

Ein Überblick zu Beginn
des dritten Jahrtausends

Europas religiöse Landschaft

Karl Gabriel

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.

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, sodass Räume für eine den traditionellen konfessionellen Pluralismus überschreitende religiöse Vielfalt entstanden sind. 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 sogenannten 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 eine 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 Län-

dern 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 verstarktem 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 zählt eine religionssoziologische Bestandsaufnahme zweiundzwanzig solcher Gemeinschaften mit insgesamt 140 000 Mitgliedern. 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 Ländern Europas sich erheblich voneinander unterscheiden, so kann man die Meinung Hartmut Lehmanns teilen, der mit Erstaunen feststellt, „dass sich die religiöse Szene in Europa in vielerlei Hinsicht nicht mehr von derjenigen der USA unterscheidet“ (vergleiche Hartmut Lehmann: *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*. Göttingen 2005, Seite 8). In einem Punkt bleibt aber eine scharfe Differenz zwischen Europa

und den USA. Westeuropa besitzt – ganz anders als die 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 angehören. 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. Insgesamt lässt sich sagen, dass Europa eine hohe weltanschaulich-religiöse Vielfalt aufweist. Bis heute fehlt aber eine auch die religiösen Minderheiten einschließende genauere religiöse Topografie Europas am Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts.

Fortschreitende 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 einundzwanzigste 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 Verblassen 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. Der kontinuierliche Rückgang kirchlich verfasster Religion wurde durch Phasen beschleunigter Ablösung von kirchlichen Vorgaben zwischen Mitte der Sechziger- und Siebzigerjahre und in den Neunzigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts überlagert.

Besonders drastisch fällt der Rückgang der kirchlich verfassten Religion unter den Jugendlichen aus. So konstatierte die dreizehnte Shell-Jugendstudie *Jugend 2000* mit Rückblick auf die letzten fünfzehn beziehungsweise zehn 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.“ (Werner Fuchs-Heinritz, Religion, in: Deutsche Shell (Hg.), *Jugend 2000*, Bd. 1, Opladen 2000, 157–180, Seite 162.) 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 hat ihren Charakter als „zwingende“ Primärinstitution verloren und ist zu einer (ab-)wählbaren Sekundärinstitution geworden. Diese Entwicklung dürfte sich auch in den kommenden Jahren fortsetzen.

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. Die *interorganisatorische Pluralisierung*, die in Deutschland zum Beispiel 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 acht Prozent gestiegen, während der Mitgliederrückgang aus der evangelischen Kirche rund neun Prozent betrug. Gleichzeitig wuchs der Anteil der anderen, nicht christlichen religiösen Gemeinschaften von 0,2 auf 4,7 Prozent. Mit der Wiedervereinigung hat die religiöse und konfessionelle Heterogenität in Deutschland seit den 1990er-Jahren noch einmal einen erheblichen Schub bekommen.

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. Gleichzeitig lässt sich auf der intrapersonellen Ebene eine Zunahme der sogenannten „Patchwork-Religiosität“ beobachten. Das einst homo-

gene religiöse Feld wandelt sich hin zu einer Struktur, in der sich die Einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln.

Die wachsende religiöse Pluralisierung betrifft sowohl die institutionell-organisatorische Ebene als auch die Ebene der Personen mit den Phänomenen der Individualisierung und der Zunahme der sogenannten „Patchwork-Religiosität“. Diese Prozesse religiöser Pluralisierung werden aller Voraussicht nach in den kommenden Jahren nicht zum Stillstand kommen. Sie stehen in enger „Wahlverwandtschaft“ mit Prozessen religiöser Individualisierung.

Individualisierung der Religiosität

Die Individualisierung der Religiosität verändert das „religiöse Feld“ von Grund auf. 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. 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 – so mit Blick auf den Westen Deutschlands formuliert – variiert das Muster der Bastelei. Der religiöse Flickenteppich der Älteren zeigt trotz unübersehbarer Phänomene der Auswahl 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 ausgepräg-

ten „Sinn-Bastelei“ und der Suche nach dem „Okkult-Thrill“ mit hoher Erlebnisintensität (Werner Helsper, *Okkultismus. Die neue Jugendreligion?* Opladen 1992). Neben dem Alter sind als beeinflussende Faktoren 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. Lebenslange Auswahl und häufig wechselnde Lösungen der Sinnsuche mit hohen reflexiven Anteilen finden wir insbesondere in den neureligiösen Szenen des New Age. 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 „Stadtreligion“ 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 Jugendsektoren mehr oder weniger erfolgreich behaupten. In diesen Zusammenhang gehören Phänomene der Wiedergekehr des Okkulten in den Alltag hochmoderner 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 Transzendenzspann-

weite des Religiösen. Große Transzendenzen ohne herstellbare Bezüge zur Erlebniswelt des Einzelnen lassen sich nur noch schwer und unter besonderen Vorehrungen tradieren. Sie sind zu ihrer Plausibilisierung zumindest auf mittlere und kleine Transzendenzen angewiesen. Symptomatisch erscheint die Tendenz zur Sakralisierung von Subjektivität und von Gruppenbezügen als typischen Orten sozial unsichtbarer Religiosität. Sichtbar werden die neuen Formen von Religiosität in den neuen Ritualisierungen innerhalb abweichender Jugendszenen wie der Punks und den demonstrativen Massenritualen der Musikszene. 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 Subjekts in der modernen Christentumsgeschichte – insbesondere in der protestantischen Tradition – angelegt. Daran mag es liegen, dass die tief greifenden Veränderungen des religiösen Feldes bis heute nicht zu einem revolutionären Umbruch im Religionssystem 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 Markt für Weltdeutungen

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 den privaten Nachfragerinteressen Entscheidungsmöglichkeiten bietet. 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 nicht religiös definierte Alternativen oder zumindest Substitute, auf die das wählende Publikum ausweichen kann. Dank der Massenmedien erreicht das Angebot auch den letzten Winkel der Gesellschaft. Die neue Marktsituation und die durch sie erzeugte kulturelle Reflexivität geben den Anbietern „neuer Religiosität“ wachsende Chancen. Die Verbreitung der als „Neue religiöse Bewegungen“ etikettierten Psychokulte und Therapien spiegelt deutlich die Logik des Marktes wider. Sie finden ihre Anhänger unter den gut verdienenden Großstädterinnen und Großstädtern zwischen dreißig und fünfzig, die sich die Kursgebühren auf dem spirituellen Weg zu Einsicht, Gesundheit, Glück und Erfolg leisten können. Für eine Dynamisierung des Marktes von Weltdeutungen und Lebensstilen sorgen die Massenmedien, allen voran das Fernsehen. Unter dem Gesichtspunkt des Informations- und Sensationswertes überzeichnen sie tendenziell Quantität und Ausprägung der alternativen Angebote auf dem religiösen Markt. 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 ihre Vernichtung versprechen. Fundamentalistische Angebote verdanken ihre Chancen insofern der Marktlogik, als sie jenes für die religi-

öse Tradition zentrale Bedürfnis ausbauen, 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 (West-)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. Bezieht man auch das qualitative Forschungsinstrumentarium mit ein, bekommt die individualisierte Religiosität erst ihre Konturen.

Prozesse der 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 zehn Länder Europas und die 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 (Franz Höllinger, *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*, Opladen 1996, 20ff.). 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 beziehungsweise sich diese der Religion bei der gewaltförmigen Durchsetzung ihrer Herrschaft bediente oder ob umgekehrt die Religion in der Auseinandersetzung mit der politischen Herrschaft als aufseiten des Volkes stehend wahrgenommen wurde. 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. 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.

Dimensionen der Säkularisierung

An die Anfragen Höllingers hinsichtlich des determinierenden Zusammenhangs von Modernität und Entkirchlichung be-

ziehungsweise 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 (José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London 1994, ders., Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen*. Frankfurt am Main 1996). 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 verschränkte 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 gesellschaftlichen Strukturen verbunden. Modernitätsinkompatibel sind damit sowohl etablierte (Staats-)Kirchen als auch die dem modernen Bürgerschaftsprinzip widersprechende Fusion von politischen und religiösen Gemeinschaften beziehungsweise eine parteipolitische Organisation religiöser Traditionen. Unter den Bedingungen der Religionsfreiheit nehmen, vom säkularen Staat aus betrachtet,

alle Religionen den Charakter von freiwilligen Vereinigungen beziehungsweise Denominationen an.

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 setze zu der Frage, wie die religiösen Traditionen jeweils auf die strukturelle Differenzierung der Gesellschaft im Modernisierungsprozess reagiert hätten. Als grobe Orientierung könne die Regel gelten, dass dort, wo sich etablierte Religionen gegen den Trend struktureller Differenzierung gestemmt hätten und wo entsprechend die Aufklärung in soziale Bewegungen antireligiösen und antikirchlichen Charakters eingemündet sei, es auch zu den für viele westeuropäische Gesellschaften typischen Verfallserscheinungen 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 „Exemptionismus“ – einer Modernisierung ohne Religionsverfall – gewinnen könne.

Auch die Privatisierung der Religion müsse 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 unhintergehbareren 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 die ideo-logisch 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.

Die Kirche als Vermittler

Welches sind der Ort und die Rolle von Religion und Kirche im Kontext zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit? Das Modell der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit impliziert eine Rolle öffentlicher Religion, wie sie in Europa nie voll zum Durchbruch gekommen ist: die einer zivilgesellschaftlichen, öffentlichen Repräsentanz von Religion. 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 – die religiösen eingeschlossen – eine besondere Bedeutung, die zum Über-schreiten des Grabens vom Privaten zum Öffentlichen anleiten und animieren. Die Zivilgesellschaft ist auf im Privatbereich wurzelnde soziomoralische Ressourcen und kulturelle Traditionen angewiesen,

Länder	Konfessions-zugehörigkeit	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

Religiosität und Kirchlichkeit in ausgewählten Ländern Westeuropas (2006), nach 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, Seite 8.

die ein Interesse und eine Orientierung an der allgemeinen Sache hervorbringen. Religiöse Traditionen können entsprechend ihre Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Solidarität und gutem Leben in den öffentlichen Diskurs einbringen. Die diskursive Auseinandersetzung 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 den 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 Lösungsperpektiven argumentativ und offen für Kritik vorzutragen. Wo sie sich auf Verlautbarungen beschränken oder zur Agitation gegenüber ihren Gegnern übergehen, ver-

fehlen sie die Sphäre diskursiver Öffentlichkeit.

Im Kontext zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit erhalten Kirchen als Tradierungs- und Interpretationsgemeinschaften eine intermediäre, vermittelnde Funktion. 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, dass sie ihre eigene Tradition und Lebensform reflexiv und nicht fundamentalistisch zu vertreten vermögen.

Rückkehr oder Modernisierung

Kehren also die Religionen zurück in die Gesellschaften Westeuropas, 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.“ (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, Seite 11.) Wenn heute Modernisierung in erster Linie Kontingenzerweiterung, das heißt 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 vonstatten 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. 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 Gestalte 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 differenzierter einzuschätzen, als dies in der Regel geschieht. Auch für Europa bietet sich eine Konzeption an, die mit einer Modernisierung der Religion, einschließlich der Kirchen, rechnet. Wie plausibel ist es, die Kirchen – wozu die meisten Religionssoziologen tendieren – von den

Prozessen der religiösen Modernisierung auszuschließen? Haben die Kirchen nicht seit dem achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhundert tief greifende 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.

Demgegenüber ist leicht zu erkennen, dass etwa der jetzige Papst und sein Vorgänger zu den herausragenden Akteuren auf dem Feld des globalen Referenzsystems für Religion gehören beziehungsweise gehörten. Zwei bemerkenswerte Akzente des jungen Pontifikats Benedikts 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. Zum anderen geht es um einen religiösen Glauben, der sich vom Boden einer rationalen Theologie aus dem kritischen Korrektiv der Vernunft stellt und gleichzeitig die Vernunft ihrerseits von ihren blinden Flecken zu befreien sucht. 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 unausweichlich. Die Modernisierung der Religion in ihren verschiedenen Varianten ist in vollem Gange.