

Die religiöse Situation Europas zu Beginn des 3. Jahrtausends

von Karl Gabriel

1 Die religiöse Landschaft Europas: ein Überblick

In den europäischen Ländern hat sich in den letzten Jahren eine wachsende religiöse Vielfalt herausgebildet, die – bei allen Unterschieden in den einzelnen Ländern – eine gemeinsame Struktur erkennen lässt.¹ Alle europäischen Länder haben eine historisch gewachsene Prägung durch die katholische oder evangelische Kirche oder durch beide großen Kirchen zugleich. Überall in Europa ist der Mitgliederanteil an den großen Kirchen seit mehreren Jahrzehnten rückläufig, so dass Räume für eine den traditionellen konfessionellen Pluralismus überschreitende religiöse Vielfalt entstanden sind.² Zahlenmäßig gewachsen sind in der Regel die kleineren christlichen Religionsgemeinschaften, die sich in verschiedenen Phasen von ihren Mutterkirchen gelöst haben. Besonders im Protestantismus ziehen die so genannten Freikirchen und Sekten in ihren Gemeinden eine wachsende Zahl von Gläubigen an. Zur Vielfalt der religiösen Landschaft Europas gehört auch, dass die verschiedenen Traditionen der orthodoxen Kirchen ihre Präsenz verstärkt haben. So gehören in Deutschland beinahe 1 Million Gläubige zu den orthodoxen Kirchen. Die Veränderung der religiösen Landschaft Europas macht sich am stärksten darin bemerkbar, dass die übrigen Weltreligionen neben dem Christentum zu einer bis in den Alltag wahrnehmbaren Realität geworden sind. Die Migrationsprozesse der letzten Jahrzehnte haben dazu geführt, dass die islamischen Gemeinschaften in vielen Ländern Europas zur dritt- oder zweitgrößten religiösen Gruppierung geworden sind. Für Westeuropa ist der Islam zu der Einwanderungsreligion schlechthin geworden. Die jüdischen Gemeinden in Europa haben durch den Zuzug besonders aus Osteuropa an Mitgliedern und Bedeutung gewonnen. Aber auch Buddhismus und Hinduismus sind in verstärktem Maße zu einer Realität in Europa geworden. Der Religionspluralismus in Europa beschränkt sich aber nicht auf die großen Kirchen, die Freikirchen, die Orthodoxie und die übrigen Weltreligionen. Zur religiösen Realität Westeuropas gehören auch neureligiöse oder synkretistische Gemeinschaften und Bewegungen. Für Deutschland kommt Volkhard Krech allein auf 22 solcher Gemeinschaften mit insgesamt 140.000 Mitgliedern.³ Der Einfluss der religiösen Szenerie auf die kulturelle Entwicklung in Europa ist aber deutlich höher als es die Mitgliederzahlen vermuten lassen. Zieht man noch in Betracht, dass die Protestantismen und Katholizismen in den einzelnen

1 Karl GABRIEL, Religionen und ihre Stellung zum Staat – eine soziologische Bestandsaufnahme, in: *Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht* (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 39), Münster 2005, 12f., Eileen BARKER, Yet More Varieties of Religious Experience. Diversity and Pluralism in Contemporary Europe, in: Hartmut LEHMANN

(Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa*. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005, 156-172; José CASANOVA, Die religiöse Lage in Europa, in: Hans JOAS / Klaus WIEGANDT (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 322-357.

2 Wolfgang JAGODZINSKI / Karel DOBELAERE, Der Wandel kirchlicher Religion in Westeuropa, in: Jörg BERGMANN u. a. (Hg.), *Religion und*

Kultur (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Opladen 1993, 68-91.

3 Volkhard KRECH, Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – eine religionssoziologische Bestandsaufnahme, in: Hartmut LEHMANN (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa*. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005, 132-134.

Ländern Europas sich erheblich voneinander unterschieden, so kann man die Meinung Hartmut Lehmanns teilen, der mit eigenem Erstaunen feststellt, »dass sich die religiöse Szene in Europa in vielerlei Hinsicht nicht mehr von derjenigen der USA unterscheidet«. ⁴ In einem Punkt bleibt aber eine scharfe Differenz zwischen Europa und den USA. Westeuropa besitzt – ganz anders als in den USA – Regionen, in denen die Nichtmitgliedschaft in irgendeiner Religionsgemeinschaft für die Mehrheit der Bevölkerung nicht nur ein Faktum darstellt, sondern sich auch als Norm etabliert hat. An der Spitze steht hier der Osten Deutschlands, in dem drei Viertel der Bevölkerung – mit eher steigender Tendenz – keiner Religionsgemeinschaft angehört. ⁵ Der westeuropäische Säkularismus ist zwar in keiner Glaubensgemeinschaft organisiert, prägt aber den europäischen religiösen Kontext – gerade unter den Gebildeten – im Kontrast zum us-amerikanischen nach wie vor in hohem Maße. ⁶

Insgesamt lässt sich sagen, dass Europa eine hohe weltanschaulich-religiöse Vielfalt aufweist. Bis heute fehlt aber eine auch die religiösen Minderheiten einschließende genauere religiöse Topographie Europas am Beginn des 21. Jahrhunderts. ⁷

Welche längerfristigen Entwicklungstrends bestimmen die Lage der institutionalisierten Religiosität in Europa? Darum soll es in meinen folgenden Ausführungen gehen.

2 Entkirchlichung

Die Spannung zwischen moderner Gesellschaft und Religion spiegelt sich in Europa in einem Prozess fortschreitender Entkirchlichung wider. Eine Trendwende in Sachen kirchlicher Religion ist auch für das 21. Jahrhundert nicht in Sicht. Die Religionsforschung konstatiert insbesondere für den Westen und Norden Europas einen lang anhaltenden, schrittweise forcierten Rückgang der kirchlich institutionalisierten Religion. Er kommt sowohl im Verblasen des für die kirchlichen Glaubensüberzeugungen konstitutiven Glaubens an einen persönlichen Gott wie im Abrücken vom kirchlich formulierten Glauben an ein Leben nach dem Tod zum Ausdruck. Ebenso schwächt sich empirisch nachweisbar die Bindung an die Institution Kirche ab. Denselben Trend zeigt die Dimension kirchlich-ritueller Praxis an: der regelmäßige Gottesdienstbesuch ist rückläufig, eine regelmäßige Gebetspraxis wird seltener und kirchliche Verhaltensnormen finden signifikant weniger Gehorsam. ⁸ Der kontinuierliche Rückgang kirchlich verfasster Religion wurde durch Phasen beschleunigter Ablösung von kirchlichen Vorgaben zwischen der Mitte der 60er und 70er Jahre und in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts überlagert.

4 Hartmut LEHMANN, Freikirchen und Sekten in Europa am Beginn des 21. Jahrhunderts. Einführende Bemerkungen, in: DERS. (Hg.), *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa*. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005, 8.

5 Detlef POLLACK, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003, 108–131.

6 Eileen BAKER (Yet more Varieties [wie Anm. 1]) unterscheidet einen Hard Secularism von einem Apathic Secularism (Anm. 1, 165–168).

7 LEHMANN, Freikirchen und Sekten (wie Anm. 4), 9.

8 JAGODZINSKI/DOBELAERE, Der Wandel kirchlicher Religion (wie Anm. 2), 68–91; Michael N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt*. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1998; Karl GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 2000.

9 Detlef POLLACK, Die Wiederkehr des Religiösen. Eine neue Meistererzählung der Soziologen, in: *Renaissance der Religion*. Mode oder Megathema? (Herder Korrespondenz spezial), Freiburg i. Br. 2006, 8.

10 Werner FUCHS-HEINRITZ, Religion, in: DEUTSCHE SHELL (Hg.), *Jugend 2000*, Bd. 1. Opladen 2000, 157–180, 162.

11 Christof WOLF, Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Jürgen FRIEDRICH / Wolfgang JAGODZINSKI (Hg.), *Soziale Integration*. Sonderheft 39 der KZfSS, Opladen/Wiesbaden 1999, 320–348.

12 POLLACK, *Säkularisierung* (wie Anm. 5), 77–131.

Tabelle 3: Religiosität und Kirchlichkeit in ausgewählten Ländern Westeuropas (2006)⁹

Länder	Konfessionszugehörigkeit	Kirchgangshäufigkeit (wöchentlich)	Glaube an Gott	Astrologie	Okkultismus
Irland (n = 931)	95,6	54,4	84,4	17,8	19,6
Portugal (n = 1001)	91,3	19,1	89,7	26,5	24,3
Finnland (n = 931)	89,0	2,9	74,4	15,8	9,3
Westdeutschland (n = 717)	81,2	8,7	71,3	18,2	12,2
Ostdeutschland (n = 563)	29,6	3,0	40,0	16,3	8,1

Besonders drastisch fällt der Rückgang der kirchlich verfassten Religion unter den Jugendlichen aus. So konstatierte schon die 13. Shell-Jugendstudie Jugend 2000 mit Rückblick auf die letzten 15 bzw. 10 Jahre: »Nur noch ein knappes Drittel der westdeutschen Jugendlichen betet und glaubt an ein Weiterleben nach dem Tod, nur noch ein Sechstel geht zum Gottesdienst. Das 1991 sowieso schon niedrige Niveau bei den Jugendlichen in den neuen Bundesländern ist weiter abgerutscht; Gottesdienstbesuch und Beten sind Praktiken von kleinen Minderheiten geworden.«¹⁰ Insgesamt ist festzustellen, dass die kirchlich verfasste Religion einen Verlust an Selbstverständlichkeit und Normalität zu verzeichnen hat. Trotz ihrer weiter dominierenden Stellung besitzt sie kein Monopol mehr auf Religion. Die sozial gestützte Motivation zu Übernahme kirchlicher Glaubensvorstellungen und Normvorschriften ist gesunken und das Netz sozialer Kontrolle hat an Wirksamkeit verloren. Die kirchliche Religion – so lässt sich zusammenfassen – hat ihren Charakter als »zwingende« Primärinstitution verloren und ist zu einer (ab-)wählbaren Sekundärinstitution geworden. Diese Entwicklung dürfte sich – möglicherweise in abgeschwächter Form – auch in den kommenden Jahren fortsetzen.

3 Pluralisierung der und in den Religionen

Die Gesellschaften Europas weisen eine wachsende Pluralisierung und Individualisierung auf dem Feld der Religionen auf. Man kann zunächst eine *interorganisatorische* Pluralisierung – Anstieg der religiösen und konfessionellen Heterogenität – von einer *intraorganisatorischen* Pluralisierung – der Zunahme der Vielfalt innerhalb der Religionsgemeinschaften – unterscheiden.¹¹ Die *interorganisatorische* Pluralisierung, die in Deutschland z. B. nach dem Ausweis der Forschung von 1939 bis 1961 trotz aller Umbrüche nahezu gleich geblieben ist, wächst seit Anfang der 1960er Jahre. Zwei Prozesse sind es, die hier die Hauptrolle spielen. Zwischen den Jahren 1950 und 1987 ist in Westdeutschland der Anteil der Konfessionslosen von 3,7 auf 8,0 % gestiegen, während der Mitgliederrückgang aus der Evangelischen Kirche rund 9% betrug. Gleichzeitig wuchs der Anteil der anderen, nicht-christlichen religiösen Gemeinschaften von 0,2 auf 4,7%. Mit der Wiedervereinigung hat die religiöse und konfessionelle Heterogenität in Deutschland seit den 1990er Jahren noch einmal einen erheblichen Schub bekommen.¹²

Die intraorganisatorische Pluralisierung macht sich in den beiden großen Kirchen durch eine Differenzierung und Auseinanderentwicklung der Muster bemerkbar, in denen jeweils die Mitgliedschaft praktiziert wird. Neben der inter- und intraorganisatorischen Pluralisierung wächst auch der religiöse Pluralismus auf der individuellen Ebene. Dies betrifft etwa – wie Studien lokaler Netzwerke zeigen – die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen. So hat sich für die Stadt Köln gezeigt, dass die Verwandtschaften noch die größte konfessionelle Geschlossenheit aufweisen, die Jüngeren deutlich seltener einen Ehepartner gleicher Konfession haben und die sozialen Beziehungen zu Freunden, Kollegen, Nachbarn und anderen nicht-verwandten Personen einen religiös-konfessionell gemischten Charakter angenommen haben.¹³ Gleichzeitig lässt sich auf der intrapersonellen Ebene eine Zunahme der so genannten »Patchwork-Religiosität« beobachten. In Sachen Religion scheint zunehmend – so der Titel einer gründlichen Schweizer Studie – tendenziell »jede(r) ein Sonderfall« geworden zu sein.¹⁴ Das einst homogene religiöse Feld wandelt sich hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln.

Die wachsende religiöse Pluralisierung betrifft – so lässt sich zusammenfassen – sowohl die institutionell-organisatorische Ebene als auch die Ebene der Personen mit den Phänomenen der Individualisierung und der Zunahme der so genannten »Patchwork-Religiosität«. Prozesse religiöser Pluralisierung werden aller Voraussicht nach in den kommenden Jahren nicht zum Stillstand kommen. Sie stehen in enger »Wahlverwandtschaft«¹⁵ mit Prozessen religiöser Individualisierung.

4 Individualisierung der Religiosität

Die Individualisierung der Religiosität verändert das »religiöse Feld« von Grund auf.¹⁶ Der wichtigste Parameter der Veränderung besteht in einer folgenreichen Verschiebung der Machtbalance zugunsten des Individuums. An die Stelle des klassischen Modells klar definierter Religion mit organisierter Repräsentanz ist bisher kein ähnlich strukturiertes, alternatives Modell getreten. Es ist auch kein Symbol- und Ritualkomplex geschweige denn eine Instanz in Sicht, die die Leerstelle des alten füllen könnte.¹⁷ Vielmehr wandelt sich das einst von einem Monopolanbieter beherrschte religiöse Feld hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln. Je nach Alter, Milieueinbindung und Beeinflussung durch modernisierte Lebensstile variiert das Muster der Bastelei. Der religiöse Flickenteppich der Älteren zeigt trotz unübersehbarer Phänomene der Auswahl

13 WOLF, Religiöse Pluralisierung (wie Anm. 11), 337f.

14 Alfred DUBACH / Roland J. CAMPICHE (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich/Basel 1993.

15 Max WEBER, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1972, 83

16 Der Begriff des religiösen Feldes geht auf Pierre BOURDIEU zurück. Er versteht darunter einen Raum in dem – noch zu bestimmende – Akteure (Priester, Prophet, Zauberer

usw.) Kämpfe um die Durchsetzung einer legitimen Definition sowohl des Religiösen als auch der verschiedenen Arten, die religiöse Rolle zu erfüllen, austragen (*Rede und Antwort*, Frankfurt a. M. 1992, 231f.).

17 Thomas LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, 178–183.

18 Werner HELSPER, *Okkultismus*. Die neue Jugendreligion? Opladen 1992.

19 Michael KRÜGGELER, Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz, in: DUBACH / CAMPICHE (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich/Basel 1993, 93–132; Rainer SACHAU, *Westliche*

Reinkarnationsvorstellungen.

Zur Religion in der Moderne, Gütersloh 1997.

20 Horst STENGER, *Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeit*. Eine Soziologie des »New Age«, Opladen 1992.

21 Hans-Joachim HÖHN, *Gegen-Mythen*. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1994, 118.

22 LUCKMANN, *Unsichtbare Religion* (wie Anm. 19), 166–171.

23 Hans-Georg SOEFFNER, *Die Ordnung der Rituale*. Auslegung des Alltags, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1992.

nach wie vor eine große Nähe zum überkommenen religiösen Modell. Mit einer deutlichen Grenze um das 45. bis 50. Lebensjahr herum nehmen zu den jüngeren Jahrgängen hin die eigengewirkten Anteile zu. Den Extrempol in dieser Richtung bilden Jugendliche aus der Okkultszene mit einer ausgeprägten »Sinn-Bastelei« und der Suche nach dem »Okkult-Thrill« mit hoher Erlebnisintensität.¹⁸ Neben dem Alter ist als beeinflussender Faktor für das jeweilige Muster der »Bastelei« die Nähe und Ferne zu den kirchlich-konfessionellen Milieus von Bedeutung. In ihrer Nähe nimmt die »Bastelei« die Form einer persönlichen Hierarchisierung der Glaubenswahrheiten und des synkretistischen Einbaus neuer Elemente an. So scheint es einer Vielzahl von Kirchgängern keine großen Schwierigkeiten zu bereiten, Ideen der Reinkarnation in ihr kirchlich geprägtes individuelles Glaubenssystem zu integrieren.¹⁹ Lebenslange Auswahl und häufig wechselnde Lösungen der Sinnsuche mit hohen reflexiven Anteilen finden wir insbesondere in den neureligiösen Szenen des New Age²⁰. Auch in den ländlich geprägten Regionen hat in den letzten Jahren mit dem Nachlassen der kollektiven Kontrollen insgesamt der Anteil der »Auswahlchristen« erkennbar zugenommen. In dieser Dimension bildet die auf schnellen Umschlag und Verbrauch hin angelegte »City-Religion«²¹ der jungen Gutverdienenden in den großstädtischen Ballungszentren einen Extremfall von »Bastelei«.

Das neue Feld des Religiösen hat die Tendenz, den Raum des Religiösen eher zu erweitern als zu verengen. Die Macht zur Eingrenzung des Religiösen können die Kirchen nur noch in spezifischen Fällen von als sozial schädlich definierbaren Jugendsekten mehr oder weniger erfolgreich behaupten. In diesen Zusammenhang gehören Phänomene der Wiederkehr des Okkulten in den Alltag hochmodernisierter Gesellschaft oder die Tendenz zur Sakralisierung von Liebesbeziehungen. Das neue religiöse Feld verändert aber auch die Qualität der Religion. Sie nimmt eine stärker persönlich-subjektive, erlebnis- und erfahrungsbezogene Form an. Damit sinkt die Transzendenzspannweite des Religiösen. Große Transendenzen ohne herstellbare Bezüge zur Erlebniswelt des einzelnen lassen sich nur noch schwer und unter besonderen Vorkehrungen tradieren. Sie sind zu ihrer Plausibilisierung zumindest auf mittlere und kleine Transendenzen angewiesen.²² Symptomatisch erscheint die Tendenz zur Sakralisierung des Individuums und von Gruppenbezügen als typischen Orten sozial unsichtbarer Religiosität. Sichtbar werden die neuen Formen von Religiosität in den neuen Ritualisierungen innerhalb abweichender Jugendszenen wie den Punks und den demonstrativen Massenritualen der Musikszene.²³ Wie selbst das verwendete symbolische Material der Punkszene zeigt, bildet die christliche Symbolwelt nach wie vor das Reservoir, aus dem auch die Formen neuer Religiosität schöpfen. Unverkennbar sind die Phänomene einer individuellen »Bastelei« und selbst die Sakralisierung des Individuums in der modernen Christentumsgeschichte – insbesondere in der protestantischen Tradition – angelegt. Daran mag es liegen, dass die tiefgreifenden Veränderungen des religiösen Feldes bis heute nicht zu einem revolutionären Umbruch des Religionssystems der europäischen Gesellschaften insgesamt geführt haben. Durch vielfältige, konfliktbeladene Inkulturationsprozesse ist es den Kirchen bis heute gelungen, dem Wandel des Religiösen so weit zu folgen, dass die in den neuen Entwicklungen angelegte Sprengkraft bisher eher verdeckt geblieben ist.

Der Auflösung des tradierten religiösen Modells und der Tendenz zur Individualisierung des Religiösen entspricht auf der Seite der Anbieter eine marktanaloge Pluralisierung der Akteure. Um das vom tradierten Modell freigegebene Feld des Religiösen wird auf vielfältige Weise gerungen. Alle Akteure bewegen sich in einem Feld, dessen Institutionalisierung nur noch sekundären Charakter besitzt. Dies macht die Akteure zu Anbietern von Symbolen, Ritualen und Lebensstilen auf einem Markt, der strukturell die privaten Nachfragerinteressen begünstigt. Zur neuen Macht der Begrenzung des Religiösen wird

damit die Logik des Marktes. Sie schafft die neue Pluralität des Religiösen, hat aber auch die Tendenz, sie gleichzeitig nach Marktgesichtspunkten zu begrenzen. Für faktisch alle Felder des klassischen religiösen Monopols existieren heute erfolgreich als nichtreligiös definierte Alternativen oder zumindest Substitute, auf die das wählende Publikum ausweichen kann. Dank der Massenmedien erreicht das Angebot an Alternativen und Substituten auch den letzten Winkel der Gesellschaft. Die neue Marktsituation und die durch sie erzeugte kulturelle Reflexivität gibt den Anbietern so genannter neuer Religiosität wachsende Chancen. Die Verbreitung der als »Neue religiöse Bewegungen« etikettierten Psychokulte und Therapien spiegelt deutlich die Logik des Marktes wieder. Sie finden ihre Anhänger unter den gut verdienenden Großstädterinnen und Großstädtern zwischen 30 und 50, die sich die Kursgebühren auf dem spirituellen Weg zu Einsicht, Gesundheit, Glück und Erfolg leisten können.²⁴ Für eine Dynamisierung des Marktes von Weltdeutungen und Lebensstilen sorgen die Massenmedien, allen voran das Fernsehen. Unter dem Gesichtspunkt des Informations- und Sensationswerts überzeichnen sie tendenziell Quantität und Ausprägung der alternativen Angebote auf dem religiösen Markt.²⁵ Unter dem Etikett »Neue religiöse Bewegungen« verbergen sich auch jene Angebote, die auf die marktinduzierte Verunsicherung nicht mit einer Erhöhung der Reflexivität reagieren, sondern umgekehrt deren Vernichtung versprechen. Fundamentalistische Angebote verdanken ihre Chancen insofern der Marktlogik, als sie jenes für die religiöse Tradition zentrale Bedürfnis ausbeuten, das die marktförmige Religion nicht mehr zu erfüllen vermag: das Bedürfnis nach alternativloser Sicherheit und absoluter religiöser Beheimatung. Streng hierarchische Strukturen, eine scharfe Abgrenzung nach außen und dualistisch abwertende Deutungen der Umwelt sollen einen stets gefährdeten Damm bilden gegen den Bazillus des verunsichernden religiösen Selbstdenkertums.

Mit Blick auf Europa von religiöser Individualisierung zu sprechen, bietet die Möglichkeit, die nur schwach oder (noch) nicht institutionalisierten religiösen Erfahrungs- und Kommunikationsformen analytisch erschließbar zu machen. Welche Realität und Bedeutung man auf dem Feld des Religiösen den Ausprägungen eines vorinstitutionellen Raums zuspricht, bestimmt in hohem Maße die Präferenzen der Begriffs-, aber auch der Methodenwahl. Entscheidet man sich exklusiv für ein massenstatistisch-quantitatives Forschungsinstrumentarium, verschwindet die individualisierte Religiosität leicht im Zwischenraum von Religionslosigkeit und religiös indifferenter Halbdistanz zur Kirchlichkeit.²⁶ Bezieht man auch das qualitative Forschungsinstrumentarium mit ein, bekommt die individualisierte Religiosität erst ihre Konturen.

5 Deprivatisierung

Die Kritik an der klassischen Säkularisierungsthese ist nicht bei der Feststellung von religiösen Pluralisierungs- und Individualisierungsprozessen stehen geblieben, sondern hat durch Hinweise auf Prozesse der Deprivatisierung der Religion eine neue Stoßrichtung erhalten. Franz Höllinger hat in einer interessanten Studie die Daten des World Value Survey und des International Social Survey Programme für 10 Länder Europas und der USA vergleichend ausgewertet und zur Erklärung der Ergebnisse die These entwickelt, der gesellschaftliche Modernisierungsgrad allein könne die nationalen Unterschiede in der jeweiligen Stellung von Religion, Christentum und Kirche nicht hinreichend erklären.²⁷ Zu einer schlüssigeren Erklärung gelange man, wenn man die Geschichte der jeweiligen nationalen religiösen Kulturen und Mentalitäten in den Blick nehme. Auf zwei bis heute

(nach-)wirkende Konfliktfelder der Religion und ihrer Repräsentanten weist Höllinger hin. Zum einen sei es entscheidend, ob von Beginn der Christianisierung an die kirchlich verfasste Religion die politische Herrschaft stützte bzw. sich diese der Religion bei der gewaltförmigen Durchsetzung ihrer Herrschaft bediente, oder ob umgekehrt die Religion in der Auseinandersetzung mit der politischen Herrschaft als auf Seiten des Volkes stehend wahrgenommen wurde.²⁸ Als zweites, für die nationalen Religionskulturen prägendes Konfliktfeld, verweist Höllinger auf die jeweilige Größe der Kluft zwischen der gelebten Sexual- und Ehemoral auf der einen Seite und den kirchlichen Normvorschriften und der Art ihrer Durchsetzung auf der anderen Seite.²⁹ Wo die christliche Religion – so die These Höllingers – überwiegend herrschaftsstützend und repressiv in ihrer Ehe- und Sexualmoral auftrat und wahrgenommen wurde, bereitete sie selbst das Feld für das, was heute allein als eine Folge des Modernisierungsprozesses erscheint. Wo sie eine kulturelle Verankerung im Volk gefunden hat, nahm der Modernisierungsprozess bis in die Gegenwart hinein einen anderen Verlauf.

An die Anfragen Höllingers hinsichtlich des determinierenden Zusammenhangs von Modernität und Entkirchlichung bzw. Säkularisierung schließt sich eine Diskussion an, die aus der amerikanischen Religionssoziologie kommt. So scheut sich etwa José Casanova nicht, direkt von »deprivatization of modern religion« zu sprechen.³⁰ Die katholische Befreiungstheologie Lateinamerikas und der islamische Fundamentalismus – so Casanova – haben seit den 1980er Jahren die Frage nach der öffentlichen Rolle von Religion neu auf die Tagesordnung gebracht. Aus den Ergebnissen von fünf Fallstudien konfessionell wie politisch sehr unterschiedlicher Länder (Spanien, Polen, Brasilien, der evangelikale Protestantismus und der Katholizismus in den USA) zieht Casanova folgende Schlussfolgerungen: Um das Verhältnis von Religion und Modernität schärfer als in der bisherigen religionssoziologischen Forschung in den Blick zu bekommen, müsse man folgende drei, im Säkularisierungsbegriff verschränkten Dimensionen klar voneinander trennen: Säkularisierung als strukturelle Differenzierung der Gesellschaft, als Niedergang religiösen Glaubens und religiöser Praktiken und als Zurückdrängung der Religion in die Privatsphäre.

Strukturelle Differenzierung – so die Argumentation Casanovas – ist ein mit der Moderne zur Durchsetzung gelangter Trend und konstitutiv mit modernen gesellschaftliche Strukturen verbunden. Modernitätsinkompatibel sind damit sowohl etablierte (Staats-) Kirchen als auch die dem modernen Bürgerschaftsprinzip widersprechende Fusion von politischen und religiösen Gemeinschaften bzw. eine parteipolitische Organisation religiöser Traditionen.³¹ Unter den Bedingungen der Religionsfreiheit nehmen vom säkularen Staat aus betrachtet alle Religionen den Charakter von freiwilligen Vereinigungen bzw. Denominationen an.

24 Rainer WASSNER, *Neue Religiöse Bewegungen in Deutschland*. Ein soziologischer Bericht (EZW-Texte 113), Stuttgart 1991.

25 Eileen BARKER, *Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt*, in: Jörg BERGMANN, *Religion und Kultur* (wie Anm. 2), 231–248.

26 Deutlich wird dies an der Kritik Pollacks an der religiösen Individualisierungsthese: POLLACK, *Säkularisierung* (wie Anm. 5) 149–182.

27 Franz HÖLLINGER, *Volksreligion und Herrschaftskirche*. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften, Opladen 1996, 20ff.

28 HÖLLINGER, *Volksreligion* (wie Anm. 27), 20.

29 HÖLLINGER, *Volksreligion* (wie Anm. 27), 28off.

30 José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London 1994, 211; DERS., Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, in: Otto KALLSCHEUER (Hg.), *Das Europa der Religionen*. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 181–210.

31 José Casanova hat neuerdings seine These an dieser Stelle modifiziert: Public religions revisited, in: Hermann-Josef GROSSE KRACHT / Christian SPIESS (Hg.), *Christentum und Solidarität*. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie (FS Karl Gabriel), Paderborn u. a. 2008, 313–348, hier 320–329.

Obwohl die Säkularisierungstheorie sich vorwiegend aus Beobachtungen auf der zweiten Dimension – dem Verfall religiösen Glaubens und religiöser Praktiken unter Modernisierungsbedingungen – speist, weist Casanova mit Nachdruck darauf hin, dass es sich in diesem Fall nicht um einen strukturellen Trend der Moderne handele. Die vergleichend in den Blick genommene Datenlage sei besser zu erklären, wenn man den Rückgang religiösen Glaubens und Handelns in Bezug setzte zu der Frage, wie die religiösen Traditionen jeweils auf die strukturelle Differenzierung der Gesellschaft im Modernisierungsprozess reagiert haben. Als grobe Orientierung könne die Regel gelten, dass dort, wo sich etablierte Religionen gegen den Trend struktureller Differenzierung gestemmt haben und wo entsprechend die Aufklärung in soziale Bewegungen antireligiösen und antikirchlichen Charakters einmündete, es auch zu den für viele westeuropäischen Gesellschaften typischen Verfallserscheinung religiösen Glaubens gekommen sei. Wo sich umgekehrt Religionen von Anfang an auf die strukturelle Differenzierung eingelassen und die Struktur von Freiwilligen-Organisationen angenommen haben, haben sich für Casanova durchaus säkularisierungsresistente und modernitätskonforme Muster religiöser Selbstreproduktion herausgebildet. Das sei die Erkenntnis, die man aus dem so genannten amerikanischen »Exzeptionalismus« – einer Modernisierung ohne Religionsverfall – gewinnen könne.

Auch die Privatisierung der Religion müsse – so das Argument Casanovas – als eine zwar dominant gewählte, aber doch nur als eine Option für die Stellung der Religion in modernen Gesellschaften betrachtet werden und dürfe deshalb nicht zu einem unhintergehbaren strukturellen Trend der Moderne stilisiert werden. Casanova macht die Unterscheidung zwischen staatlicher, politischer und zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit und entwickelt die These, dass theoretisch wie empirisch eine zivilgesellschaftlich orientierte öffentliche Religion mit der strukturellen wie kulturellen Moderne durchaus kompatibel sei. Die Deprivatisierung der Religion fordere – so Casanova – die ideologisch verfestigten Grenzen zwischen privater und öffentlicher Sphäre heraus, indem sie – ähnlich wie der feministische Diskurs – öffentliche Verantwortung in die Privatsphäre wie auch Moralität in die öffentlichen Sphären von Politik und Wirtschaft einbringe.³²

Welches ist der Ort und die Rolle von Religion und Kirche im Kontext zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit? Das Modell der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit impliziert eine Rolle öffentlicher Religion, wie es in Europa nie voll zum Durchbruch gekommen ist: das Modell einer zivilgesellschaftlichen, öffentlichen Repräsentanz von Religion.³³ Während Religion im Modernisierungsprozess strukturell erzwungen aus der staatlichen wie politischen Öffentlichkeit im engeren Sinne zurückgedrängt wird, gilt dies nicht ebenso für die Sphäre der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Die Zivilgesellschaft setzt eine geschützte und funktionierende Privatsphäre voraus. Die vom öffentlichen Zwang freigesetzte Religion kann sich im Feld des Privaten auf der Grundlage freier Glaubensentscheidungen und ungezwungener religiöser Zusammenschlüsse entfalten. Im zivilgesellschaftlichen Rahmen erhalten Motive – eingeschlossen der religiösen – eine besondere Bedeutung, die zum Überschreiten des Grabens vom Privaten zum Öffentlichen anleiten und animieren. Die Zivilgesellschaft ist auf im Privatbereich wurzelnde sozio-moralische

32 CASANOVA, *Public Religions* (wie Anm. 30), 217.

33 CASANOVA, Chancen und Gefahren (wie Anm. 30), 206ff.

34 Peter BERGER / Thomas LUCKMANN, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, Gütersloh 1995, 60ff.

35 Pollack, Die Wiederkehr (wie Anm. 9), 11.

36 Thomas SCHWINN, Konvergenz, Divergenz oder Hybridisierung? Voraussetzungen und Erscheinungsformen von Weltkultur, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 58 (2006) 226.

Ressourcen und kulturelle Traditionen angewiesen, die ein Interesse und eine Orientierung an der allgemeinen Sache hervorbringen. Religiöse Traditionen können entsprechend – aus dem privaten Bereich heraustretend – ihre Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Solidarität und gutem Leben in den öffentlichen Diskurs einbringen. Die diskursiven Auseinandersetzungen um Wertorientierungen und um die Legitimität normativer Bindungen gehört in den Raum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit. Die religiösen Traditionen können dafür sorgen, dass Wertfragen, Wahrheitsfragen und Themen kultureller Bindung nicht aus dem zivilgesellschaftlichen, öffentlichen Diskursen herausgedrängt werden. Dank der ihnen zur Verfügung stehenden religiösen Sprache und Symbolik sind sie in besonderem Maße in der Lage, Erfahrungen des gesellschaftlichen Leidens artikulierbar und in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit hörbar zu machen. Die Präsenz religiöser Traditionen in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit ist an ihre Fähigkeit gebunden, sich auf die besondere Qualität eines diskursiven Kommunikationsstils einzulassen. Sie sind gezwungen, ihre Anliegen, Vorstellungen und Lösungsperspektiven argumentativ und offen für Kritik vorzutragen. Wo sie sich auf Verlautbarungen beschränken oder zur Agitation gegenüber ihren Gegnern übergehen, verfehlen sie die Sphäre diskursiver Öffentlichkeit.

Im Kontext zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit erhalten Kirchen als Tradierungs- und Interpretationsgemeinschaften eine intermediäre, vermittelnde Funktion.³⁴ Sie sind einerseits der Ort, an dem die religiösen Erfahrungen der einzelnen aus der Welt des Privaten in den Raum einer Kommunikationsgemeinschaft eintreten können. Andererseits vermitteln sie die Gehalte des christlichen Glaubens in die Sphäre zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit als Raum der diskursiven Auseinandersetzungen um die Identität und Zukunft der Gesellschaft hinein. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass sie ihre eigene Tradition und Lebensform reflexiv und nicht-fundamentalistisch zu vertreten vermögen.

6 Rückkehr der Religion?

Kehren also – wie manche meinen – die Religionen zurück in die Gesellschaften Europas und muss deshalb die Säkularisierungsthese als widerlegt gelten? Detlef Pollack gibt in einer seiner neueren Stellungnahmen zum Thema einen interessanten Hinweis. Dort heißt es: »In dem Maße wie sich der aufklärerische Glaube an Fortschritt, Rationalität und technologische Kontrolle abdunkelt, nimmt die Attraktivität traditionaler Mächte, zu denen auch die Religion gehört, wieder zu.«³⁵ Wenn heute Modernisierung in erster Linie Kontingenzerweiterung, d. h. Zunahme von Unsicherheit und Risiko bedeutet, wird die Annahme plausibel, dass die fortschreitende Modernisierung positive Wirkungen auf die Religion auszuüben vermag. Dies gilt für viele Entwicklungsländer, in denen heute die modernisierende Auflösung traditioneller Sicherheiten von statten geht, ohne dass für breite Bevölkerungsschichten die Hoffnungen auf verbesserte Lebensbedingungen Realität würden. Dies lässt sich auch für Europa feststellen, wo die modernisierende Kontingenzerweiterung sich mit massiven Ängsten des Abstiegs und der dauerhaften Verschlechterung der Lebensbedingungen verbindet.

Ein Zweites kommt hinzu: Der Globalisierungsprozess verändert die Lage der Religion. Ähnlich wie auf dem Feld der Kultur insgesamt weisen die Entwicklungen in eine doppelte Richtung.³⁶ Zur Globalisierung gehört, dass ein weltweites Referenzsystem in Sachen Religion im Entstehen begriffen ist, auf das sich alle Religionen beziehen können. Um die Ausgestaltung dieses Referenzsystems wird augenblicklich gerungen und es ist noch keineswegs klar, welche Gestalt es annehmen wird. Der Globalisierungsprozess ist es auch,

der den weltweit agierenden traditionellen Kirchen und Religionsgemeinschaften eine neue Bedeutung verleiht. Deshalb ist die Situation der Kirchen – trotz aller Entkirchlichung – differenzierter einzuschätzen als dies in der Regel geschieht. Auch für Europa bietet sich meines Erachtens eine Konzeption an, die mit einer Modernisierung der Religion eingeschlossen der Kirchen rechnet.³⁷ Wie plausibel ist es, die Kirchen – wozu die meisten Religionssoziologen tendieren – von den Prozessen der religiösen Modernisierung auszuschließen. Haben die Kirchen nicht seit dem 18. und frühen 19. Jahrhundert tiefgreifende Modernisierungsprozesse hinter sich gebracht? Auch heute sind die Kirchen aus der religiösen Landschaft Europas nicht wegzudenken. Viele Varianten alternativer Religiosität leben vom Gegenüber zu den Kirchen, von den fließenden Übergängen zwischen institutionalisierten und alternativen Formen der Religiosität ganz zu schweigen. Anders als die Kirchen spielt die alternative Religiosität in den Auseinandersetzungen um das globale Referenzsystem für Religion so gut wie keine Rolle.

Dem gegenüber ist leicht zu erkennen, dass etwa der jetzige Papst und sein Vorgänger zu den herausragenden Akteuren auf dem Feld des globalen Referenzsystems für Religion gehörten bzw. gehören. Zwei bemerkenswerte Akzente des jungen Pontifikats Benedikt XVI. zielen offensichtlich auf die Rolle des Christentums und der Kirche im globalen Rahmen für Religion. Zum einen möchte er in den globalen Religionsdiskurs den Gedanken einbringen, dass sich der Gott der Christen als ein bedingungslos liebender Gott geoffenbart hat.³⁸ Zum anderen geht es um einen religiösen Glauben, der vom Boden einer rationalen Theologie aus sich dem kritischen Korrektiv der Vernunft stellt und gleichzeitig die Vernunft ihrerseits von ihren blinden Flecken zu befreien sucht.³⁹ In beiden Bereichen besetzt er damit entscheidende Felder in der Auseinandersetzung um das globale Referenzsystem für Religion und zwingt die übrigen Akteure, sich zu diesen Vorgaben zu verhalten. Aus der Weltkommunikation sind die Religionen, auch die institutionalisierten Varianten, nicht wegzudenken. Rückwirkungen auch auf Europa sind meines Erachtens unausweichlich. Die Modernisierung der Religion in ihren verschiedenen Varianten ist in vollem Gange.

37 Staf HELLEMANS, *Religieuze modernisering*, Utrecht 1997; DERS., *Wie tief geht die Modernität der Religion(en) in der Moderne?*, Ms. Utrecht 2002; Karl GABRIEL, *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 52 (2008) 9-15.
38 Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und alle

Christgläubigen über die christliche Liebe, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2006.

39 Joseph RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen HABERMAS / DERS., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005, 39-60.

Zusammenfassung

Alle europäischen Länder haben eine historisch gewachsene Prägung durch die katholische oder evangelische Kirche oder durch beide großen Kirchen zugleich. Aber überall in Europa ist der Mitgliederanteil an den großen Kirchen seit mehreren Jahrzehnten rückläufig, so dass Räume für eine den traditionellen konfessionellen Pluralismus überschreitende religiöse Vielfalt entstanden sind. Vor diesem Hintergrund fragt der Autor nach den längerfristigen Entwicklungstrends, die die Lage der institutionalisierten Religiosität in Europa bestimmen. Diese sind: Entkirchlichung, Pluralisierung der und in den Religionen, Individualisierung der Religiosität, Deprivatisierung und die Frage ob Religion wiederkehrt oder nicht. Aus der Weltkommunikation sind die Religionen, auch die institutionalisierten Varianten, nicht wegzudenken, was nicht ohne Rückwirkungen auf Europa bleiben wird.

Summary

All European countries have a historically developed character imprinted by the Catholic or the Protestant church or by both churches together. But everywhere in Europe the proportion of members in the large churches has been declining for several decades so that spaces for a religious diversity have arisen that goes beyond traditional denominational pluralism. Against this background the author asks about the longer-term developmental trends which determine the situation of institutionalized religiosity in Europe. These are de-ecclesialization, pluralization of and within religions, individualization of piety, de-privatization, and the question of whether religion will return or not. It is hard to imagine world communication without religions, even the institutionalized varieties, and this circumstance will not remain without repercussions for Europe.

Sumario

Todos los países europeos han sido influenciados históricamente por la iglesia evangélica o por la católica o por las dos grandes iglesias al mismo tiempo. Pero en toda Europa disminuye desde decenios el número de miembros de las iglesias, de forma que aparecen espacios para un pluralismo religioso más allá del pluralismo confesional. En este contexto, el autor se pregunta por los factores de desarrollo que determinen a largo plazo la situación de la religiosidad institucionalizada en Europa. Estos son: la pérdida de arraigo eclesial, el pluralismo de y en las religiones, la individualización de la religiosidad, la presencia de la religión en el espacio público y la cuestión de si la religión regresa o no. En la comunicación global no se puede ignorar a las religiones, tampoco a las formas institucionalizadas, lo que tendrá consecuencias para Europa.