

Naumann, Jens

Aspekte religiöser Autonomie in makro-soziologischer Sicht. Zum Wandel transzendentaler Orientierungen

Unterrichtswissenschaft 15 (1987) 4, S. 435-448



Quellenangabe/ Reference:

Naumann, Jens: Aspekte religiöser Autonomie in makro-soziologischer Sicht. Zum Wandel transzendentaler Orientierungen - In: Unterrichtswissenschaft 15 (1987) 4, S. 435-448 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-54643 - DOI: 10.25656/01:5464

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-54643>

<https://doi.org/10.25656/01:5464>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

10

Unterrichts- Wissenschaft

Lernen in Schule,
Beruf und Freizeit

Heft 4 – 1987

Thema: Schreiben als Forschungsgegenstand

Verantwortlicher Herausgeber für den Thementeil:

Prof. Dr. Gunther Eigler

Gunther Eigler: Einführung	346
Gisbert Keseling, Arne Wrobel, Cornelia Rau: Globale und lokale Planung beim Schreiben	349
Inge Seiffge-Krenke: Textmerkmale von Tagebüchern und die Veränderung der Schreibstrategie	366
Gunther Eigler, Thomas Jechle, Gabriele Merziger, Alexander Winter: Über Beziehungen von Wissen und Textproduzieren	382
Sylvie Molitor: Weiterentwicklung eines Textproduktionsmodells durch Fallstudien ..	396

Allgemeiner Teil

W. Andrew Collins: Fernsehen: kognitive Verarbeitungsprozesse	410
Hertha Sturm: Nachwort zu W. Andrew Collins, „Fernsehen: kognitive Verarbeitungsprozesse“	433
Jens Naumann: Aspekte religiöser Autonomie in makro-soziologischer Sicht. Zum Wandel transzendentaler Orientierungen	435

Mitteilungen

449

Buchbesprechungen

450

Die Themen der nächsten Hefte:

- 1/1988 Interkulturelles Lernen (hrsg. von H.-J. Krumm)
- 2/1988 Lernorte und Lernprozesse in der beruflichen Bildung (hrsg. von F. Achtenhagen)
- 3/1988 Medien und Anschauung (hrsg. von P. Strittmatter)
- 4/1988 Der Einfluß von Massenmedien auf Lernen (hrsg. von P. Strittmatter)

Aspekte religiöser Autonomie in makro-soziologischer Sicht – Zum Wandel transzendentaler Orientierungen

Mit Hilfe von Umfragedaten wird die Veränderung religiöser Einstellungen in westlichen Industriestaaten seit den fünfziger Jahren skizziert. Dabei zeigen sich große Unterschiede im Rückgang traditioneller Religiosität zwischen den USA und anderen westlichen Ländern, die eine andere Akzentuierung üblicher religionssoziologischer Erklärungen herausfordern. Aus der Perspektive soziologischer und psychologischer Entwicklungstheorien betrachtet, sprechen diese Befunde für die forschungsstrategische Fruchtbarkeit der Konzeptualisierung abstrakterer Stufen der Religiosität.

On the Change of Transcendental Orientations

Survey data are used to characterize the change in religious attitudes in Western industrialized societies since the fifties. There appear to be enormous differences in the decline of traditional religiosity between the USA and other Western countries which call for modifications in the well established sociological explanations of the differences between American and European religiosity. Seen from the perspective of sociological and psychological theories of development these trends suggest that the conceptualization of successive stages of more abstract forms of religiosity would be appropriate.

1. Einleitung

Ausgangspunkt für strukturgenetische psychologische Interpretationen der Religiosität ist zunächst einmal die unaufhebbare Gegebenheit des problematischen Verhältnisses von Individuum einerseits und transzendentaler Realität oder Ultimatem andererseits. Vor diesem Hintergrund werden Entwicklungsstufen der individuellen Religiosität konzipiert, die strukturell unterschiedlich abstrakte und elaborierte Formen der individuellen Antwort auf dieses Grundproblem des Verhältnisses zum Ultimaten darstellen. Dabei ist der voraussetzungsvolle Übergang zu höheren Stufen der Religiosität gleichbedeutend mit dem Erwerb größerer Ich-Autonomie (*Oser/Gmünder*). In mehr oder weniger enger Parallele zu derartigen Interpretationen der Ontogenese religiös fokussierter Persönlichkeitsstrukturen stehen soziologische Deutungen der Veränderung religiöser bzw. religiös beeinflusster *gesellschaftlicher* Strukturen und Prozesse, in gewisser Weise also die phylogenetischen Ergänzungen zu psychologischen Sichtweisen. So wird versucht, mit dem Begriff der „gesellschaftlichen Säkularisierung“ unterschiedliche Grade der Autonomie sozialer (Sub-)Systeme gegenüber (gesellschaftlichen Konzeptionen) der transzendentalen Realität zu erfassen und zu beschreiben. Das zugrundeliegende Denkmuster charakterisiert frühe gesellschaftliche Entwicklungsstufen als solche, in denen die transzendente Realität (bzw. ihre gesellschaftliche Konzeptualisierung) unmittelbar und direkt das gesellschaftliche Handeln normiert und legitimiert. Auf späteren (und „höheren“) gesellschaftlichen Entwicklungsstufen erscheint das Verhältnis zwischen Ultimatem (bzw. seiner gesellschaftlichen Konzeptualisierung) und gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen abstrakter, indirek-

ter und vermittelter, es entsteht Raum für Rollen, Institutionen und Orientierungen, die nicht primär durch ihren unmittelbaren transzendentalen Bezug geprägt sind: Die Autonomie des sozialen Systems wächst durch funktionale Differenzierung und Spezialisierung. Sehr umstritten freilich ist die Frage, bis zu welchem Punkt es analytisch-theoretisch und empirisch-historisch sinnvoll ist – parallel zur Denkfigur psychischer Systeme mit hoher gleichgewichtiger Autonomie –, von hochentwickelten Sozialsystemen bzw. „Gesellschaften“ als systemischen Einheiten zu sprechen, und welcher Art dann die zugrundeliegende einheitliche Systemkonzeption bzw. die Gleichgewichtsbedingungen für die funktional differenzierten Subsysteme sind. Inwiefern war es bzw. ist es plausibel, etwa Staatsgrenzen mit Gesellschaftsgrenzen gleichzusetzen? Inwiefern besteht heute eine niederländische, bundesdeutsche, US-amerikanische oder mexikanische „Gesellschaft“, inwiefern existiert eine europäische „Gesellschaft“ oder gar „die Weltgesellschaft“? Was sind vor diesem Hintergrund die Kriterien für bestimmte Grade oder Stufen von sozialsystemischer Autonomie und Gleichgewichtigkeit von Subsystemen?

Diesen Problemen kann hier systematisch nicht weiter nachgegangen werden; wir beschränken uns im nächsten Abschnitt auf die Charakterisierung von Ergebnissen repräsentativer Bevölkerungsumfragen, um die Erscheinungsformen und den Grad der „Säkularisierung“ bzw. „religiösen Autonomie“ in verschiedenen Ländern und Regionen zu charakterisieren. Dabei sollte grundsätzlich bedacht werden, daß „Gesellschaften“ nicht aus Summen von Individuen oder deren Eigenschaften bestehen. Gleichwohl erlaubt dieser Typ von Daten über individuelle Einstellungen indirekte und vermittelte Rückschlüsse auf sozialsystemische Strukturen und Prozesse in zweierlei Weise: Erstens widerspiegeln Einstellungsdaten sozialsystemische Strukturen, soweit sie von den Individuen internalisiert wurden, zweitens deuten sie Rahmenbedingungen, Beschränkungen und Spielräume gesellschaftlicher Organisationen und Institutionen gegenüber „der Öffentlichkeit“ an, geben also grobe Hinweise auf Aspekte der Autonomie gesellschaftlicher Einrichtungen.

2. Religiosität im Spiegel von Bevölkerungsumfragen

Im Mittelpunkt dieses Abschnitts stehen die Antwortmuster auf Frage-Items, die auf sehr allgemein formulierte Elemente des religiösen Glaubenssystems zielen. Weitgehend unberücksichtigt bleiben Informationen über die Bedeutung und Beachtung von Ritualen und die von konkreteren theologischen Aussagen und (moralischen) Deutungen. Die Datenquellen sind Gallup-Umfragen, von denen mir allerdings nur wenige grobe Ergebnisse und einfache Kreuztabellierungen zur Verfügung standen, die bereits in irgendeiner Form veröffentlicht waren.

Tabelle 1 zeigt die Länder- bzw. Regionendurchschnitte auf die Frage nach der Existenz Gottes (oder eines Universellen Geistes). Bemerkenswert ist das generell hohe Zustimmungsniveau (mit der Ausnahme Japans), wobei jedoch gleichzeitig ein Trend zur Differenzierung zwischen den USA und den anderen westlich-abendländisch geprägten Ländern deutlich wird. Während in den USA (ähn-

Tab. 1: Der Glaube an Gott (in Prozent)

Land	Ja				Nein				Weiß nicht/keine Antwort			
	1947	1968	1975	1981	1947	1968	1975	1981	1947	1968	1975	1981
Benelux	–	–	78	–	–	–	20	–	–	–	2	–
Niederlande	80	79	–	–	14	13	–	–	6	8	–	–
BRD	–	81	72	72	–	10	20	16	–	9	8	12
Frankreich	66	73	72	62	20	21	23	29	14	6	5	9
Griechenland	–	96	–	–	–	2	–	–	–	2	–	–
Großbritannien	–	77	76	76	–	11	14	16	–	12	10	9
Italien	–	–	88	84	–	–	7	10	–	–	5	6
Österreich	–	85	–	–	–	10	–	–	–	5	–	–
Schweiz	–	84	–	–	–	11	–	–	–	5	–	–
Skandinavien	–	–	65	–	–	–	25	–	–	–	10	–
Dänemark	80	–	–	–	9	–	–	–	11	–	–	–
Finnland	83	83	–	–	5	7	–	–	12	10	–	–
Norwegen	84	73	–	–	7	12	–	–	9	15	–	–
Schweden	80	60	–	–	8	26	–	–	12	14	–	–
Westeuropa	–	–	78	75	–	–	16	16	–	–	6	9
Australien	95	–	80	–	5	–	15	–	–	–	5	–
Kanada	95	–	89	–	2	–	7	–	3	–	4	–
USA	94	98	94	95	3	2	3	2	3	–	3	3
Afrika	–	–	96	–	–	–	2	–	–	–	2	–
Ferner Osten	–	–	87	–	–	–	7	–	–	–	6	–
Indien	–	–	98	–	–	–	2	–	–	–	–	–
Japan	–	–	38	39	–	–	34	23	–	–	28	38
Lateinamerika	–	–	95	–	–	–	5	–	–	–	–	–
Brasilien	96	–	95	–	3	–	3	–	1	–	2	–
Mexiko	–	–	94	–	–	–	5	–	–	–	1	–

Quellen: Sigelman 1977; Gallup 1977, S. 173 f.; Stoetzel 1983, S. 115.

lich wie in den meisten Ländern der Dritten Welt) 95 Prozent der Bevölkerung die Frage nach der Existenz Gottes bejahen – und dieser Wert für den gesamten Zeitraum 1947 bis 1981 sehr stabil war –, lag der entsprechende Anteil für Westeuropa schon 1947 etwas niedriger und ging bis 1981 auf 75 Prozent zurück. Am ausgeprägtesten scheint der Rückgang in den (protestantischen) skandinavischen Ländern gewesen zu sein.

Tabelle 2 zeigt im internationalen Vergleich für das Jahr 1975 die Antwortanteile auf die Frage nach der Wichtigkeit religiöser Glaubenselemente für das persönliche Leben. Während in den USA eine deutliche Mehrheit (56 Prozent) den religiösen Glauben für das eigene Leben als sehr wichtig einschätzt und eine Minderheit von 13 Prozent ihn für überhaupt nicht oder nicht so wichtig hält, sind die entsprechenden Anteile in Westeuropa halb so niedrig bzw. dreimal so hoch. Die Bevölkerungen der skandinavischen Länder und der Bundesrepublik liegen deutlich unter, die Frankreichs und Italiens etwas über dem europäischen Durchschnitt hinsichtlich

Tab. 2: Wichtigkeit religiöser Glaubenselemente für das persönliche Leben, 1975 (in Prozent)

Land	Sehr wichtig	Ziemlich wichtig	Nicht so wichtig	Überhaupt nicht	Weiß nicht/ keine Antwort
Benelux	26	30	22	19	3
BRD	17	30	37	14	2
Frankreich	22	33	23	20	2
Großbritannien	23	26	19	9	–
Italien	36	42	16	6	–
Skandinavien	17	28	39	13	3
Westeuropa	27	32	26	13	2
Australien	25	33	29	13	–
Kanada	36	36	26	20	5
USA	56	30	8	5	1
Afrika	73	13	7	4	3
Ferner Osten	71	16	10	3	–
Indien	81	14	3	2	–
Japan	12	34	44	10	–
Lateinamerika	62	18	11	7	1
Brasilien	69	16	5	8	2
Mexiko	38	32	24	5	1

Quelle: Gallup 1977, S. 169f.

der Einschätzung der Wichtigkeit des Glaubens für das persönliche Leben. Australien, Kanada, Mexiko und Japan ähneln in ihren Antwortverteilungen dem westeuropäischen Durchschnittsmuster, während Afrika, der Ferne Osten und das restliche Lateinamerika Parallelen zum US-amerikanischen Muster aufweisen.

Über einen Zeitraum von rund 30 Jahren hinweg betrachtet, läßt sich sogar einmal für die USA eine deutliche Veränderung feststellen: Der Anteil der Befragten, die die Bedeutung des Glaubens für ihr Leben als „sehr wichtig“ einschätzen, verringerte sich merklich (1952: 75 Prozent, 1965: 70 Prozent, 1980: 56 Prozent; bei deutlich niedrigerem Ausgangs- und Endniveau dürfte in Europa ein mindestens genauso ausgeprägter Rückgang zu verzeichnen gewesen sein). Im Gegensatz dazu zeigen die Antwortmuster hinsichtlich der Akzeptanz der spezifischeren Glaubenselemente „Himmel“, „Hölle“, „Teufel“ und „Leben nach dem Tode“ für die USA eine recht ausgeprägte Stabilität auf hohem Niveau; dagegen ist in Australien, Kanada und Westeuropa im allgemeinen ein deutlicher Trend zur geringeren Akzeptanz bei – im Vergleich zu den USA – zumeist erheblich niedrigerem Ausgangsniveau feststellbar (vgl. Tabelle 3). Zwischen 1947 und 1981 erklärten rund 70 Prozent der amerikanischen Befragten, an ein „Leben nach dem Tode“ zu glauben, in Westeuropa verringerte sich dieser Anteil von knapp 60 auf gut 40 Prozent, in Brasilien und Kanada sogar von knapp 80 auf gut 50 Prozent. Noch ausgeprägter sind die Strukturunterschiede zwischen den USA und Westeuropa bei den Elementen „Himmel“, „Hölle“ und „Teufel“, die in den USA von 84, 67 und 60 Prozent der

Tab. 3: Einzelne Glaubenselemente, Zustimmung und Ablehnung^a (in Prozent)

Land	„Himmel“ 1968		1981		„Hölle“ 1968		1981		„Teufel“ 1968		1981		„Leben nach dem Tode“ 1947 ^b										
	ja	nein	ja	nein	ja	nein	ja	nein	ja	nein	ja	nein	ja	nein	ja	nein	ja	nein					
Benelux	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-				
Niederlande	54	31	-	-	28	61	15	-	29	57	21	-	68	26	63	27	-	48	40				
BRD	43	42	31	54	25	62	14	73	25	62	18	-	-	-	38	29	41	45	33	48	39	40	
Frankreich	39	52	27	65	22	70	15	77	17	76	17	-	58	22	-	-	35	53	39	48	35	50	
Griechenland	65	23	-	-	62	25	-	-	61	21	-	-	-	-	-	-	57	28	-	-	-	-	-
Großbritannien	54	27	57	32	23	58	27	63	21	60	30	-	49	27	56	18	38	35	43	35	45	35	35
Italien	-	-	41	44	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	46	36	47	33	-
Österreich	44	49	-	-	26	68	-	-	23	71	-	-	-	-	-	-	38	56	-	-	-	-	-
Schweiz	50	41	-	-	25	67	-	-	25	62	-	-	-	-	55	27	50	41	-	-	-	-	-
Skandinavien	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	35	44	-	-
Dänemark	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Finnland	62	20	-	-	29	49	-	-	26	57	-	-	55	27	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Norwegen	60	20	-	-	36	45	-	-	38	44	-	-	71	15	71	15	54	25	-	-	-	-	-
Schweden	43	42	-	-	17	71	-	-	21	68	-	-	49	17	-	-	38	47	-	-	-	-	-
Westeuropa	-	-	40	47	-	-	23	64	-	-	25	-	59	-	-	-	-	-	44	39	43	38	-
Australien	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	63	20	-	-	-	-	48	40	-	-	-
Kanada	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	78	9	68	19	-	-	54	29	-	-	-
USA	85	11	84	11	65	29	67	26	60	35	-	-	68	13	74	14	73	19	69	20	71	17	-
Afrika	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	69	17	-	-
Ferner Osten	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	62	21	-	-
Indien	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	72	18	-	-
Japan	-	-	20	35	-	-	15	-	-	-	11	-	-	-	-	-	-	-	-	18	43	31	25
Lateinamerika	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	54	37	-	-
Brasilien	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	78	18	-	-	-	-	-	53	38	-	-
Mexiko	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	33	53	-	-
Uruguay	44	50	-	-	44	50	-	-	45	50	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

^a Die Prozentsätze für „Weiß nicht/keine Antwort“ sind nicht angegeben.

^b Frage 1947: „Do you believe in the immortality of the soul?“, sonst: „Do you believe in life after death?“

Quellen: Sigelman 1977; Gallup 1977, S. 170f.; Stoetzel 1983, S. 115; Heald 1982, S. 10.

Tab. 4: „Gott beobachtet das persönliche Handeln und belohnt oder bestraft dafür“, 1975 (in Prozent)

Land	Ja	Nein	Weiß nicht/keine Antwort
Benelux	48	24	6
BRD	36	22	14
Frankreich	37	25	10
Großbritannien	34	28	14
Italien	56	17	15
Skandinavien	28	27	10
Westeuropa	43	22	13
Australien	42	32	6
Kanada	49	31	9
USA	68	19	7
Afrika	86	3	6
Ferner Osten	82	2	5
Indien	94	2	3
Japan	25	4	15
Lateinamerika	78	15	3
Brasilien	77	16	2
Mexiko	70	21	3

Frage: „Do you believe in God or a universal spirit? (If yes) Do you believe that this God or universal spirit observes your actions and rewards or punishes you for them?“

Quelle: *Gallup* 1977, S. 173f.

Bevölkerung geglaubt werden, in Westeuropa nur von 40, 23 und 25 Prozent. Die Vorstellung von einem Gott, der das persönliche Handeln eines jeden einzelnen beobachtet und dafür belohnt oder bestraft, wird in Afrika, dem Fernen Osten und Lateinamerika von sehr großen Mehrheiten der Bevölkerungen geteilt (86, 82 und 78 Prozent, vgl. Tabelle 4). In den USA folgen 68 Prozent, im westeuropäischen Durchschnitt hingegen nur 43 Prozent dieser Vorstellung. Auch hier ähneln die kanadischen und australischen Antwortmuster stärker dem westeuropäischen als dem amerikanischen (49 bzw. 42 Prozent).

Die einfache Kreuztabellierung religiöser Einstellungen mit soziographischen Merkmalen der Befragten (Tabelle 5) zeigt generell eine ausgeprägtere religiöse Orientierung der älteren gegenüber den jüngeren, der weniger gegenüber den besser verdienenden Befragten, der Frauen gegenüber den Männern und – auf unterschiedlich hohem Niveau, aber immer sehr stark ausgeprägt – der Befragten mit niedrigem gegenüber denen mit höherem Bildungsniveau. Kontrollierte man den Einfluß des Bildungsniveaus, verringerte sich mit Sicherheit in hohem Maße die korrelative Bedeutung der anderen Merkmale.

Bemerkenswert sind die verbleibenden großen Unterschiede vor allem zwischen den US-amerikanischen und den westeuropäischen und lateinamerikanischen Befragten mit hoher Bildung. Wie sich zeigt, sind diese großen Strukturunterschiede vor allem darauf zurückzuführen, daß die Antwortmuster der US-amerikanischen

Tab. 5: Religiöse Orientierungen nach soziografischen Merkmalen der Befragten, 1975 (in Prozent)

Region/ soziografische Merkmale	Religion für das persönliche Leben sehr wichtig	Glaube an Leben nach dem Tod	Existenz Gottes	Gott beobachtet, belohnt/bestraft
Europa				
Männer	19	35	73	36
Frauen	33	52	83	50
Unter 30jährige	17	39	71	34
30- bis 49jährige	26	43	78	42
Über 50jährige	34	47	84	51
Primarbildung	30	44	82	52
Sekundarbildung	23	42	74	39
Höhere Bildung	24	46	76	31
Protestanten	23	39	76	35
Katholiken	34	55	90	55
White-collar-Berufe	22	41	74	34
Blue-collar-Berufe	18	35	75	37
Niedrige Einkommen	29	45	81	48
Mittlere Einkommen	17	40	76	35
Höhere Einkommen	23	36	69	30
USA				
Männer	47	65	92	65
Frauen	66	73	96	72
Unter 30jährige	45	64	92	67
30- bis 49jährige	58	71	94	69
Über 50jährige	63	71	96	69
Primarbildung	70	75	96	79
Sekundarbildung	58	70	96	76
Höhere Bildung	49	66	91	56
Protestanten	68	80	98	76
Katholiken	60	74	98	77
White-collar-Berufe	54	77	92	64
Blue-collar-Berufe	47	64	94	69
Niedrige Einkommen	62	69	93	73
Mittlere Einkommen	53	72	95	70
Höhere Einkommen	49	65	94	56
Lateinamerika				
Männer	53	45	93	70
Frauen	69	53	98	85
Unter 30jährige	53	41	93	74
30- bis 49jährige	59	44	97	77
Über 50jährige	76	69	95	83
Primarbildung	65	51	96	84
Sekundarbildung	46	38	94	55
Höhere Bildung	52	37	90	42
White-collar-Berufe	36	32	92	56
Blue-collar-Berufe	62	59	96	80

Tab. 5: (Fortsetzung)

Region/ soziografische Merkmale	Religion für das persönliche Leben sehr wichtig	Glaube an		
		Leben nach dem Tod	Existenz Gottes	Gott beobachtet, belohnt/bestraft
Niedrige Einkommen	73	54	97	86
Mittlere Einkommen	60	50	97	68
Höhere Einkommen	36	37	93	68
Afrika				
Männer	75	67	95	81
Frauen	71	71	96	89
Unter 30jährige	68	59	93	82
30- bis 49jährige	66	73	95	86
Über 50jährige	76	68	97	78
Primarbildung	76	71	96	87
Sekundarbildung	46	54	89	80
Höhere Bildung	42	48	81	61
White-collar-Berufe	77	78	91	88
Blue-collar-Berufe	85	70	97	89
Niedrige Einkommen	80	70	98	90
Mittlere Einkommen	69	88	98	95
Höhere Einkommen	83	53	96	94

Quelle: Gallup 1977 a, S. 22f.

Protestanten sich geradezu extrem von denen der europäischen Protestanten unterscheiden.

Nach diesem Überblick über die Bedeutung von Glaubenselementen für die Befragten seien schlaglichtartig noch einige Daten über die Verbreitung von Ritualen erwähnt: In den USA ging der Anteil der Befragten, die angaben, in der Regel wöchentlich den Gottesdienst zu besuchen, im Laufe von 35 Jahren deutlich zurück (1944: 58, 1979: 40 Prozent der Befragten), blieb damit aber im Vergleich zu europäischen Ländern hoch: So verringerte sich in kürzeren Zeiträumen deutlich stärker der regelmäßige wöchentliche Besuch der Messe in Frankreich (1966: 23, 1975: 13,5 Prozent der Befragten), die Häufigkeit des regelmäßigen Kirchgangs in der Bundesrepublik Deutschland (1963: 23, 1980: 8 Prozent) und der Anteil derjenigen, die mindestens einmal jährlich am Abendmahl teilnehmen (BRD 1966: 66 bzw. 41 Prozent, 1979: 48 bzw. 28 Prozent der Katholiken bzw. Protestanten, *Lipset* 1982).

3. Transzendente Orientierungen: Skizze eines Interpretationsrahmens

Zahlen für sich genommen „sprechen nicht“. Deshalb soll in Umrissen ein theoretischer Rahmen in Erinnerung gerufen werden, der eine Interpretationsfolie für die bisher verwendeten Konzepte und Maße bietet.

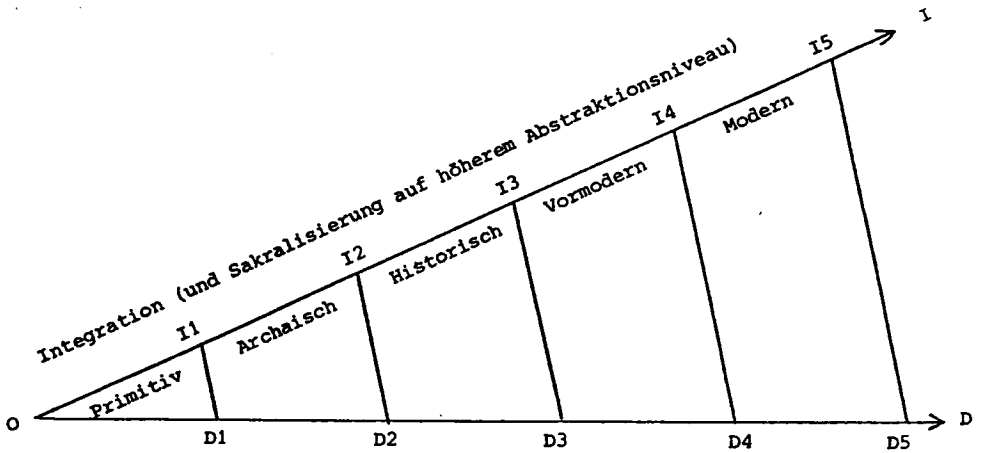


Abb. 1: Differenzierung (der „realen Welt“)

Eine griffige Zusammenfassung der weitverzweigten religions-soziologischen Argumentationen bietet Abbildung 1 (so ähnlich bei Mol 1978, S. 8, unter implizitem Bezug auf die Konzeption evolutionärer Stufen bei Bellah 1966).

Der Strahl OI bezeichnet die historisch-evolutionäre Folge von „integrativen Weltbildern“, der Strahl OD die Folge von dazu korrespondierenden, zunehmend differenzierten Sozial- und Persönlichkeitsstrukturen der „gesellschaftlichen Wirklichkeit“. In der Ursprungsphase primitiver Gesellschaften gelten Mythen, die durch ihre monistisch-einheitliche Deutung der Welt charakterisiert sind: Es gibt keine Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits, dem Profanen und dem Sakralen, alles ist unmittelbar verwoben mit und Teil des einheitlichen mythischen Gesamtzusammenhangs. Die korrespondierenden Sozialformen sind auf verwandtschaftlicher Grundlage nur rudimentär differenziert.

Alle folgenden Phasen sind einerseits durch zunehmende Differenzierung der gesellschaftlichen Strukturen und andererseits durch komplexer werdende kulturelle Deutungssysteme charakterisiert. Dabei repräsentiert der zunehmende Abstand zwischen den Strahlen schematisch die abstrakter werdenden Zusammenhänge zwischen der Differenzierung der Realität (und der Herausbildung autonomer sozialer Subsysteme) und den entsprechenden „integrierenden“ Kultursystemen (innerhalb dieser vor allem der Konzeptionen des Ultimativen).

In diesem Schema lassen sich auch grob die analytischen Perspektiven verschiedener (religions-)soziologischer Autoren bzw. „Schulen“ verzeichnen. So wandte sich M. Weber unter anderem der Frage zu, welche Veränderungen im christlichen Glaubenssystem der historischen und vormodernen Phase (I-Achse) die Entstehung des modernen Kapitalismus (D-Achse) „verursachten“ bzw. welche religiösen Systeme diese gesellschaftliche Veränderung „verhinderten“. Den Autoren bzw. Schulen, die für einzelne oder mehrere Phasen die „prägende Kraft“ der „Idealfaktoren“ des I-Strahls auf die „Realfaktoren“ der D-Achse in den Mittel-

punkt stell(t)en, können jene Perspektiven in der marxistischen Tradition, aber auch innerhalb der dominanten Interpretationen der „bürgerlichen Sozialwissenschaften“ gegenübergestellt werden, die Veränderungen der Idealfaktoren als Epiphänomene, als Spiegelung und Folge des Strukturwandels der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und ihrer ökonomisch-technologischen Basis betrachten.

Etwa in der theoretisch-analytischen Mitte zwischen diesen Extrempositionen kann der überwiegende Teil der zeitgenössischen Kultur- und Bildungssoziologie/-ökonomie angesiedelt werden (zumeist ist für diese Arbeiten eine kurz- bis mittelfristige und keine langfristig-evolutionäre Zeitperspektive typisch; außerdem stehen in der Regel kognitive Kultursysteme und ihre Verankerung in Persönlichkeiten und Sozialsystemen im Vordergrund, weit weniger moralisch-evaluative und konstitutiv-religiöse Systeme): Bestimmte Schulen und Autoren tendieren dazu, ihre Argumentation stärker in der Nähe des I-Strahls zu verankern ..., und laufen damit Gefahr, als zu idealistisch oder normativ, als zu politisch oder voluntaristisch kritisiert zu werden. Die Gegenpositionen dazu betonen stärker die normative Kraft der faktischen gesellschaftlichen Verhältnisse und die Entwicklungsdynamik und Grenzen der biologisch-organischen Basis der menschlichen Persönlichkeit ... und werden dann kritisiert, weil sie die individuelle und kollektive, normativ gegründete Gestaltbarkeit von Persönlichkeiten und Sozialstrukturen vernachlässigen oder leugnen.

Im Gegensatz dazu geht *Parsons* im Rahmen seiner kultursoziologischen Arbeiten ausführlich auf die – aus seiner Sicht – auch in der Moderne weiterhin herausragende Bedeutung des konstitutiv-religiösen Komplexes ein. Er wendet sich gegen eine Interpretation des langfristigen „Säkularisierungsprozesses“, die auf ein immer stärkeres Zurückdrängen und eine zunehmende Irrelevanz religiöser Deutungsmuster abhebt. Aus seiner Sicht gehen langfristige gesellschaftliche Modernisierungsprozesse vielmehr einher mit qualitativen Veränderungen des religiösen Komplexes, die zwar schrittweise ältere Deutungen, Normen und Rituale verdrängen, gleichwohl aber weiterhin für Gesellschaften und Individuen eine zentrale (eben: „konstitutive“) Bedeutung beibehalten. Diesem qualitativen Wandel des konstitutiv-religiösen Komplexes liegen Abstraktions- und Generalisierungsleistungen zugrunde, die es erlauben, die alten Fragen nach den Grenzen des Diesseits und seiner Einbettung in und Abhängigkeit von der transzendentalen Realität auf allgemeinere Art immer wieder „neu“ zu stellen und nach „neuen Antworten“ zu suchen (*Parsons* 1963, 1971, 1974). Insofern stellt diese Position eine sehr weitgehende makro-soziologische Parallelität zu strukturgenetischen psychologischen Stufenkonzeptionen auf.

Aus der *Parsonianischen* Tradition kommend, charakterisiert *Bellah* in seinem „klassischen“ Artikel (1966) die Religiosität der Moderne auf ähnliche Weise, wobei ihm als (implizites) Modell die US-amerikanische Situation vorschwebt: Als typisch erscheint ihm die „private Religion“, die Weiterentwicklung der protestantischen Tradition mit ihrer Betonung der selbstverantwortlichen Gott-Unmittelbarkeit des Individuums. Institutioneller Teil und Ausdruck dieser individualistisch akzentuierten Religiosität ist der *Denominationalismus*, die Koexistenz von über

250 (allerdings teilweise sehr kleinen) überwiegend christlichen (zumeist protestantischen) Glaubensgemeinschaften. Dies – so sein Argument – ist nur möglich über ein erfolgreich erreichtes höheres Niveau der religiösen Abstraktion und Generalisierung, das die friedliche Koexistenz so theologisch unterschiedlich akzentuierter, so sozial und ethnisch verschiedenartig verankerter Richtungen erlaubt, eine erhebliche ökumenische Kooperation ermöglicht und im Alltagsleben zahlreiche überkonfessionelle Interaktionen gestattet.

Dieser ausgeprägte religiöse Pluralismus, die hohe Toleranz gründen in der gemeinsamen Akzeptanz einiger allgemeiner, abstrakter religiöser Prinzipien, die sich unter anderem ausdrücken in der US-amerikanischen „Civil Religion“. Als Kontrapunkt dieser Interpretation wird ein Bild der „europäischen Religiosität“ suggeriert, das noch wesentlich stärker von zentralen Charakteristika der Vormoderne geprägt ist: Zwar ist Europa der Ursprung der in den USA zur vollen Entwicklung gelangenden Varianten des Protestantismus, gleichwohl wird insinuiert, Europa stünde weiterhin stärker unter dem dominierenden Einfluß der „Kirchentradiation“, die – im Gegensatz zum Denominationalismus – die Rolle des Individuums und seiner „privaten Religion“ hintanstellt – zugunsten einer korporatistisch-kollektiven und hierarchischen Konzeption der Gemeinschaft der Gläubigen.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang jedoch auch die kritische Einschätzung des US-amerikanischen Denominationalismus, wie sie – vor 50 Jahren – von *Niebuhr* formuliert wurde:

„The division of churches closely follows the division of man into the castes of national, racial, and economic groups. It draws the color line in the church of God; it fosters the misunderstandings, the self-exultations, the hatreds of jingoistic nationalism by continuing in the body of Christ the spurious differences of provincial loyalties ...“ (*Niebuhr* 1929, S. 6)

Und auch die US-amerikanische Civil Religion als das gemeinsame, einigende religiöse Selbstverständnis hat ihre Kehrseite:

„That same sense of chosen-ness, of God-given purpose and privilege, has had a stultifying effect on the process of national self-criticism and prophetic vision. It has tended to cultivate an excess of self-righteousness and pride in national identity, leading to grave problems in both foreign and domestic policies. In a nation in which there is a strong sense that ‚God is on our side‘, it is not easy to assemble very quickly a majority of people to speak out against government actions. The war in Vietnam and the Watergate scandal are ample evidence of that fact. When things appear to be going badly, the confidence in God-given national imperatives has too often fostered the tendency to look outward for the causes of trouble, to try to purge and purify the culture of what are perceived as dangerous elements – whether they be alcohol, communists, or the governments of foreign nations.“ (*Bednarowski* 1984, S. 163)

4. Ein zweiter Blick auf die Statistiken: Einige Interpretationsvorschläge

Vor dem Hintergrund dieser Skizze theoretischer Überlegungen scheint mir zunächst einmal bedenkenswert, wie die sich öffnende Schere der US-amerikanischen und europäischen Religiosität zu deuten ist. In Anbetracht der europäischen Ausgangslage vor rund 40 Jahren (eine tatsächlich beträchtlich stärkere „Kirchentradiation“, eine insgesamt schwächer ausgeprägte Institutionalisierung des Individua-

lismus) kann man argumentieren, daß die sich öffnende Schere nicht als ein Zeichen wachsender Disparität, sondern – im Gegenteil – als Beleg für eine zunehmende Ähnlichkeit der US-amerikanischen und europäischen Situation interpretiert werden kann: Die Freiheitsgrade, das Ausmaß an „Privat-Religion“, die der US-amerikanische Denominationalismus traditionellerweise bot, haben in den USA zu einer Beibehaltung eines vergleichsweise hohen Maßes an Religiosität geführt, während sie im „europäischen Kontext“ (dazu gehören Australien und Kanada und in eingeschränkterer Weise Lateinamerika) zu einer ausgeprägten und wachsenden Distanz zu den Ritualen und Glaubenselementen der (vormals) etablierten Kirchen führten (hierzu *Campbell 1977; Hogan 1979; Guizzardi 1976*). Darüber hinaus muß selbstverständlich bedacht werden, daß die europäische Variante der „religiösen Modernisierung“ sich bei weitem nicht in der Abwendung von der Religion erschöpft, sondern zu großen Veränderungen und auch heftigen Konflikten innerhalb der verbliebenen aktiven Gemeinden geführt hat.

Diese Überlegung nivelliert den Abstand und die Unterschiedlichkeit. Ist sie aber wirklich berechtigt? Das diskutierte USA-Europa-Gefälle bezieht sich nicht nur auf Mitgliedschaften, Kirchengangshäufigkeit und die Beteiligung an anderen Ritualen, sondern – wie oben ausgebreitet – auch auf Glaubenselemente, die losgelöst sind von organisatorischen Spezifika. Darüber hinaus sind die untersuchten Glaubenselemente insofern unterschiedlicher Natur, als die einen (z.B. „der Glaube an Gott“) ein breites Spektrum von eher einfachen und fundamentalistischen Deutungen bis hin zu hoch-abstrakten Interpretationen erlauben, einige andere aber abstraktere Deutungen eher ausschließen („Hölle“, „Teufel“, „Beobachtung und Belohnung/Bestrafung des persönlichen Handelns“). Deutet nicht die Beibehaltung der USA-Europa-Differenz zumindest darauf hin, daß in den USA einfachere, fundamentalistischere Formen der Religiosität eine wesentlich größere Verbreitung haben als in Europa, selbst wenn man konzedierte, daß elaboriertere Formen der amerikanischen Religiosität teilweise funktional identisch sind mit bestimmten europäischen Erscheinungsformen der A-Religiosität? Vieles spricht dafür, aber eindeutige Antworten auf diese Frage bieten die zitierten Statistiken nicht. Hier wird deutlich, daß eine interessante Aufgabe empirischer religionssoziologischer Forschung darin bestünde, sowohl unterschiedlich abstrakte Formen inhaltlich eher „traditioneller“ Religiosität wie auch – von zentraler Bedeutung außerhalb der USA – der A- bzw. Anti-Religiosität (anders ausgedrückt: des Commitments für „säkularisierte Formen“ der transzendentalen Orientierung) zu definieren und zu messen.

Einen ersten Schritt in diese Richtung könnte man tun durch die Kombination der verwendeten Maße für Religiosität mit einer Reihe von anderen Einstellungsmaßen zu kognitiven oder aber ideologisch-wertbesetzten Items (wie sie im Prinzip in *Gallup 1977*, bzw. bei *Stoetzel 1983* und *Heald 1982* vorliegen). Eine soziologisch hochinteressante Frage wäre dann, ob und inwiefern sich Einstellungen und Wertorientierungen von Bürgern unterschiedlicher Länder mit zunehmendem Abstraktionsgrad der Religiosität (bzw. A-/Anti-Religiosität) einander annähern bzw. welche durch das allgemeine soziale, ideologische und politische Umfeld erklärbar

Unterschiede weiterbestehen. Eine erste grobe Analyse in dieser Richtung (Nau-
mann 1984) deutet an, daß sich auf der aggregierten Ebene nationaler Kollektive
die *US-amerikanische* „Civil Religion“ deutlich abzeichnet und sich offensichtlich
stark unterscheidet von der *europäischen* „Civil Religion“. Ist erstere durch die
US-amerikanische Variante des „Individualismus“ geprägt (mit ausgesprochen na-
tionalistischen Zügen), so scheint letztere durch eine Mischung von „Individualis-
mus“ und nicht-nationalistischem, generalisiertem „Kollektivismus“ (und einem
entsprechend stärker ausgeprägten Internationalismus) charakterisiert zu sein.
Parsons hatte seit etwa 1960 immer wieder darauf hingewiesen, von wie entschei-
dender Bedeutung für die Weiterentwicklung und -existenz der Weltgesellschaft
die Wertegeneralisierung sei, um die disruptive Kraft religiös-ideologischer Schis-
men (vor allem: Katholizismus vs. Protestantismus, Kapitalismus vs. Sozialismus)
zu bändigen und zu überwinden. Hat Westeuropa in den letzten Jahrzehnten seiner
Modernisierung die USA auf dem Weg der religiösen und politisch-ideologischen
Wertegeneralisierung überholt?

Literatur

- Bellah, R. N.: „Religious Evolution.“ In: Eisenstadt, S. N. (Hrsg.): Readings in Social Evolution and Development. Oxford u. a.: Pergamon Press 1966, S. 211–244.
- Bednarowski, M. F.: American Religion. A Cultural Perspective. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1984, S. 182.
- Campbell, C.: „Analysing the Rejection of Religion.“ In: Social Compass, Bd. 24 (1977), H. 4, S. 339–346.
- Gallup International Research Institutes: Human Needs and Satisfactions. A Global Survey. Summary Volume. Princeton, N.J., 1977 (vervielfältigtes Manuskript).
- Gallup International: Human Needs and Satisfactions. Selected Cross-Tabulations. Princeton, N.J., 1977 a (vervielfältigtes Manuskript).
- Guizzardi, G.: „New Religious Phenomena in Italy. Towards a Post-Catholic Era?“ In: Archives des Sciences Sociales des Religions, Bd. 42 (1976), S. 97–116.
- Heald, G.: A Comparison Between American, European and Japanese Values. Paper presented at the Annual Meeting of the World Association for Public Opinion Research, Hunt Valley, Maryland, Mai 21, 1982. (Gallup Institute, London; continuation of the survey of the European Value Systems Study Group (EVSSG).)
- Hogan, M.: „Australian Secularists: The Disavowal of Denominational Allegiance.“ In: Journal for the Scientific Study of Religion, Bd. 18 (1979), H. 1, S. 390–403.
- Lipset, S. M.: „Failures of Extremism.“ In: Society, Bd. 20 (1982), H. 1, S. 48–58.
- Mol, H. (Hrsg.): Identity and Religion. International, Cross-Cultural Approaches. London und Beverly Hills, Cal.: SAGE Publications 1978, 246 S.
- Nauermann, J.: World Problems – Value Orientations (and the Limited Role of Education). Paper presented at the Colloquium „Probleme einer zukunftsorientierten Erziehung“, October 10–12, 1984, Goethe Institute Paris.
- Niebuhr, H. R.: The Social Sources of Denominationalism. Hamden, Con.: The Shoe Press 1929.
- Oser, F. und Gmünder, P.: Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Zürich und Köln: Benziger 1984.
- Parsons, T.: „Christianity and Modern Industrial Society.“ In: Tiryakin, E. A. (Hrsg.): Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin. New York: Free Press 1963, S. 33–70.
- Parsons, T.: „Belief, Unbelief, and Disbelief.“ In: Caporale, R. und Grumelli, A. (Hrsg.): The Culture of Unbelief. Berkeley, Cal.: University of California Press 1971, S. 207–245. (Wiederabgedruckt in: Parsons, T.: Action Theory and the Human Condition. New York: Free Press 1978, S. 233–263.)

Parsons, T.: „Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization.“ In: *Social Research*, Bd. 41 (1974), S. 193–225. (Wiederabgedruckt in: *Parsons, T.:* *Action Theory and the Human Condition*. New York: Free Press 1978, S. 300–322.)

Sigelman, L.: „Review of the Polls. Multi-Nation Surveys of Religious Beliefs.“ In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Bd. 16 (1977), H. 3, S. 289–294.

Stoetzel, J.: *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*. Paris 1983. (European Value Systems Study Group (EVSSG).)

Verfasser:

Dr. Jens Naumann, Max-Planck-Institut für Bildungsforschung Berlin, Leutzeallee 94, D-1000 Berlin 33.