Marktorientierung eine Gefahr für die Denominationen auf einem Markt. Das sogenannte »church shopping«, d. h. eine konsumentenartige Wahl zwischen den angebotenen Möglichkeiten zum Anschluss an eine Religionsgemeinschaft, etwa bei einem Umzug, erscheint dabei noch als unproblematisch, da es sich im Wesentlichen nur im Bereich der protestantischen Denominationen abspielt, deren theologische Unterschiede viel von ihrer Bedeutung verloren haben. Auffallender ist natürlich, wie vor allem in den »Megachurches« die Attraktivität für alle Arten potenzieller »Kunden« so sehr gesucht wird, dass das Angebot von Bequemlichkeit, Abwechslungsreichtum und theologischer Vagheit gekennzeichnet ist.

Hier liegt es nahe, religiöse Phänomene in einen Zusammenhang mit dem zu bringen, was für Massen- und Konsumkultur generell gilt (Moore 1994). Dies kann dann so weit gehen, dass der Glaube als Mittel zum Zweck angepriesen wird – als Weg zur Erreichung vorgefasster, durchaus irdischer Ziele. Wenn der Glaube so instrumentell verstanden wird, als eine Art »positives Denken«, das einem hilft, stark und erfolgreich zu sein, reich zu werden (oder schlank: »Slim for Him!«), dann verliert er gerade den Stachel, den Religion seit der Achsenzeit, d. h. seit der Entstehung von Transzendenzvorstellungen, gehabt hat. Das Individuum wird dann nicht zur Dezentrierung, weg von sich, geführt, sondern zu einer Art autosuggestiver, neomagischer Praxis verführt. Man kann mit Alan Wolfe (2003) hier von der Gefahr sprechen, dass auch politisch konservative Formen der Religion in den USA in einer kulturell narzisstischen Weise gelebt werden.

## Zwei mögliche Zukunftsszenarien

Hinsichtlich der zukünftigen Entwicklung möchte ich zwei mögliche Szenarien vorstellen, die vielleicht die Extrempunkte eines Spektrums markieren – weswegen die tatsächliche Entwicklung irgendwo dazwischen liegen wird.

Ein pessimistisches Szenario, das in den ersten Jahren der Präsidentschaft von George W. Bush vielen plausibel erschien, sagte eine tiefe kulturelle Spaltung der USA durch einen Siegeszug des protestantischen Fundamentalismus in der Politik voraus. Ein solcher Siegeszug müsse alle diejenigen zueinander führen, die sich in einer exklusiv in diesem engen Sinne »christlichen« Nation nicht heimisch fühlen. Erstmals könnte sich in diesem Widerstand ein quasieuropäischer Säkularismus ausbreiten und hegemonial werden. Damit würden auf lange Zeit die religiös konnotierten Kulturkonflikte verschärft. Die intellektuelle Offensive eines »neuen Atheismus« spräche für dieses Szenario.

Gegen diese Prognose wurden aber immer wieder auch gewichtige Einwände vorgetragen. Die enorme Polarisierung der politischen Lager wie seit der Wahl von George W. Bush entspreche politischen Strategien und Mechanismen, nicht aber den tatsächlichen Einstellungen der amerikanischen Bevölkerung, die keineswegs in zwei solche scharf profilierte Milieus zerfalle. Auch werde der politische Einfluss des protestantischen Fundamentalismus weit überschätzt. Es werde zwar in Wahlkämpfen Rücksicht genommen auf religiös motivierte Wähler – zu Recht, wie der Religionsmonitor zeigt, denn für 65 Prozent der US-Amerikaner hat die eigene Religiosität Auswirkungen auf die politische Einstellung, die politischen Entscheidungen selbst seien aber ganz anders bedingt.

Auch sei selbst innerhalb eines eher konservativen Protestantismus in den USA durchaus große politische Vielfalt gegeben. Überhaupt sei dieses Lager nicht einheitlich und starr. Auf vielen Gebieten (etwa dem Umweltschutz) richteten sich christliche Motive (zur Bewahrung der Schöpfung) zunehmend gegen die politischen Leitlinien der Republikanischen Partei. Es gibt Widerstand gegen eine militante Überpolitisierung des Glaubens. Viele Schwarze und ihre Kirchengemeinden sind zwar theologisch konservativ, aber nicht politisch. Die Kongresswahlen vom Herbst 2006 und die noch unübersichtlichen Tendenzen im Zusammenhang mit der Präsidentschaftskandidatur von Barack Obama scheinen den Kritikern der pessimistischen Prognose Recht zu geben.

Das optimistische Szenario unterstellt, dass im amerikanischen Christentum in all seiner Vielfalt genau das gelingen wird, was schon der Traum Ernst Troeltschs gewesen war: eine kreative Synthese der drei Organisationsprinzipien von Kirche, Sekte und Mystik – oder vielleicht sollte man sagen, eine Vielzahl solcher kreativen Synthesen. Das optimistische Szenario erwartet vom friedlichen Neben- und Miteinander aller Religionsgemeinschaften innerhalb einer demokratischen Kultur eine Vorbildwirkung für die ganze Welt. Tatsächlich sind ja in den USA alle größeren Religionen der Welt in durchaus beträchtlicher Größe vorhanden. Da heute – durch moderne Kommunikations- und Transport-

möglichkeiten – der Kontakt zwischen Einwanderern und ihren Herkunftsländern in der Regel nicht abreißt, kann man sich eine Rückwirkung auf das religiöse Leben dort vorstellen (diese Idee verdanke ich José Casanova).

Das religiöse Leben in den USA in seiner Vielfalt beeinflusst damit das globale religiöse Leben. Die Milieubindungen des Glaubens würden in so zustande kommenden Prozessen immer wieder in heilsamer Weise aufgebrochen. Die Wirklichkeit käme damit dem gleich, was im Wahlspruch (m)einer katholischen Gemeinde in Chicago (St. Thomas the Apostle) so schön ausgedrückt ist: »God's people in extraordinary variety.«

*Dieser Beitrag ist eine erweiterte Fassung des Textes »Die religiöse Lage in den USA«, in Säkularisierung und die Weltreligionen, Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hrsg.), Frankfurt am Main 2007, S. 358–375.*

## Literatur

- Arnason, Johann, Shmuel Eisenstadt und Björn Wittrock (Hrsg.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden 2005.
- Bellah, Robert. »Zivilreligion in Amerika«. *Zivilreligion in Amerika und Europa*. Hrsg. Heinz Kleger und Alois Müller. München 1986. 19–41.
- Besecke, Kelly. »Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning«. *Sociological Theory* (23) 2005. 179–196.
- Butler, Jon. »Jack-in-the-box Faith: The Religion Problem in Modern American History«. *Journal of American History* (91) 2004. 1357–1378.
- Chaves, Mark, und Philip Gorski. »Religious pluralism and religious participation«. *Annual Review of Sociology* (27) 2001. 261–281.
- Daiber, Karl-Fritz. »Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities«. *Social Compass* (49) 2002. 329–341.
- Dobbelaere, Karel. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brüssel 2002.
- Finke, Roger, und Rodney Stark. *The Churching of America 1776–1990*. New Brunswick, N. J., 1992.
- Herberg, Will. *Protestant – Catholic – Jew*. Garden City, N. Y., 1960.
- Hochgeschwender, Michael. »Religion, nationale Mythologie und nationale Identität. Zu den methodischen und inhaltlichen Debatten in der amerikanischen ›New Religious History««. *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* (124) 2004. 435–520.

- Huber, Stefan. *Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen 2003.
- Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München 1949.
- Joas, Hans. »Max Weber und die Entstehung der Menschenrechte«. *Das Weber-Paradigma*. Hrsg. Gert Albrecht et al. Tübingen 2004. 252–270.
- Moore, Robert Laurence. *Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture*. New York 1994.
- Pew Forum on Religion and Public Life. »US Religious Landscape Survey«. 2008.
- Pollack, Detlef. »Was ist Religion? Versuch einer Definition«. *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Hrsg. Detlef Pollack. Tübingen 2003. 28–55.
- Smith, Timothy L. »Religion and Ethnicity in America«. *American Historical Review* (83) 1978. 1155–1185.
- Troeltsch, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912.
- Warner, R. Steven. »Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States«. *American Journal of Sociology* (98) 1993. 1044–1093.
- Williams, Peter W. *America's Religions. Traditions and Cultures*. Urbana 1998.
- Wolfe, Alan. *The Transformation of American Religion*. New York 2003.
- Wuthnow, Robert. *The Restructuring of American Religion. Society and Faith since World War II*. Princeton, N. J., 1988.
- Yamane, David. »Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm«. *Journal of the Scientific Study of Religion* (36) 1997. 109–122.