

Eine solche Systemumstellung ist *nur sehr langfristig möglich*. Während einer langen Übergangsphase müßten die bisher erworbenen Versicherungsansprüche entweder über Beiträge oder Steuern beglichen werden. Die Aktiven würden aber keine Rentenanwartschaften mehr erwerben, die in einem Verhältnis zu ihren Abgaben stehen, sondern Ansprüche auf allgemeine Grundrenten. Darüber hinaus sollen sie nach Biedenkopfs Plan privat vorsorgen, also Kapital ansparen. Dies wäre gegenüber dem heutigen System eine Doppelbelastung.

Biedenkopf vermeidet den Hinweis, daß auch die Ausgaben in einem Grundrentensystem erheblich steigen werden, wenn die Zahl der Rentner zunimmt. Erfahrungen aus anderen Ländern zeigen obendrein, daß die Bevölkerung mehr will als nur eine Grundsicherung. Folglich wurden in Ländern, in denen es Grundsicherungen gibt, ergänzende Sicherungen zum Teil vom Staat, zum Teil von den Tarifpartnern geschaffen (*Winfried Schmähl*, Lohnnebenkosten könnten durch aufgabenadäquate Finanzierung der Sozialversicherung sinken, in: Handelsblatt vom 23.11.1993). Die Belastung der Wirtschaft und der Arbeit ließe sich auf diesem Weg also nicht senken, wenn es in Deutschland zu einer gleichen Entwicklung käme.

Die überwiegende Mehrzahl der Sozialpolitiker, die Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften sowie, was nicht verwundert, die Repräsentanten der gesetzlichen Rentenversicherung, plädieren dafür, auch in Zukunft am bisherigen Rentensystem festzuhalten. Dies bedeutet zunächst einmal, daß man aufgrund der Rentenreform 1992 zehn bis 15 Jahre Zeit hat, bevor nach heutigem Kenntnisstand weitere tiefgreifende Reformschritte erforderlich sind.

Für Ruland gibt es auch danach „nur einen Weg: Beibehaltung des Systems bei gleichzeitiger Anpassung an die sich ändernden wirtschaftlichen, sozialen und demographischen Rahmendaten“ (Ruland a. a. O.). Das heißt im Klartext: Möglicherweise muß in zehn oder 20 Jahren über eine weitere Anhebung des Renteneintrittsalters nachgedacht, müssen beitragsfreie Anwartschaften weiter gekürzt, muß der Staatsanteil angehoben, die Rente von Witwen und Invaliden umgebaut werden. So spricht beispielsweise einiges dafür, langfristig die Erziehungsleistung stärker zu bewerten und im Gegenzug die Witwen- und Witwerrente langsam abzubauen. Auch so läßt sich, ohne Systemänderung, die Forderung Biedenkopfs verfolgen, die Erziehungsleistung bei der Alterssicherung zu belohnen. Ein anderer, möglicherweise auch ein ergänzender Weg zur Sicherung des Systems wäre es, die jährlichen Rentenanpassungen nur mit einem Abschlag der Lohnentwicklung folgen zu lassen, wenn dies aus ökonomischen Gründen unumgänglich ist.

Die Rente ist *relativ sicher*. Relativ in Abhängigkeit der Wirtschaftsentwicklung und des Vertrauens, das die beitragszahlende Generation in die Zukunft des Systems hat. Die Rente ist nach dem Generationenvertrag darauf angewiesen, daß sich die heutigen Beitragszahler darauf verlassen können, später eine Rente zu erhalten, die ihren Beiträgen entspricht. Das System braucht das Vertrauen, daß auch die Aktiven von morgen und übermorgen bereit sind, auf den Teil ihres Einkommens zu verzichten, der erforderlich ist, um den künftigen Alten den Lebensunterhalt zu sichern. Ist dieses Vertrauen nicht gegeben, so werden sich die Aktiven eines Tages weigern, die erforderlichen Beiträge abzuführen.

*Heinz Schmitz*

## Die Religion der „baby-boomer“

### Zur Entwicklung der religiösen Landschaft in den USA

*Die USA werden vielfach als Beweis dafür herangezogen, daß Religion und Modernität durchaus neben- und miteinander Bestand haben können. Hohe Gottesdienstbesucherkzahlen lassen den Eindruck entstehen, an Amerika könnte das, was Europäer Säkularisierung nennen, vorbeigegangen sein. Aber wie fromm sind die Amerikaner wirklich? Wie stabil ist Religion in den USA?*

Der Stellenwert der Religion in den Vereinigten Staaten ist für manchen in der „Alten Welt“ ein Rätsel. Wie kaum ein anderes Land ist diese „Nation mit der Seele einer Kirche“, wie der Engländer *Gilbert K. Chesterton* (1874-1936) die USA einmal nannte, um eine geradezu akribische Trennung von Staat und Kirche bemüht. Und zugleich spielt Religion in kaum einer westlichen Industriegesellschaft nicht nur im pri-

vaten, sondern auch im staatlichen und öffentlichen Leben eine so große Rolle wie ausgerechnet in den USA. Zeitweise galten die USA als das Land, das das positivistische „Gesetz“ vom vermeintlich unabwendbaren Absterben der Religion Lügen straft. Denn daß die Bürger eines dermaßen auf Modernität bedachten Landes zugleich so religiös eingestellt sind, schien gerade europäischen Erwartungen zuwiderzulaufen.

So stabil sich die religiöse Orientierung von US-Amerikanern jedoch, gerade auch von außen betrachtet, ausnehmen mag, bedeutet dies nicht, daß die religiöse Landschaft der USA nicht auch erheblichen Veränderungen ausgesetzt ist. Sind die Vereinigten Staaten in religiöser bzw. kirchlicher Hinsicht tatsächlich so stabil, wie man sie oft hinstellt? Wie verändern sich die traditionellen Gewichte innerhalb der US-amerikanischen religiösen Landschaft? Sollten die USA in religiöser Hinsicht womöglich gar nicht so einzigartig dastehen, wie es bestimmte, zum Klischee erstarrte Vorstellungen seit langem unterstellen?

Von den 252 Millionen US-Bürgern gehören 145 Millionen verschiedensten Religionen sowie christlichen Kirchen und Denominationen an. Größte konfessionelle Gruppe sind die Protestanten mit rund 80 Millionen, größte Einzelkirche ist die katholische Kirche mit 55 Millionen Mitgliedern. Außerdem leben in den USA knapp sechs Millionen Juden, vier Millionen Mitglieder von Ostkirchen, knapp eine Million Altkatholiken und 100 000 Buddhisten sowie 200 000 Sonstige, darunter auch Muslime (z. B. „Black Muslims“).

### Protestanten: eine Mehrheit mit dem Selbstverständnis einer Minderheit

Größte Gruppen innerhalb des Protestantismus sind die Baptisten mit insgesamt rund 30 Millionen und die Methodisten mit rund 15 Millionen Gläubigen. In der Reihenfolge ihrer Größe folgen: Lutheraner (neun Millionen), Presbyterianer (fünf Millionen), Episkopale, die amerikanischen Anglikaner (2,5 Millionen), United Church of Christ, eine aus einer Fusion mehrerer Kirchen, u. a. der ehemaligen Kongregationalisten, hervorgegangene Kirche mit etwa 1,6 Millionen Mitgliedern, die dem Presbyterianismus entstammende Christian Church („Disciples of Christ“) mit etwa einer Million Anhänger. Kirchen, die als evangelisch gelten, gehören rund 45 Millionen US-Protestanten an, darunter rund fünf Millionen „Fundamentalisten“ (Zahlenangaben nach: *Catholic Almanach 1987*, Huntington [Ind.] 1987).

Die Gewichte in der religiösen Landschaft der USA verlagerten sich in den letzten 40, 50 Jahren, vor allem aber besonders seit den 60er Jahren. So sank der Anteil der Protestanten im Zeitraum von 1940 bis 1985 von 69 auf 57 Prozent, während der Anteil der Katholiken an der US-Bevölkerung im gleichen Zeitraum von 20 auf 28 Prozent anstieg und der der Juden von fünf auf zwei Prozent zurückging. Der Anteil derjenigen US-Bürger, die sich keiner Kirche oder Denomination zurechnen, stieg im gleichen Zeitraum von sechs auf neun Prozent; der Anteil derjenigen, die unter die Kategorie „andere“ fallen, von ein auf vier Prozent (Angaben des „American Institute of Public Opinion“, zit. nach: *Andrew M. Greeley, Religious Change in America*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.], London 1989, S. 24).

Sieht man genauer hin, nimmt sich die Lage des amerikanischen Protestantismus jedoch um einiges uneinheitlicher aus, als es in einer solchen Gesamtschau zum Ausdruck kommt. Von dem Religionssoziologen *Will Herberg* stammt das Wort: „Der Protestantismus in Amerika stellt die Anomalie einer starken Mehrheitsgruppe mit dem zunehmenden Selbstverständnis einer Minderheit dar“ (zit. nach *Wade Clark Roof, William McKinney, Denominational America and the New Religious Pluralism*, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, July 1985, S. 24–38, hier: S. 27). Die Rückgänge bei den Protestanten sind mehr als nur quantitative Verluste – sie stehen für den Bedeutungsschwund einer ganzen, für die Geschichte der Vereinigten Staaten bedeutsamen und tragenden Schicht der sogenannten White Anglo-Saxon Protestants (WASP).

### Nicht Austritte, sondern Defizite bei der Rekrutierung neuer Mitglieder

Von den Rückgängen sind die protestantischen Kirchen und Denominationen jedoch in unterschiedlichem Maße betroffen. Liberale Protestanten (Kongregationalisten, Presbyterianer, Episkopale, Unitarier) umfaßten Mitte der 80er Jahre neun Prozent der Gesamtbevölkerung; die sogenannten „moderate Protestants“ (Methodisten, Lutheraner, „American Baptists“, „Disciples of Christ“, „Reformed Church in America“) 24 Prozent; weitere 15 Prozent konservative bzw. fundamentalistische Denominationen („Southern Baptists“, „Church of God“, die Pfingstkirchen, darunter als stärkste Pfingstkirche die „Assemblies of God“ u. a.); schließlich neun Prozent schwarze Protestanten (Quelle: „National Opinion Research Center“ [NORC], zit. nach: Roof, McKinney, a.a.O., S. 26f.).

Unter diesen protestantischen Großgruppen machten die sogenannten „mainline“-Kirchen einerseits und konservative bzw. – die Bezeichnung als „fundamentalistisch“ trifft nicht für alle zu – sogenannte „non-mainline“-Kirchen andererseits gegenläufige Entwicklungen durch. Während sich die US-amerikanische Bevölkerung in der Zeit von 1960 bis 1988 etwa verdoppelte, verzeichneten einige konservative bzw. fundamentalistische Denominationen – nach den einschlägigen Angaben in den Kirchenstatistiken – Zuwächse von mehreren hundert Prozent: die Mitglieder der „Assemblies of God“ vervierfachten sich, bei der „Church of God“ (Tenn.) stieg die Mitgliederzahl um mehr als das Dreifache, bei der „Christian and Missionary Alliance“ gar um das Fünffache (Zahlenangaben nach: *Marc A. Noll, A History of Christianity in the United States and Canada*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1992, S. 464).

Größte protestantische Gruppe war bis in die 60er Jahre die United Methodist Church (1960: über 10 Mio. Anhänger), inzwischen nehmen diese Position die konservativen Southern Baptists mit knapp 15 Mio. Anhängern ein. Auch für

den Zeitraum der 80er Jahre zeigen sich noch bei den non-mainline-Kirchen überdurchschnittliche Zuwächse, während die Episkopalen oder die Presbyterianer – bei einem Bevölkerungszuwachs von acht Prozent von 1980 bis 1988 – im gleichen Zeitraum noch Verluste von zwölf bzw. 13 Prozent zu verzeichnen hatten.

Die Hintergründe für die Veränderungen sind vielschichtig. Insgesamt rühren die Rückgänge weniger von Austritten her, sondern aus *Defiziten bei der Rekrutierung neuer Mitglieder* (Roof, McKinney, a. a. O., S. 29, 42). Die Anhänger liberaler Kirchen weisen niedrigere Geburtenraten auf als diejenigen konservativer Kirchen. Der Altersdurchschnitt ist bei ersteren höher. Früher bestehende Unterschiede zwischen den mainline- und non-mainline-Kirchen in bezug auf den gesellschaftlichen Status ihrer Mitglieder spielen inzwischen eine geringere Rolle.

### Die Gottesdienstbesucherzahlen sind in Wirklichkeit geringer als vielfach angegeben

Die evangelikalen und konservativen Kirchen erwecken bei ihren Anhängern den Eindruck, als seien sie sich ihrer Glaubenssache sicherer, geben ihren Mitgliedern in höherem Maße die Möglichkeit, sich von der übrigen Gesellschaft zu unterscheiden, distanzieren sich von Tendenzen, als Kirchen auch politisch-gesellschaftlich tätig zu werden. Mit anderen Worten: ein intensiviertes religiöses Zeugnis geht zusammen mit einem höheren Grad an struktureller Ausdifferenzierung zwischen der religiösen und der politischen Sphäre innerhalb der Gesellschaft (vgl. dazu auch: *David Martin*, *Tongues of fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Oxford/Cambridge [Mass.] 1990).

Die *katholische Kirche* nimmt in dieser Hinsicht eine Zwischenstellung ein. Als Minderheitskirche in einem protestantisch geprägten Land erlaubte sie immer ein höheres Maß an Selbstunterscheidung, als dies im Protestantismus möglich war. Zur stärksten Einzelkirche war die katholische Kirche bereits im 19. Jahrhundert geworden. Zuwächse bezieht sie in erster Linie von den hispanischen Zuwanderern. Die Stärkung, die die katholische Kirche erfahren hat, ist andererseits weit mehr als eine nur statistische. Amerikanische Katholiken halten sich einiges wegen ihres gesellschaftlichen Aufstiegs zugute, der ihnen lange als Angehörigen einer ausgesprochenen Minderheitskirche versagt geblieben war. Der sichtliche Zuwachs der katholischen Kirche bedeutet jedoch nicht, daß es in ihr nicht auch ähnliche Erscheinungen gäbe wie bei den protestantischen mainline-Kirchen. So erstaunlich hoch in europäischen Augen die Gottesdienstbesucherzahlen auch von US-Katholiken sind – Rückgänge sind dennoch unübersehbar (nach den bekanntermaßen optimistischen Angaben von Gallup ging dieser Anteil von 74 Prozent im Jahre 1958 auf 51 Prozent im Jahre 1982 zurück; zit. nach: Roof, McKinney, a.a.O., S. 29).

Hispanische Zuwanderer, so sehr sie auch weiterhin für Wachstum in der katholischen Kirche der USA sorgen, tun sich andererseits schwer mit der für sie ethnisch wie sprachlich fremden US-Kirche. Unter Hispanics hat daher eine Abwanderung zu pfingstlerischen Gruppen eingesetzt – nicht ohne Zusammenhang mit der zunehmenden Bedeutung evangelikal-pfingstlerischer Bewegungen in Lateinamerika (vgl. HK, Mai 1993, 250 ff.). Die Bereitschaft, auf entsprechende Missionsversuche positiv zu reagieren, ist groß. Vor allem in pfingstlerischen Gruppen scheinen hispanische Einwanderer zu finden, was sie in „ihrer“ Kirche, so wie sie ihnen in Nordamerika begegnet, nicht finden: „enge menschliche Beziehungen zwischen den Mitgliedern, flexible liturgische Formen und Leitungsformen, die auf Laieninitiative setzen“ (*Kevin Christiano*, *Religion among Hispanics in the United States: Challenges to the Catholic Church*, in: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, a.a.O., S. 53-65, hier: S. 59).

So unbestritten diese inneramerikanischen religiösen Gewichtsverlagerungen auch sind, in Veröffentlichungen der letzten Jahre werden manche Angaben über Zuwächse und Verluste jedoch inzwischen als überhöht angesehen. In dem Zusammenhang zeigen sich typische Schwierigkeiten im Umgang mit der amerikanischen Religionsstatistik. Auf amtliche Kirchenaustrittszahlen kann man sich nicht stützen. Man ist auf Daten angewiesen, die von den Kirchen und Denominationen selbst kommen. Dabei handelt es sich um Daten – darauf weisen etwa die Herausgeber des „*Yearbook of American and Canadian Churches*“ in einer Benutzeranweisung hin –, die „nicht in jedem Fall vergleichbar“ sind (Hg. *National Council of Churches of Christ in the United States of America*, 1991, S. ix).

Die Auffassungen darüber, was im einzelnen unter „Mitgliedschaft“ verstanden wird, differieren zwischen den Kirchen und Denominationen erheblich. Technische Fragen in Verbindung mit der Datenerhebung und theologische Unterschiede in bezug auf die Umschreibung dessen, was Kirchenmitgliedschaft im einzelnen ausmacht, kumulieren und verschlechtern die Aussagequalität der Daten. Andrew Greeley weist etwa auf bedeutende theologische Unterschiede bei der *Definition der Mitgliedschaft* hin: „Katholiken beanspruchen jeden für sich, der als Katholik getauft wurde... ; mainline-Protestanten – Methodisten, Lutheraner, Episkopale und Presbyterianer – neigen zu rigorosen Kriterien; Evangelikale und Fundamentalisten tendieren zu enthusiastischen Ansprüchen“ (a. a. O., S. 22). Ein Teil der quantitativen Gewichtsverlagerungen erklärt sich somit bereits aufgrund solcher Unterschiede.

Hinzu kommt, daß Umfrageangaben über die Kirchenzugehörigkeit nicht zu verwechseln sind mit formeller Mitgliedschaft. Da es die Möglichkeit zu einem Kirchenaustritt in den USA nicht gibt und obendrein der Wechsel der Religionsgemeinschaft immer weniger ein Ausnahmevergange ist, bezeichnet ein Befragter sich möglicherweise als einer bestimmten Religionsgemeinschaft zugehörig, obwohl er in keiner Gemeinde dieser Kirche oder Denomination als Mit-

glied eingeschrieben ist und sich dies erst recht nicht in gemeindlich-gottesdienstlicher Praxis ausdrückt.

Bisherige Annahmen aus der amerikanischen Religionsstatistik müssen daher durchaus mit Vorsicht betrachtet werden. Dasselbe gilt gerade auch für die bisherigen Annahmen zur Häufigkeit von Gottesdienstbesuchen. Erst kürzlich erschien eine Studie, in der man die einschlägigen hohen Gottesdienstbesucherzahlen der USA einer kritischen Sichtung unterzog (C. Kirk Hadaway, Penny Long Marler, Mark Chaves, *What the polls don't show: A closer look at U. S. church attendance*, in: *American Sociological Review*, Volume 58, number 6 (Dezember 1993), S. 741–752; vgl. auch *Newsweek*, 29.11.93, S. 40 ff.). Rund 40 Prozent der US-amerikanischen Bevölkerung, diese Zahl findet sich mit kleinen Abweichungen vielerorten als feste Größe, sollen demnach wöchentlich Gottesdienste in Kirchen und Synagogen besuchen. Noch für 1991 war von Gallup ein Prozentsatz von 42 Prozent – 45 Prozent bei den Protestanten und 51 Prozent bei den Katholiken – ermittelt worden (*Princeton Religion Research Center*, in: *Emerging Trends*, Volume 14 [1992] Number 3, S. 4; zit. nach: Hadaway u. a., a. a. O., S. 741).

Die gemischtkonfessionelle Forschergruppe kam dagegen jetzt zu Ergebnissen, die sie selbst als „dramatisch“ einstuft: Die Gottesdienstbesucherzahlen für Protestanten wie Ka-

tholiken seien nur etwa *halb so hoch wie angenommen*. Zwei Beispiele: In einer Auswahl von 18 katholischen Diözesen kommt man – sieht man von einer einzigen ab – zu deutlich geringeren Gottesdienstbesucherzahlen als den vielzitierten 51 Prozent aus Umfragen. Bei neun von ihnen sind es zwischen 20 und 30 Prozent, bei sechs zwischen 30 und 40 Prozent, bei zwei Diözesen knapp über 40 Prozent, nur in einem Fall 47 Prozent. Befragungen zufolge sollte – so die Forschergruppe – die Mitgliedschaft der Episkopalkirche im Zeitraum von 1967 bis 1990 um 13 Prozent zugenommen haben. Tatsächlich aber habe die Mitgliedschaft um 28 Prozent abgenommen. Auch die Gottesdienstbesucherzahlen, so wurde festgestellt, fielen erheblich geringer aus im Vergleich zu den Zahlen, die aufgrund von Befragungen zu erwarten gewesen wären.

Die Ursache für die unterschiedlichen Ergebnisse sehen die Autoren in der Differenz zwischen der *individuellen Selbsteinschätzung* der Befragten, auf denen viele Untersuchungen basieren, auf der einen Seite und dem davon abweichenden *faktischen Verhalten* der Menschen auf der anderen. „Amerikaner in religiösen Gemeinschaften, deren Anhängerschaft geringer wird, machen in Befragungen dennoch hohe Angaben im Fall von Mitgliedschaft und Gottesdienstbesuch“ (a. a. O., S. 742). Stabil war daher weniger das

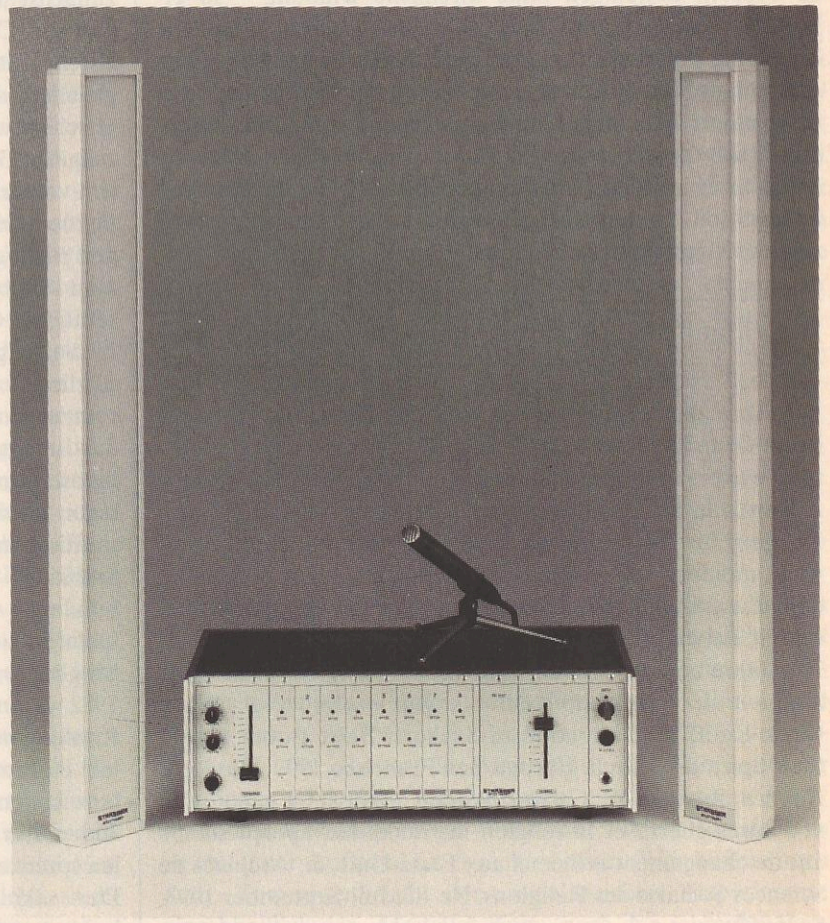
## Nur noch einschalten...

Unsere Automatanlage erfordert keine weitere Bedienung mehr. In Verbindung mit unseren neuen hochwertigen Mikrofonen und den formschönen schmalen Tonstrahlern – lieferbar in jeder Farbe ohne Mehrpreis – ist die perfekte Beschallung auch in Ihrer Kirche möglich.

Bitte fordern Sie unseren Katalog an. Wir beraten Sie gern – auf Wunsch ist auch ein kostenloser Probeeinbau möglich.

Strässer GmbH & Co KG  
Löwentorstraße 36–38 · D-70191 Stuttgart  
Telefon 07 11/81 45 21 · Telefax 07 11/8 56 74 68

**STRÄSSER**  
ELEKTRO-AKUSTIK



tatsächliche Verhalten der Menschen als vielmehr die „kulturelle Norm“, Kirchgänger zu sein bzw. sein zu sollen.

Daß die „kulturelle Norm“, einer Religionsgemeinschaft anzugehören bzw. wöchentlich Gottesdienste zu besuchen, das faktische Verhalten bei Befragungen vielfach überlagert, ist auch der Hintergrund für eine weitere Veränderung in der US-amerikanischen religiösen Landschaft. Zu den markantesten Entwicklungen der letzten Jahre gehört die Zunahme bei denjenigen, die von sich sagen, sie gehörten *keiner Kirche* an. Ein statistischer Vergleich nach Alterskohorten zeigt etwa: Bei US-Bürgern, die um die Jahrhundertwende geboren wurden, beträgt der Anteil der kirchlich Ungebundenen drei Prozent, bei denen, die zwischen 1941 und 1957 geboren wurden, bereits elf Prozent, bei den zwischen 1958 und 1965 Geborenen 13 Prozent (vgl. Roof, McKinney, a.a.O., S. 37). Handelt es sich bei dieser Zunahme nun endlich um die Ansätze von Säkularisierung, die Europäer so sehr an Amerika vermissen? Andrew Greeley mahnt voreiligen Urteilen gegenüber zur Vorsicht. In der Zunahme in jüngeren Kohorten von solchen, die keiner Kirche oder Denomination angehören, sieht er *weniger eine Folge der Säkularisierung als ein demographisches Phänomen*. Die Kirchenzugehörigkeit nennt Greeley ein „social commitment“ wie, ja wie die Heirat. Der kulturelle Wandel bestehe eher darin, daß die jüngeren Generationen bestimmte „social commitments“ entweder gar nicht unternähmen oder aber sie aufschoben.

52 Prozent derjenigen ohne kirchliche Bindung – so ermittelte Greeley (a.a.O., S. 33) – wuchsen bereits ohne jede kirchliche Bindung auf, fünf Prozent als Protestanten, sieben Prozent als Katholiken sowie neun und elf Prozent als Juden bzw. andere. Kirchlich Ungebundene sind somit überdurchschnittlich oft von Hause aus *Juden, Ungebundene* und *andere*. Mehr als die Hälfte derjenigen, die kirchlich ungebunden aufwuchsen, fanden zu einem späteren Zeitpunkt den Weg zu einer kirchlichen Anbindung.

### Individuelle Wahl statt gemeinschaftlichem Erbe

Die Absetzbewegung von den mainline-Kirchen – und dazu ist im Grunde heute auch die katholische Kirche zu zählen – mag weitergehen, die Bindungen an religiöse Institutionen mögen schwächer werden, die subjektive Bedeutung von Religion für die Menschen muß sich dadurch aber keineswegs mindern. Amerikanische Untersuchungen wollen in dem Zusammenhang einen neuen Typ von Religiosität ermittelt haben, der die religiöse Landschaft seit Mitte der 70er Jahre bereits verändert hat und sie weiter verändert, die *Religion der Generation der „baby-boomers“* (vgl. Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers: Baby Boomers and their Spiritual Search*. Harper. San Francisco 1993; *David A. Roozen, Jackson W. Carroll, Wade C. Roof, La génération née après-guerre et la religion instituée. Un aperçu sur 50 ans de changement religieux aux Etats-Unis*, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Nr. 83, Juli-September 1993, S. 25–52).

Beim Vergleich der 70er und 80er Jahre stellten Roozen, Jackson und Roof eine *Steigerung beim Gottesdienstbesuch* beim älteren Teil der Baby-boomer-Generation von 33 auf 42 Prozent fest – und zwar bei allen Denominationen in etwa demselben Umfang. 96 Prozent der Befragten gaben an, selbst in einer religiösen Tradition aufgewachsen zu sein, 33 Prozent waren zum Zeitpunkt der Befragung religiös engagiert, selbst wenn sie unterdessen die Konfession bzw. Denomination gewechselt hatten. Zahlreiche Befragte hatten in religiöser Hinsicht durchaus *bewegte Biographien* hinter sich. Ein Viertel derjenigen, die ein religiöses Engagement aufgegeben hatten, war bis zum Zeitpunkt der Befragung in seine ehemalige Gruppe zurückgekehrt, nicht selten nach einem Wechsel der Denomination bzw. Konfession.

Trotz dieses stark individualisierenden Trends in amerikanischer Religion bestehen in bestimmten Fällen stärker gemeinschaftlich geprägte religiöse Bindungen fort: etwa bei konservativen Protestanten, Schwarzen, Juden und Teilen der katholischen Kirche.

### Ein Trend zum neuen Voluntarismus

Auch im so pluralitätsgewohnten Nordamerika wird damit noch einmal eine *andere Qualität der Pluralität* erreicht. Die Anhänglichkeit an die religiöse Gemeinschaft, in die man zunächst hineinwuchs, nehme ab, so betonen Roozen, Jackson, Carroll und Roof. Die Motive, die zum Wechsel der Kirche oder Denomination führen, sind nicht unbedingt die gleichen, die auch in der Vergangenheit in den USA vergleichsweise häufig zum Wechsel führten. Man sucht sich die religiöse Gemeinschaft, der man angehören möchte, womöglich vor dem Hintergrund seiner *familiären Situation*, zur *religiösen Erziehung der Kinder*, je nach *Wohnort* und *jeweiligen Bedingungen in den Gemeinden* o.ä. Die Gruppe, in der man sich beheimatet weiß, ist möglicherweise sogar ein wesentlicher Grund für die Rückkehr zur Religion.

In die religiöse Landschaft der USA ist auf diese Weise zusätzliche Bewegung gekommen. Die liberalen protestantischen Kirchen, aber auch die katholische Kirche und das Judentum gehören in diesem Zusammenhang zu den religiösen Institutionen, denen es relativ schwerfällt, die Gläubigen an sich zu binden, während die konservativen protestantischen Denominationen mit ihrer vergleichsweise hohen Stabilität – 86 Prozent bleiben diesen Gemeinschaften verbunden – weiter zulegen. Bis in die 60er Jahre hinein bekannten sich in Umfragen drei Viertel der US-Bürger als Mitglieder von Kirchen bzw. religiösen Gemeinschaften. 1982 waren dies nur mehr 67 Prozent, allerdings mit – je nach Konfession bzw. Denomination – unterschiedlichen Anteilen: 80 Prozent bei denen, die sich ansonsten als Katholiken bezeichnen, 73 Prozent bei Protestanten und 45 Prozent bei Juden. Ein Tiefststand war damit nicht erreicht. Neuere Zahlen sprechen von einem Gesamtanteil von 60 Prozent.

Den säkularen Kauf- und Konsumgewohnheiten ähnlich kommt es folglich immer mehr auf das an, *was der einzelne*

wählt, und nicht auf das, was er in religiöser Hinsicht ererbt hat. Roof und McKinney sprechen im Zusammenhang mit diesem Religionstyp von einem „neuen Voluntarismus“ – und dies in einem in bezug auf die Religion ohnehin bereits als voluntaristisch geltenden Land. Dieser Religionstyp lebe mehr von der *Erfahrung* als von der *Glaubenslehre*, mehr vom *Persönlichen* als vom *Institutionellen*, mehr von der *Religion des Volkes* als von *offizieller Religion*. Für die liberalen Kirchen und Denominationen, aber auch für die katholische Kirche ist diese Tendenz mit einer zunehmenden Unsicherheit in bezug auf ihre zukünftige Anhängerschaft verbunden.

Die Trends in der Veränderung der religiösen Landschaft der USA sind vor diesem Hintergrund immer schwieriger auf einen Nenner zu bringen. Hohe Grade an kirchlicher und denominationaler Stabilität finden sich neben zunehmender Mobilität zwischen den Kirchen, Denominationen und neueren religiösen und quasireligiösen Bewegungen. Die zunehmende Bedeutung der individuellen Wahl koexistiert mit der Erneuerung ethnisch und regional geprägter kirchlicher Milieus. Galten die USA im Vergleich zu Europa immer schon als in religiöser Hinsicht unübersichtlich, so wird diese Unübersichtlichkeit eher noch weiter zunehmen.

Klaus Nientiedt

## Vor einer „zweiten Revolution“?

### Der Indio-Aufstand im mexikanischen Chiapas und seine Folgen

*Wie ein Blitz aus heiterem Himmel wirkte auf die Weltöffentlichkeit der Anfang des Jahres losgebrochene Indio-Aufstand im Süden Mexikos. Wirtschaftlich und gesellschaftlich war dieser Teil des Landes aber schon länger eine Problemregion. Unter der Präsidentschaft von Carlos Salinas kam es in Mexiko zu einer wirtschaftlichen Konsolidierung und Modernisierung; wichtige Schritte auf dem Weg zu einer rechtsstaatlichen Demokratie stehen allerdings noch aus.*

„Hier sind wir, die Toten aller Zeiten – sie starben erneut, aber diesmal um zu leben!“ – diesen Wahlspruch stellte die Zapatistische Nationale Befreiungsarmee (Ejército Zapatista de Liberación Nacional – EZLN), benannt nach dem 1919 ermordeten Revolutionsführer *Emiliano Zapata*, über ihr Pressecommuniqué vom 6. Januar 1994. Nicht mehr an Krankheiten, Hunger und Repression wollten sie sterben, sondern wenn schon, dann im Kampf für eine gerechte Sache. Schätzungsweise waren zu diesem Zeitpunkt – sechs Tage nach dem Beginn des Aufstands – schon mindestens 400 Menschen durch die Kampfhandlungen umgekommen. Die mexikanischen Streitkräfte hatten nach der überraschenden Besetzung von San Cristóbal de las Casas, Ocosingo, Altamirano, Abasolo, Chalán del Carmen und Las Margaritas am Neujahrstag schnell und brutal reagiert. Die seit der mexikanischen Revolution (1911-1917) an der Macht befindliche „Partei der Institutionalisierten Revolution“ (PRI), deren Herrschaft von *Mario Vargas Llosa* einmal als „perfekte Diktatur“ bezeichnet worden war, handelte in der Hoffnung, die Guerilla in wenigen Tagen militärisch besiegen zu können.

*Fidel Velázquez*, seit 1941 (!) Führer der regierungstreuen Einheitsgewerkschaft (Confederación de Trabajadores Mexicanos – CTM), proklamierte öffentlich die „Auslöschung“ der Aufständischen. 17 000 Soldaten wurden gegen vermutlich 2000–3000 Rebellen eingesetzt, Indio-Dörfer und Vororte von San Cristóbal de las Casas ohne Rücksicht auf die Zivilbevölkerung bombardiert. In Ocosingo kam es zu Mas-

sakern an wehrlosen Gefangenen und Zivilisten, deren Leichen später in einem Massengrab entdeckt wurden. Die umkämpften Gebiete wurden weiträumig abgesperrt und Menschenrechtsorganisationen und dem Roten Kreuz der Zutritt verwehrt. Eine Delegation kanadischer Menschenrechtler berichtete von willkürlichen Erschießungen, Folterungen und Verhaftungen Unbeteiligter. Bischof *Samuel Ruiz* von San Cristóbal de las Casas, ein bekannter Verteidiger der Menschenrechte und würdiger Nachfolger des ersten Bischofs der Diözese, *Bartolomé de las Casas*, befürchtete einen Völkermord an den Indios und bezeichnete den Aufstand als „selbstmörderisch“.

#### Eine arme Region mit halbfeudalen Strukturen

Die mexikanische Regierung unter Präsident *Carlos Salinas de Gortari* legitimierte ihr hartes Vorgehen zunächst mit dem Hinweis auf *ausländische Unruhestifter*, die die geduldierten mexikanischen Indios manipuliert hätten. Dieser Sicht schloß sich auch *Octavio Paz* an, der in der EZLN ein Konglomerat von „Resten des Maoismus“, der Theologie der Befreiung und dem peruanischen „Leuchtenden Pfad“ („Sendero Luminoso“) am Werk sah. Vielen Beobachtern erschien der Aufstand als Anachronismus: Wer konnte nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Experimente einschließlich des „Modells“ Kuba, nach den jahrzehntelan-