



Voegelin Zentrum  
für Politik, Religion und Kultur  
des Geschwister-Scholl-Instituts für Politikwissenschaft  
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Johannes Meiners

# **Religiöse Individualisierung: Die (post-) säkulare (Post-) Moderne in Europa am Beispiel Deutschlands**

ausgearbeitete Fassung des Vortrags vom Symposium

Europa – ein „christlicher“ Kontinent?  
Das Verhältnis der politischen, kulturellen und religiösen  
Dimensionen des europäischen Integrationsprojekts

am 19. Juni 2010

## Inhaltsverzeichnis

<u>I. Einleitung</u> . . . . .	3
<u>II. Hauptteil</u> . . . . .	12
Teil A	
1. Was meint Religion? - Religion, religiös . . . . .	12
2. Religion ist Globalisierung von Anfang an . . . . .	13
3. Bestandsaufnahme über die Situation in Deutschland . . . . .	14
4. Situation von Religion und Kirche nach der Wende 1989/90 . . . . .	17
5. Ursachen der Entkirchlichung . . . . .	18
6. Zwischenfazit: Zur Zukunft von Religion in der Moderne . . . . .	19
6.1 Wird es in Zukunft noch Religion geben? . . . . .	19
6.2 Soll Religion in Zukunft eine wichtige Rolle spielen . . . . .	24
Teil B	
7. Religion und Kirche in postmodernen Gesellschaften . . . . .	26
7.1 Die Ambivalenz der Säkularisierung: Religion nach ihrem Ende . . . . .	26
7.2 Krise der europäischen Moderne: Rückkehr der Götter? . . . . .	29
8. Säkularisierung – Ein europäischer Sonderweg? . . . . .	31
9. Paradigmenwechsel in der Religionssoziologie . . . . .	31
10. Kern der Wiederbelebung der Religiosität in Europa . . . . .	33
10.1 Multiple Moderne, Multiple Säkularisierung . . . . .	33
10.2 Kategorie Biographie und zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit . . . . .	37
11. Jenseits der Normalreligion . . . . .	39
12. Individualisierung der Religion – Postmoderne Religiosität? . . . . .	40
13. Kosmopolitische Religiosität und die Warenform Gottes . . . . .	42
<u>III. Fazit</u> . . . . .	43

# Religiöse Individualisierung: Die (post-) säkulare (Post-) Moderne in Europa am Beispiel Deutschlands

## **I. Einleitung**

Das „moderne“ Europa, das Max *Weber*<sup>1</sup> bereits vor einem Jahrhundert als „*entzaubert*“, jedoch nicht als „*entheiligt*“ beschrieben hat, ist ein Kontinent, der sich durch seine Menschen, Gesellschaften und Staaten im Gefolge der Aufklärung, den technologischen und politischen Revolutionen, den Emanzipationsprozessen und Reformbewegungen im Verlaufe der – vielschichtigen, facettenreichen – Neuzeit und insbesondere in der Ära der neuesten Geschichte ab dem späten achtzehnten Jahrhundert zu einem Ort entwickelte, an dem transzendente Vorstellungsräume für die sich nun zunehmend als (rein) weltlich verankert sowie als Individuen wahrnehmenden Bewohner nicht mehr zugänglich zu sein scheinen. Zwischen den philosophischen Entwicklungen sowie den politischen bzw. naturwissenschaftlichen Veränderungen bestehen selbstredend zahllose reziproke Kausalbeziehungen. Religiöse Grundüberzeugungen wurden den Menschen – gerade angesichts des grenzenlosen Fortschrittsoptimismus während der Weberschen Lebensspanne – fremd. Sie glaubten unterdessen, im Geiste eines Machbarkeitswahns, das Reich Gottes zu einem Reich auf Erden werden lassen zu können, freilich ohne dass jener Idealtypus „Himmelreich“ als solcher benannt worden wäre.

Nachdem der Gottesdienst zunächst aus dem täglichen Leben auf den Sonntag verbannt wurde, kam es zu einem weiteren Schub des Bedeutungsverlusts religiöser Institutionen, als im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts breite Schichten der Bevölkerung den Kontakt zur Kirche – der sinnstiftenden sozial-moralischen wie kulturellen Einrichtung vorangegangener Generationen – vollends verloren. In der vorliegenden Arbeit wird u.a. erläutert, wohin sich die nationalen Gesellschaften Europas und daher auch die kontinentale Gemeinschaft, deren Mitglieder, bei allen durchaus relevanten regionalen Spezifika, unübersehbare Parallelen in ihren ideellen Gesinnungen sowie ethischen Haltungen

---

<sup>1</sup> Max *Weber* (1864-1920) war einer der Gründerväter der deutschen Soziologie, Jurist und Nationalökonom. Am Ende seines Lebens hatte er den (Brentano-)Lehrstuhl an der LMU in München inne.

aufweisen, bezüglich des religiösen Verhaltens ihrer Bürgerinnen und Bürger aus welchen Gründen insgesamt entwickeln und welche Rolle dabei Jenseitserwartungen bzw. transzendente Vorstellungswelten künftig einnehmen könnten. Die Thematisierung dessen ist als Markstein auf dem Weg zu betrachten, die – weit gelagerte – Ausgangsfrage danach beantworten zu können, ob Europa ein christlicher Kontinent sei oder eher nicht.

Die Postmoderne, ein sortierender, gleichzeitig wertender Begriff, dessen seit längerem heftig umstrittener Gebrauch dem Versuch geschuldet ist, die uns gegenwärtige mentalitätsgeschichtliche Epoche bzw. ihre essenziellen Eigenschaften greifbar werden zu lassen, zeichnet sich in ihrem in dieser Arbeit verwendeten Verständnis u.a. durch die Hinwendung der einzelnen, zunehmend immateriell orientierten, da materiell saturierten, Menschen zu sich selbst und ihren individuellen Freiheiten, der Entfaltung ihrer Persönlichkeiten, aus. Die Inhalte der mannigfachen Definitionsansätze hinsichtlich der Begrifflichkeiten „Moderne“ sowie „Postmoderne“ demonstrieren, dass es – abgesehen von zahlreichen Gemeinsamkeiten – noch mehr Unterschiede zwischen den beiden Epochen gibt. Im Zusammenhang mit der Thematik religiöser Individualisierung in Westeuropa erscheint von besonderem Interesse, dass sich die Postmoderne, antagonistisch zur Moderne, gegen Festschreibungen, v.a. ideologischer, ebenso jedoch kultureller und deshalb auch religiöser Natur wendet. Am Beginn des Abschnitts B des Hauptteils werden weitere essenzielle Charakteristika beider Epochen vergleichend analysiert.

Im Zusammenhang mit jenem Paradigmenwechsel erscheint v.a. die Fokussierung politisch-sozialer Debatten auf das wesentliche Ziel idealtypisch, die Lebensqualität jedes Individuums zu erhöhen, indem allen Bevölkerungsgruppen selbstbestimmte Lebens-, Denk- und Arbeitsweisen ermöglicht werden, die als „Freiheitsräume“ deklariert sind. Zentral werden hinsichtlich dessen die Begriffe „Gerechtigkeit“, verstanden als Rawlssches<sup>2</sup> Fairnessgebot, sowie „Toleranz“.

Mit „Fairness“ ist eine generalisierend-abstrahierende Beschreibung des paradigmatischen Kernelements einer politisch-philosophischen Denkweise im Rahmen der Postmoderne gemeint, die besonders seit dem letzten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts in den westeuropäischen Gesellschaften ungeahnte Wirkungen entfaltetete.

Säkular, einer der für unsere Fragestellung relevantesten Begriffe, impliziert im engeren Wortsinn das Phänomen der „Verweltlichung“. Hierdurch soll der – umrissene – Bedeutungsverlust religiöser Institutionen, der mit einem beträchtlichen Rückgang der

<sup>2</sup> John Rawls (1921-2002) war ein US-amerikanischer politischer Philosoph und Professor in Harvard. Sein 1971 erschienenes Hauptwerk „A Theory of Justice“ ist eines der einflussreichsten des zwanzigsten Jahrhunderts.

landläufigen Kenntnis zentraler Glaubensinhalte einhergeht, linguistisch wie kognitiv erfasst werden. Die Säkularisierung impliziert in diesem Kontext, dass ebenjene prägende, dominante Rolle den religiösen Einrichtungen, ihren Würdenträgern und vor allem ihrer Theologie, die zuvor faktisch auch die Grundlage von Philosophie und Politik gewesen war, nicht mehr länger zukam. Gerade deshalb gilt es, sich bezüglich der Situation in ganz Europa mit dem Phänomen der so genannten „Entfremdeten“ zu befassen. Hierunter sind Menschen zu verstehen, deren Bindung an eine Kirche es derartig an quantitativer wie v.a. qualitativer Intensität mangelt, dass sie bspw. gegen vom Vatikan kommunizierte Auffassungen nicht einmal opponieren, da sie diesen schlicht gleichgültig gegenüberstehen und sie ihnen politisch wie juristisch, besonders aber sozial und letztlich politisch bedeutungslos erscheinen. Jene Bevölkerungsgruppen sind die in ganz Europa am raschesten wachsenden, wie in dieser Arbeit zu zeigen sein wird.

Es bleibt die Frage, wie es denn nun um die (West-)Europäer und ihr Verhältnis zum Jenseits bestellt ist. Liegt das Ende der „Geschichte der Religion“ bereits in der Vergangenheit? Waren entsprechende Heilserwartungen nur das – verständliche – Korrelat einer unheilvollen irdischen Welt? Haben die Europäer gerade deshalb kein Bedürfnis mehr danach, Gott zu rufen, da sie in einer Weltregion leben, in der durchaus – und zunehmend – auf, allerdings immanent hergeleitete, Normen zurückgegriffen wird, die einst Religionen den Menschen als „Gebote“ empfahlen? Da an die Stelle von Ausbeutung der Wohlfahrtsstaat und an die Stelle ständiger Kriege die Europäische Union getreten ist?

Durchaus. Und mitnichten.

Die säkulare Moderne hat nachhaltige Spuren hinterlassen, denn die Kategorien des jene Epoche prägenden Denkens, die Anziehungskraft der Rationalität im Gefolge der Aufklärung, die zunehmende Individualisierung sowie die Wertschätzung von Kommunikation, begünstigt durch technologische Innovationen, aber auch die neue, Hierarchien verflachende Kollegialität, egalitäre Tendenzen in vielen Lebensbereichen bei sich gleichzeitig verfestigenden strukturellen ökonomischen wie sozialen Disparitäten, sind Standards, an denen sich künftige Denkschulen wie Lebensstile und Bewertungsmuster werden messen und unter denen urteilende Abwägungen subsumiert werden müssen. Dies gilt daher auch für das unterschiedliche Verhältnis einzelner Menschen zu Religion und Religiosität.

Doch das nun angebrochene säkulare Zeitalter ist kein Raum, in dem die Menschen eindimensional von transzendenten Vorstellungen, u.a. erwachend aus dem Bedürfnis nach Sinnstiftung, Abschied genommen hätten. Es wäre fahrlässig, von der Lage der katholischen

oder evangelischen Kirche in Deutschland bzw. (West-)Europa darauf zu schließen, dass die Vervollkommnung des völligen politischen wie soziokulturellen Bedeutungsverlusts von Religion in Europa unmittelbar bevor stünde. Vielmehr handelt unsere Gegenwart aus mentalitätsgeschichtlicher Perspektive auch von einem Triumphzug der Individualisierung von Religiosität, worauf im Zwischenfazit am Ende des Abschnitts A des Hauptteils eingegangen wird.

Diese These, deren Erläuterung, Analyse und Diskussion zum Kernanliegen der vorliegenden Arbeit gehört, impliziert, dass religiös-spirituelle Bedürfnisse und entsprechende Verhaltensweisen nicht, wie auf Grund des prägnanten Säkularisierungstheorems anzunehmen wäre, durch obig beschriebene Entwicklungen verschwunden sind, sondern, dass sie stattdessen immer stärker individuell ausgelebt werden. Die Menschen, gerade der jüngeren, nachrückenden Generationen, orientieren sich an sehr verschiedenen, jene divergierend konkretisierenden, Anschauungen hinsichtlich der grundlegenden Fragen jedes humanen Lebens: Woher komme ich? Wohin gehe ich? Wohin kann ich mich wenden, mit meinen Sorgen, Nöten und Ängsten, aber auch mit meinen Wünschen, Phantasien und Hoffnungen? Die Sinnsuchenden greifen dabei ausgesprochen häufig auf transzendent orientierte, metaphysische Erklärungsmuster zurück. Dies geschieht zuweilen durchaus im Rahmen einer Mischung von Auffassungen der monotheistischen Schriftreligionen, gelegentlich verbunden mit Einflüssen exotisch anmutender Gottesanbetungen aus Traditionen fremder Kulturkreise, die in öffentlichen Debatten darüber häufig wahlweise als „Patchwork“-Religion bzw. „gesammelte“ Spiritualität oder als lasche „Rosinenpickerei“ bezeichnet wird. Lässt man sich jedoch – ergebnisoffen und sachorientiert – auf die, dialektisch in der Auseinandersetzung mit dem Postulat der Säkularisierung entstandene und empirisch hinreichend belegte, so genannte Individualisierungsthese ein, kann man leichter verstehen, dass Hans-Peter *Kerkelings*<sup>3</sup> Buch „*Ich bin dann mal weg*“, in dem er seine Erfahrungen auf dem Pilgerweg nach Santiago de Compostela in Spanien schildert, 2006-08 über Jahre hinweg der Bestseller des deutschen Buchhandels schlechthin gewesen ist. Gleiches gilt für sonstige Reisen an – oft sehr traditionsreiche – Wallfahrtsorte in ganz Europa. Tschenstochau in Polen und Lourdes in Frankreich haben, wie das gerade bei Jugendlichen sehr beliebte, ebenfalls französische, Taizé, Hochkonjunktur. Zahlreiche Musikstücke – auch der neuen deutschen Popbands, z.B. *Silbermond* – sowie heiß diskutierte literarische Werke, wie „*Axolotl-Roadkill*“ von Helene

---

<sup>3</sup> Hape *Kerkeling* (geb.1964) ist einer der bekanntesten Komiker und Entertainer Deutschlands. Zudem ist er jedoch auch Autor teils nachdenklicher Literatur, die Ratsuchenden Hoffnung macht.

*Hegemann*<sup>4</sup>, in denen es um das Bedürfnis nach Sicherheit bzw. – korrelierend – dem Gefühl der Orientierungslosigkeit, geht, sind in den letzten Jahren entstanden. Obschon sie keine religiös konnotierten Antworten nahe legen, handelt es sich dabei dennoch um die Thematisierung emotionaler Dispositionen, individueller wie gesellschaftlicher Natur, die auch und gerade Geistliche wie Gläubige institutionalisierter Religionen seit jeher intensiv beschäftigt haben.

Die Menschen sehnen sich nach engen, tiefen persönlichen Bindungen und – so stark wie nie – nach Gewissheiten in einer Welt, die von permanenter Reform und Veränderung, (zu) oft auch von Reformismus und Aktivismus geprägt ist, denen, so scheint es zuweilen, beinahe intrinsische Werte zugeschrieben werden. Denn nichts ist mehr möglich, wenn alles möglich ist. Es besteht eine profunde Unsicherheit quer durch die Gesellschaften aller westeuropäischer Staaten. Identitäten verschwimmen immer stärker, eine Definition, was denn die spezifischen Charakteristika der westlichen – oder gar christlichen, eine solche Assoziation ist bereits hoch umstritten, – Kultur sind, fällt schwer. Über mögliche Ziele der eigenen ideellen Entwicklung herrscht national, auch in Deutschland, wie auf der supranationaler Ebene der Europäischen Union, ein Dissens. Als dessen Folge ist die Tendenz zu konstatieren, religiöse Bezüge des vorhandenen Rechts sowie politischer Überzeugungen noch weniger zu thematisieren, als angesichts der über Jahrhunderte eingeübten Mentalität im Sinne des Mottos „Religion ist Privatsache“ ohnehin der Fall gewesen ist. Deshalb ist die vorhandene Spannung<sup>5</sup> zwischen dem Anspruch einer (post-)modernen, liberalen Demokratie – bzw. eines korrelierenden Integrationsproduktes vieler Staaten – westlichen Zuschnitts am Anfang des 21. Jahrhunderts, der beinahe jegliche Nähe zu Religionen und Religiosität untersagt, einerseits, sowie den in den Menschen offensichtlich vielfach vorhandenen Bedürfnissen nach Orientierung und Halt andererseits, stark spürbar.

Darum wird zu erläutern sein, dass sowohl die Säkularisierungs- als auch die Individualisierungsthese ihre Berechtigung durch die empirischen Bewandnisse, für Deutschland als besonders sinnbildliches Fallbeispiel wie für das gesamte (West-)Europa, besitzen. Die, auch entkirchlichende, Verweltlichung der Gesellschaften ist zweifellos – immer mehrdimensionaler und mit steigender Intensität – erfolgt. Allerdings scheint dies nicht das Ende von Religiosität und Spiritualität zu sein, sondern, wie obig umrissen,

---

<sup>4</sup> Helene *Hegemann* (geb.1992) ist eine sehr junge deutsche Schriftstellerin, die sich zuvor bereits, wie ihr Vater, als Regisseurin und Schauspielerin versuchte.

<sup>5</sup> In diesem Sinne wird postuliert, dass Religion in besonderer Weise Orientierung und Halt vermitteln kann. Zahllose Versuche in der (Post-)Moderne, die beschriebene Reibung zu minimieren, bestehen darin, Sinnstiftungen in und aus anderen Lebensbereichen bzw. Wertsphären zu generieren.

vielmehr deren Individualisierung.

Im künftigen Europa wird es womöglich eine wesentlich größere Bandbreite an Formen der Religionsausübung geben als in vorangegangenen Zeitaltern. Davon geht bspw. Ulrich Beck<sup>6</sup> aus, in dem er in leidenschaftlichen Plädoyers die Vorzüge von Pluralisierung und Kosmopolitisierung beschreibt. Die Argumentation dieser Zukunftsprognose wird im Folgenden erläuternd zu diskutieren sein. Es handelt sich bei den gegenwärtig zu konstatierenden Phänomenen also eventuell um das Ende einer spezifischen Form der Befriedigung dieser Bedürfnisse, nicht um das Ende der Bedürfnisse selbst. In diesem Sinne erscheint, durchaus normativ angereichert formuliert, jedoch gleichwohl empirisch gestützt, der Wunsch nach – auch religiöser – Sinnstiftung als eine, der menschlichen Natur entsprechende, anthropologische Konstante, weniger als atavistisches und daher prinzipiell nicht notwendiges bzw. ersetzbares Relikt vergangener epochaler Sozialisationen.

Die Menschen in der westlichen Welt sind zweifellos zutiefst von christlichem Gedankengut geprägt worden und in ihren Wahrnehmungsstrukturen von ihm durchdrungen. Dies gilt insbesondere auch für die zahlreichen kritischen Auseinandersetzungen mit den Kirchen, v.a. der katholischen, und ihrer Theologie, die in der Neuzeit erfolgt sind. Auf die Ausgangsfrage des Symposiums lässt sich daher antworten, dass Europa auch in Zukunft ein Kontinent sein darf, auf dem viele Individuen tief in ihrer Persönlichkeit eine Sehnsucht nach Jenseitigkeit sowie Spiritualität fühlen. Ebenso ist Europa ein Kontinent, auf dem sie diese Empfindungen – dank des prägenden, liberalen Toleranzgedankens, d.h. der auf Gegenseitigkeit beruhenden Achtung jeder Persönlichkeit mit all ihren Facetten, – lebendig und befreit ausleben können.

Bei Fragen zum Thema „*Religion in der (post-)säkularen (Post-)Moderne*“ ist es essenziell, zunächst die einzelnen in ihm enthaltenen Begriffe klar zu definieren. In diesem Zusammenhang beschäftigt sich die vorliegende Arbeit zunächst am Beginn des ersten Teils (A) mit dem Unterschied zwischen dem Substantiv Religion sowie dem Adjektiv religiös: Was meint eigentlich Religion? Was bedeutet es, religiös zu sein? In diesem Zusammenhang werden die facettenreichen Charakteristika sowie die paradoxen Möglichkeiten von Religion dargestellt, zuvorderst, dass sie, die so häufig mit obsoleten Institutionen assoziiert wird, die Globalisierung, eines der zentralen Phänomene unserer Zeit, bereits geradezu wesensimmanent in sich trägt. Es ist gar ein Schlüsselmerkmal von Religion, Grenzen mischen, überwinden, aber auch, Grenzen errichten zu können.

---

<sup>6</sup> Ulrich Beck (geb.1944), ein deutscher Soziologe, war bis 2009 Professor an der LMU München und lehrt derzeit an der London School of Economics. Seine Bücher wurden oft weit über die soziologische Forschergemeinde bekannt, Begriffe und Thesen von verschiedenster Seite immer wieder diskutiert.

Hierauf fundierend werden Situation und Ausprägung von Religiosität und Kirchlichkeit im Deutschland des frühen 21. Jahrhunderts, mit einer Rückblende auf die vollzogenen neuzeitlichen Entwicklungen, analysiert. Es ist eine Bestandsaufnahme von Kirchlichkeit am Rande der postmodernen Gesellschaft. Tendenzen werden benannt und mögliche, in der Forschergemeinde diskutierte, Zukunftsszenarien, die neben wissenschaftlichen Dimensionen wesensimmanent stets auch die jeweilige Weltanschauung sowie die historische Perspektive, den ethischen Standpunkt und die Fachdisziplin der sich mit diesen Thematiken befassenden Forscher mit ihrer von den Bewertungen eigener Erfahrungen geprägten Subjektivität implizieren. In besonderer Weise werden, gerade angesichts des diesjährigen zwanzigsten Jahrestages der Wiedervereinigung Deutschlands, das Verhältnis der Ostdeutschen zur Religion sowie die mehrdimensionalen Ursachen der zu konstatierenden Veränderungen im religiösen Verhalten der Menschen in beiden Teilen des Landes, ja, wie später erläutert wird, in ganz (West-)Europa, fokussiert. Jenes Kapitel zur Situation von Religion und Kirche nach der politischen Wende in der damaligen DDR 1989/90 ist von besonderer Bedeutung, da exemplarische Tendenzen für die Rolle von Religion in der gesamten Bundesrepublik zu Tage treten. Zur Erklärung der zu konstatierenden, stark zunehmenden, Entkirchlichung werden deshalb sowohl Motive herangezogen, deren Ursache im Inneren der Glaubensgemeinschaften liegen als auch externe, bspw. politische, besonders jedoch soziale, Faktoren.

Hierauf fundierend schließt – als Zwischenfazit am Ende des ersten Teils – die Frage an, ob Religion und Kirche in der postmodernen Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland wie im Europa des 21. Jahrhunderts eine Zukunft haben. In diesem Zusammenhang geht die Arbeit auf die Einwanderungen von Menschen aus anderen Kulturkreisen ein, die sich häufig zum Islam bekennen. Es wird die These vertreten, dass jene Immigration auch für die Stärkung, privater wie öffentlicher, Religiosität Gelegenheiten bieten kann, allerdings nur dann, wenn die Integration der Zugewanderten gelingt. Deshalb werden Gemeinsamkeiten wie Unterschiede zwischen den Situationen in den verschiedenen (auch ost-)europäischen Staaten dargelegt, insbesondere die landesübergreifenden Phänomene betont und hierbei auf die Entwicklung in den Niederlanden, im Unterschied zu den unmittelbar zuvor erläuterten Bewandnissen in der Türkei, rekurriert. Weiterhin ist zu thematisieren, inwiefern es – normativ – überhaupt wünschenswert erscheint, dass Religion in der Zukunft eine wichtige Rolle spielt und auf welche Weise dies erfolgen sollte oder könnte. Dieser Abschnitt fokussiert, dass der Beschäftigung mit der Lage der (institutionalisierten) Religionen, wie

obig angedeutet, immer auch prägnante subjektive Wahrnehmungen des Forschers inhärent sind. In die Forschung fließen aus diesem Grunde wesensimmanent dessen gesellschaftspolitische Vorstellungen, sein persönlicher Wertekodex, resultierend aus den Bewertungen eigener Erfahrungen, mit ein.

Der rote Faden, die Frage nach der Zukunft von Religion, Christentum und Kirche in Deutschland und Europa des 21. Jahrhunderts leitet hinüber zum zweiten Teil (B) der vorliegenden Arbeit. Anknüpfend widmet sich dieser zunächst den Charakteristika von der Epochenbezeichnungen „Moderne“ bzw. „Postmoderne“, sowie ihren Unterscheidungen, die für den weiteren Gebrauch der Begriffe in den folgenden Kapiteln essenziell sind und in der hier erfolgten, deutenden, Definition Verwendung finden werden. Auf dieser Grundlage geht es um die Auseinandersetzung mit der Frage, ob tatsächlich eine Rückkehr der Götter im Gefolge einer möglicherweise auszumachenden Krise der europäischen Moderne bevorsteht. Kommt es eventuell gar zu einem Abschied von der Säkularisierung? Ausgehend davon wird die Ambivalenz der Säkularisierung thematisiert, d.h., auf den Umstand der Existenz spiritueller Bedürfnisse von Menschen – nach – dem „Ende der Religion“ eingegangen. In diesem Zusammenhang ist ein vollzogener Paradigmenwechsel in der Religionssoziologie zu diskutieren, der es den Wissenschaftlern in den vergangenen Jahrzehnten ermöglicht hat, Religiosität deutlich stärker auch jenseits von Kirchlichkeit wahrzunehmen und zu erforschen. Weiterhin wird gefragt, ob es sich bei der konstatierten Verweltlichung um einen europäischen Sonderweg oder um einen universellen Prozess handelt.

Ulrich *Beck* spricht in diesem Zusammenhang von einer paradoxen Entwicklung, denn der schwindende (vor-)politisch-gesellschaftliche Einfluss der großen Volkskirchen im Institutionengefüge der Bundesrepublik berge ein – zumeist noch ungeahntes – erhebliches Ermächtigungspotenzial in sich. Kern einer – vorstellbaren – „Wiederbelebung“ der Religiosität in Europa könne, ja müsse, die Entkoppelung von institutioneller Religion und subjektivem Glauben sein. Gleichzeitig fungiert *Becks* Werk „*Der eigene Gott*“<sup>7</sup> als eine wichtige Stütze zur Entwicklung der Thesen dieser Arbeit und ist ein essenzieller Teil ihres Fundaments, auf dessen Grundlage die in Frage stehenden Theorien sowie denkbare Zukunftsszenarien zu Aspekten künftig erwartbarer Formen von Religiosität umfassend erläutert und multiperspektivisch diskutiert werden. Hilfreich für das Verständnis der zu konstatierenden Pluralisierung bzw. ihrer Ursachen und Wirkungen ist das Strukturmodell von Ulrich *Oevermann*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Beck, Ulrich: *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt 2008.

<sup>8</sup> Ulrich *Oevermann* (geb. 1940) ist Soziologe und Begründer der objektiven Hermeneutik. Er war von

Die multiple Moderne zeitigt multiple Formen der Säkularisierung, die recht unterschiedliche Facetten von „Weltlichkeit“ in der/den Gesellschaft(en) Deutschlands und Europas hinterlassen haben. In diesem Abschnitt geht die Arbeit dezidiert auf die prägnanten Unterschiede zwischen den beiden, essenziellen, obig erwähnten, religionssoziologischen Ansätzen zu diesem Themenbereich, der Säkularisierungstheorie einerseits, der Individualisierungstheorie andererseits, ein. Als Kern der Wiederbelebung der Religiosität kann die Entkoppelung der institutionellen Religion vom subjektiven Glauben gelten.

Zentral erscheint angesichts der beschriebenen Entwicklungen die Kategorie der eigenen Biographie, des persönlichen, individuellen Lebenslaufes der gläubigen und/oder nach (mehr) Glauben suchenden Menschen. Insbesondere Jose Casanova<sup>9</sup> hat sich lange mit der Rolle (institutionalisierter) Religion in einer liberalen, postmodernen und relativistischen Zivilgesellschaft im Europa unserer Gegenwart beschäftigt. Seine Gedanken zu möglichen Arrangements zwischen Wahrheiten verkündender Kirche und strukturell angelegtem Pluralismus werden in diesem Abschnitt Raum erhalten.

Jenseits der konventionellen „Massenreligionen“ könnte sich auf diese Weise das Melangeregime der *Neuen Religiösen Bewegungen* etablieren. Im Weiteren wird abstrahierend auf die Charakteristika postmoderner Religiosität, d.h. besonders auf ihren Schlüsselaspekt, die Individualisierung, und die Rolle persönlicher, normativer Entscheidungen im Verhältnis zur eigenen Religiosität abgestellt, bezüglich dessen sich wiederum die konfliktbeladene Frage nach der Einordnung unserer Gegenwart in eine mentalitätsgeschichtliche Epoche stellt, die von Norbert Bolz<sup>10</sup> deutlich anders akzentuiert wird, als zuvor von Jürgen Habermas<sup>11</sup>. Im Folgenden wird auf die sich zunehmend herausbildende, so genannte „Warenform Gottes“ eingegangen, eine Assoziation, nach der – höchst gefahrenvoll bzw. mit ambivalenten Konsequenzen – Facetten des Allerhöchsten im Rahmen eines Marktmodells im Rahmen kosmopolitischer Religiosität geradezu gehandelt werden könnten, wenn sich die beschriebenen Tendenzen, entsprechend intensiviert, fortsetzen sollten.

---

1977-2008 Lehrstuhlinhaber in Frankfurt/Main und hat derzeit die Luhmann-Gastprofessur in Bielefeld inne.

<sup>9</sup> Jose Casanova (geb.1951) ist ein spanischstämmiger Religionssoziologe und Professor an der Georgetown University in Washington, D.C. Leiter des Berkley Center's Program on Globalization.

<sup>10</sup> Norbert Bolz (geb.1953) ist Medien- und Kommunikationstheoretiker mit Lehrstuhl an der TU Berlin.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas (geb.1929) ist bis heute einer der weltweit meist beachteten Philosophen und Soziologen der Gegenwart. Seine diskurs-, handlungs- und rationalitätstheoretischen Beiträge setzten Maßstäbe. Er argumentierte in Richtung einer kommunikativen Bestimmung der Gesellschaft und arbeitete an einer konstruktiven Umformung der Kritischen Theorie.

Das resümierende Fazit führt, komprimiert zusammenfassend, die Kernthesen zur religiösen Situation in Deutschland und Europa während der postsäkularen Individualisierung in der Epoche der Postmoderne auf. In diesem Rahmen werden die aufgeworfenen Problematiken zu einem Gesamtbild verdichtet dargelegt und die wesentlichsten Eigenschaften der zuvor diskutierten Ansätze miteinander verbunden. Hierbei werden die unterschiedlichen Ebenen der gegenwärtigen Situation genauso wie Trends bzw. Prognosen, insbesondere zur qualitativen Evolution von Religiosität im 21. Jahrhundert, berücksichtigt und zugleich, mit dem positionierenden Verweis auf eigene Ansichten und Wahrnehmungen, Erklärungspotenziale für die Ursachen und Wirkungen der analysierten Lage von Religion und Kirchlichkeit geboten. Jene Kernthesen und die sie kontextualisierenden Erläuterungen schaffen die Gelegenheit, die Thematiken dieser Arbeit sowohl als facettenreiche Einzelstränge als auch den komplementären Charakter der verschiedenen Dimensionen im Sinne unterschiedlicher Aspekte derselben Phänomene und ihrer Zusammenhänge zu verstehen.

## **II. Hauptteil**

### **Teil A**

#### **1. Was meint Religion? - Religion, religiös**

In Bezug auf einen adäquaten Konsens hinsichtlich der materiellen Dimension dieses sowohl substantivisch als auch adjektivisch so häufig verwendeten Begriffes bestehen unterschiedlich gelagerte Schwierigkeiten einer zeitgemäßen Definition. Ursächlich hierfür ist, dass sie neben den Großkirchen z.B. auch die vielfältigen neuen spirituellen Bewegungen zu umfassen hat. Zudem ist der Differenziertheit innerhalb von Religionen Rechnung zu tragen.<sup>12</sup> Hans-Michael *Haußig*<sup>13</sup>, kritisierte in diesem Zusammenhang den eurozentrischen Bias, der sich auf Grund der häufigen Neigung zur recht bequemen Anschlussselektion herausbildet und

---

<sup>12</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.69. Armin Nassehi (geb.1960, Professor für Soziologie an der LMU in München), beschreibt Religion gar als einen Sinn- und Wirklichkeitsbereich, der die Welt im Hinblick auf einen verborgenen, sich aber bisweilen offenbarenden Gesamtsinn bestimmbar macht. Nassehi, Armin: *Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne*. In: Gabriel, Karl: *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh 1996. S.41.

<sup>13</sup> H.-M. Haußig (geb.1960) ist Religionswissenschaftler an der Universität Potsdam.

Forschungsergebnisse empirisch verzerrt. Die konventionelle Verwendung des Begriffs unterstelle einen klar abgrenzbaren Satz von Symbolen und Praktiken, da durch die obig umrissene Fassung als Substantiv ein „Entweder-Oder“ konstituiert werde, das auf ein monotheistisches Hintergrundverständnis schließen lasse.<sup>14</sup> Das Adjektiv „religiös“ macht hingegen – in Verschiedenheit dazu – ein „Sowohl-als-auch“ möglich, da es in Rechnung stellt, dass religiöse Gehalte verschwimmen und der Grenzenlosigkeit des Spirituellen mit all seinen Paradoxien und Widersprüchen Rechnung trägt.<sup>15</sup>

## **2. Religion ist Globalisierung von Anfang an:**

### **Schlüsselmerkmal: Grenzen mischen und überwinden, aber auch Grenzen errichten**

Zum Christentum, neben dem Islam sowie dem Judentum eine der drei monotheistischen Welt- und Schriftreligionen, und insbesondere zur katholischen Kirche, gehört – geographisch wie soziokulturell betrachtet – faktisch wesensimmanent dessen Charakter als „global player“, wobei das Verständnis von Globalität im Verlaufe der zahlreichen Jahrhunderte seiner Existenz und währenddessen vollzogenen mehrdimensionalen Veränderungen seiner politischen wie gesellschaftlich-sozialen Rolle freilich variierte. Über die Epochen hinweg, bis in die heutige Zeit, blieb der Glaube als soziales Kriterium die wesentliche Differenzierung, die eine Religion vornimmt.<sup>16</sup>

Der auf dieser Unterscheidung zwischen Gläubigen und Nicht- bzw. Andersgläubigen basierende religiöse Universalismus fungiert in diesem Sinne als Gegenprinzip zur Hierarchie, mit dem z.B. das Christentum – und bei weitem nicht nur die an seiner theologischen wie institutionellen Einheit orientierten Teile – die Grenzüberschreitung zum Programm erhebt, die Gläubigen das ewige Leben erhalten und untereinander von allen Ungleichheiten befreit sind.<sup>17</sup>

Problematisch hinsichtlich dieser ideellen Perspektive ist allerdings, dass nur akzeptiert Gleiche in die transnationale Brüderlichkeit aufgenommen werden. Aus diesem Grunde kann sie „Ungläubigen“ im Letzten sogar den Status, Menschen zu sein, absprechen, ein Umstand, der kausal zur Etablierung einer entsprechenden neuen Fundamentalunterscheidung, sowie zu einem hierarchischen Weltbild führen kann. Die permanent zu betrachtenden Folgen sind z.B.

---

<sup>14</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.70f.

<sup>15</sup> Vgl. Ebd., S.71.

<sup>16</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.74.

<sup>17</sup> Vgl. Ebd., S.75.

Glaubenskriege, gewalttätige Intoleranz und Bekehrungsverwüstungen.<sup>18</sup> Daher kann eine Religion sowohl „*Grenzen zwischen Menschen und Kulturen aufheben, zugleich jedoch neue konstruieren*“<sup>19</sup>.

### **3. Eine Bestandsaufnahme über die Situation in Deutschland: Die Kirchlichkeit am Rande der postmodernen Gesellschaft**

Die deutsche Entwicklung ist geprägt von der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts, insbesondere von ihren lutherischen Ausformungsvarianten, obschon jene von eher noch mittelalterlichen Lebenszusammenhängen geprägt gewesen ist. Trotzdem entstand durch sie ein „*deutliches Modernisierungspotential in der Gestalt ihres religiösen Individualismus*“<sup>20</sup>, ihrer Orientierung an Reflexion und die Hochschätzung von Arbeit und Beruf sowie eine dynamische, auf Veränderung angelegte Weltsicht. Deutschland ist seit beinahe einem halben Jahrtausend bikonfessionell geprägt, weshalb hierzulande oft eine stärkere Herausarbeitung des konfessionellen Profils als in diesbezüglich homogenen Regionen Europas zu beobachten gewesen ist.<sup>21</sup> Angesichts dessen, dass die deutsche Entwicklung elementar durch die Erfahrungen der Destruktivität jenes Gegensatzes, v.a. wegen des Dreißigjährigen Krieges und seiner Folgen, bestimmt gewesen ist, war auch die deutsche Aufklärung eher reformerisch, nicht revolutionär, angelegt. Später lösten sich die konfessionell einheitlich geprägten Territorien zunehmend zugunsten gemischter deutscher Einzelstaaten auf, die geistlichen Territorien wurden weltlicher.<sup>22</sup>

Die katholische Kirche ließ den Katholizismus bzw. das entsprechend geprägte Milieu zu einem abgegrenzten und zugleich politisch Einfluss nehmenden gesellschaftlichen Subsystem generieren, während sich der deutsche Protestantismus seit 1871 stark mit dem Nationalstaat identifizierte, weshalb von der krisenhaften Umorientierung der Gesellschaft nach dem Ersten Weltkrieg in politischer wie in religiöser Hinsicht, v.a. die evangelische Kirche betroffen war. Die Aufarbeitung der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft zeigt, dass es weder aus den protestantischen noch aus den katholischen Milieus breiteren politischen Widerstand gegen

---

<sup>18</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.72ff.

<sup>19</sup> Ebd., S.73.

<sup>20</sup> Daiber, Karl-Fritz: Religion unter den Bedingungen der Moderne: Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg 1995. S.19.

<sup>21</sup> Vgl. Daiber, Religion in der Moderne, S.20.

<sup>22</sup> Vgl. Ebd., S.20.

die Politik von Adolf *Hitler* und die Zustände im „Dritten Reich“ gegeben hat, obschon eine relative Distanz zu den Ideen des Nationalsozialismus bestand.<sup>23</sup>

Nach dem Zusammenbruch von 1945 entwickelte sich rasch ein starker Rückgriff auf christliche Wertorientierungen, mit erheblichen Konsequenzen für die – immer dominanteren – gesellschaftliche Stellung der Kirchen in Westdeutschland, v.a. in den 1950er Jahren. Angesichts der gleichzeitigen Etablierung des SED-Regimes in der Sowjetischen Besatzungszone und der Gründung der DDR auf deren Territorium, vollzog sich die Wiedervereinigung, mehr als vier Jahrzehnte später, unter dem Aspekt unterschiedlicher religiöser Entwicklungen in den deutschen Teilgebieten.<sup>24</sup>

Die deutsche Gesellschaft folgt, wie es Christoph *Böhr*<sup>25</sup>, der damalige Fraktionschef der CDU im rheinland-pfälzischen Landtag und Landesvorsitzende seiner Partei, als Resultat seiner Analyse formulierte, einem „*Sog der Säkularisierung*“<sup>26</sup>.

Die materielle Dimension des Begriffs Religion wird nicht mehr mit dem Christentum gleichgesetzt – oder gar der *Christenheit*, ein kleiner, aber bezeichnender Unterschied, der das jeweilige Verhältnis einer Epoche bzw. einer gesellschaftlichen Gruppe zur Frage umreißt, ob die Religionszugehörigkeit auch einen politisch sowie ethnisch relevanten Charakter aufweist. Vielmehr sei ein „*Markt der Möglichkeiten*“ entstanden, auf dem sich die an immateriellen Werten orientierten, buchstäblich nach jenen suchenden, aufgeklärten, enttraditionalisierten, nicht mehr an Milieus gebundenen, Individuen ein religiöses „Paket“ schnüren können, das sie als ihre transzendent gelagerten Bedürfnisse des eigenen Daseins befriedigend empfinden. In Deutschland bekennen sich jeweils knapp fünfundzwanzig Millionen Menschen, rund dreißig Prozent aller Einwohner, zur katholischen sowie zu einer evangelisch-protestantischen Konfession. Hinzu gekommen sind seit den Nachkriegsjahrzehnten, Muslime, v.a. türkischer Provenienz. Inzwischen bekennen sich dreieinhalb Millionen Menschen in Deutschland zum

---

<sup>23</sup> Vgl. Daiber, Religion in der Moderne, S.20.

<sup>24</sup> Vgl. Ebd., S.21.

<sup>25</sup> Christoph *Böhr* (geb.1954) ist Gesellschaftswissenschaftler und war bis 2006 Landesvorsitzender der CDU in Rheinland-Pfalz, Fraktionsvors. der Landtagsfraktion sowie Spitzenkandidat bei der LTW 2006. Zudem ist er von 2002-06 stellv. Bundesvorsitzender seiner Partei gewesen und publizierte für die Konrad-Adenauer-Stiftung.

<sup>26</sup> Böhr, Christoph: Der politische Anspruch des christlichen Menschenbildes in der säkularisierten Gesellschaft. In: Vogel, Bernhard (Hrsg.): Religion und Politik. Ergebnisse und Analysen einer Umfrage. Freiburg 2003. S.12. In den 1950er und 1960er Jahren befanden sich – v.a. im Westen Deutschlands – in den meisten Haushalten, den Elternhäuser der ersten „Generation BRD“, ganz selbstverständlich Orte der Religion, in dessen Umfeld die Kinder alltäglich mit tradierten Ritualen, den Sakramenten und einer religiös begründeten Werthaltung in Berührung kamen. Vgl. Zimmermann, Petra: "... und trotzdem ist es irgendwo ne Verbundenheit". Annäherung an die Religiosität einer „treuen Kirchenfernen“. In: Gabriel, Karl: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996. S.107.

„*Je stärker die religiöse Sozialisation aus den Familien auswandert, desto unsicherer wird die Ausbildung eines positiven Verhältnisses zur Kirche und christlichen Überzeugungen.*“ Daiber, Religion in der Moderne, S.183.

Islam, das sind mehr als vier Prozent der Gesamtbevölkerung. Angesichts der relativ zu den Personen der übrigen Glaubensgemeinschaften höheren Fertilität sowie weiterer, auch familiär bedingter, Einwanderung, ist zudem die Tendenz deren Anteils deutlich steigend. Diese zunehmend von Migrationen beeinflusste Entwicklung zeitigt eine neue religiöse Vielfalt innerhalb der deutschen Gesellschaft. Inzwischen weisen allerdings gleichwohl rund 28 Millionen Deutsche, etwa vierunddreißig Prozent, keine institutionell verankerte religiöse Bindung auf.<sup>27</sup>

Die vergangenen Jahrzehnte haben gezeigt, dass (auch) in Zukunft damit zu rechnen ist, dass sich – zumindest quantitativ – die Gewichte weiter zugunsten der Konfessionslosen verlagern werden. Die im Jahre 2010 bekannt gewordenen Missbrauchsfälle sorgten für eine neue Austrittswelle<sup>28</sup>, die bis zum Ende des Jahres zu einem diesbezüglich neuen Rekordniveau in Deutschland, insbesondere auf Seiten der katholischen Kirche, zu der bspw. die betroffenen Ordensgemeinschaften gehören, führen könnten.

Natürlich implizieren die jeweiligen Situationen in den zuweilen recht unterschiedlichen religiösen Gemengelagen in den einzelnen europäischen Staaten zahlreiche landesbedingte Spezifika. Dies gilt sowohl für die Lage der Kirche(n) in konfessionell homogenen Gesellschaften als auch für die, traditionsbedingten, unterschiedlichen Verhältnisse zwischen Religion, Christentum, Kirchen und dem Staat, von politisch-historischen Faktoren für die zuweilen divergierenden Entwicklungen nach 1945 und 1990 noch gänzlich abgesehen.

Allerdings bestehen beinahe in ganz Europa ebenso essenzielle Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Rolle und der Ausprägungen von Spiritualität, die gerade angesichts der sonstigen Disparitäten besonders wegweisend erscheinen und Grundlage einer tragfähigen Analyse sind. Die strukturelle Erosion der Bedeutung von Religion in den säkularen Gesellschaften (West-)Europas führt zu einem stetigen Verlust religiösen Wissens in nahezu allen sozialen Schichten. Glaubensüberzeugungen erscheinen, dieses Bild zeichnen fast alle entsprechenden Studien der letzten Dekaden, immer schwächer ausgeprägt. *Böhr* kommt aus diesem Grunde

---

<sup>27</sup> Vgl. <http://www.ekir.de/ekir/dokumente/Tab01.pdf>. Stand: 02.10.2010 und vgl. [http://212.79.163.58/imperia/md/content/kirchlichestatistik/eintritte-wiederaufnahmen-austritte\\_1950-2008.pdf](http://212.79.163.58/imperia/md/content/kirchlichestatistik/eintritte-wiederaufnahmen-austritte_1950-2008.pdf). Stand: 02.10.2010 und vgl. [http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit\\_Bevoelkerung\\_1950-2008.pdf](http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung_1950-2008.pdf) Stand 02.10.2010 In Westeuropa wird Religion zunehmend keine größere Rolle mehr für das persönliche Leben zuerkannt. Die unterschiedlich starken Ausprägungen des Säkularisierungsprozesses finden eine Analogie in ihren Rahmenbedingungen. Vgl. Pickel, Gert: Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität: Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen? In: Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen 2003. S.266.

<sup>28</sup><http://www.welt.de/politik/deutschland/article7313703/Missbrauchsskandal-treibt-Katholiken-aus-Kirche.html>. Stand:02.10.2010.<http://www.welt.de/politik/deutschland/article7313703/Missbrauchsskandal-treibt-Katholiken-aus-Kirche.html>. Stand: 02.10.2010.

zu dem Schluss, dass eine langsame Abkehr von der christlichen Religion von einer wesentlich ausgeprägteren Entkirchlichung sowie Entkonfessionalisierung überlagert wird.<sup>29</sup> Obschon die ländliche Bevölkerung einen stärkeren religiösen Bezug aufweist als urbane Lebenswelten<sup>30</sup>, ist die Abnahme der Kirchlichkeit, unabhängig vom soziokulturellen Umfeld, überall zu konstatieren. In diesem Zusammenhang wurde eingehend erforscht, dass der Grad der Beteiligung am Arbeitsprozess der modernen Industriegesellschaft negativ mit dem Grad der Involviertheit in die kirchliche Religion korreliert. Dieses Phänomen lässt sich auf die Formel bringen: „*Je intensiver die Arbeit, desto geringer die Verbundenheit.*“<sup>31</sup> Es handelt sich um eine paradoxe Entwicklung, denn durch die Dominanz des Knopfdrucks in der westlichen Lebenswelt des begonnenen 21. Jahrhunderts haben viele Menschen deutlich mehr Freizeit als noch ihre Vorfahren in der agrarisch-industriell geprägten Gesellschaft nur wenige Jahrzehnte zuvor. Erweisen sich Erwerbsarbeit bzw. das Unternehmertum als Träger inhärenter Sinnstiftungspotentiale, als Surrogate zur Religion?

#### **4. Zur Situation von Religion und Kirche nach der politischen Wende in der damaligen DDR 1989/90: Exempel für die Tendenzen in ganz Deutschland**

Nach dem Fall der Mauer am 09. November 1989, sowie der Wiedervereinigung am 03. Oktober 1990, derer 2010 aus Anlass des zwanzigsten Jahrestages intensiv gedacht worden ist, hat schlichtweg weder ein Aufschwung an kirchlicher Religiosität noch ein Sektenboom in Ostdeutschland stattgefunden. Nach einhelliger Ansicht der Forschungsgemeinde drücken die Austritte nicht nur eine kritische Haltung zur Kirche, sondern einen allgemeinen Rückgang an

---

<sup>29</sup> Böhr, christliches Menschenbild in säkularisierter Gesellschaft, S.15. In diesem Zusammenhang stellt Petra Zimmermann, evangelische Predigerin im Berliner Dom, mehrere typische Beispiele für konfessionelle Entfremdungserscheinungen bei gleichzeitig durchaus positiven Assoziationen zu Religiosität vor. Vgl. Zimmermann, Religiosität Kirchenferner, S.103-112. Die Stabilität von religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen wird maßgeblich davon bestimmt, wie stark Religion im Wertesystem der Menschen wirklich verankert ist. Vgl. Müller, Olaf: Glaube versus Atheismus? Individuelle religiöse Orientierungen in Mittel- und Osteuropa. In: Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen 2003. S.193.

<sup>30</sup> Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt 1991. S.64. Bsp.: Seit Mitte der 1960er Jahre vollzogen sich dramatische Veränderungen auf der religiösen Landkarte der Niederlande. Vgl. Vellenga, Sipco: Wie „Gott“ in den Niederlanden verblasst: Ein kultureller Trend in einem säkularen Staat. In: Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen 2003. S.207/209/212.

<sup>31</sup> Luckmann, unsichtbare Religion, S.64. Allerdings ist - trotz der stark rückläufigen Mitglieder- und Gottesdienstbesucherzahlen - die Dominanz der Großkirchen keineswegs gebrochen. Die Entwicklung der kleineren christlichen Kirchen stagniert. Um sich gegenüber den religiösen Subjektivismen abzugrenzen, gibt es ebenso innerhalb der christlichen Kirchen auch weiterhin viele Menschen, die die grundlegenden dogmatischen Traditionen der christlichen Konfessionen bejahen. Vgl. Daiber, Religiosität in der Moderne, S.155.

Religiosität aus.<sup>32</sup> Diese starke Tendenz ist mit den multiplen Funktionsverlusten der Religion in modernen Gesellschaften erklärbar, da und wodurch der Einzelne sein Verhältnis zu ihr unbestimmt lassen kann.<sup>33</sup>

Deshalb sind die Ursachen und Wirkungen einer Kirchenmitgliedschaft mit konventionellem Charakter zu problematisieren. Hierzu zählen sowohl eine inhaltliche Wertübereinstimmung, die Motivation, Überkommenes zu erhalten, sowie das Interesse an ritueller Begleitung von Lebenswenden, wie Firmung, Hochzeit oder Beerdigung.

Die volksskirchlichen Verhältnisse, welche im Westen unlängst noch vielerorts anzutreffen waren, haben sich im Osten nur auf deutlich niedrigerem Niveau reproduziert: Kirche und Religion fungieren in diesem Kontext als traditionell geprägter lebensweltlicher Hintergrund, den die meisten Menschen aber nur fallweise abrufen, da die Kirchenzugehörigkeit keine gesellschaftlich abgestützte Selbstverständlichkeit mehr ist.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Pollack, Detlef: Der Wandel der religiös-kirchlichen Lage in Ostdeutschland nach 1989. Ein Überblick. In: Pollack, Detlef/ Pickel, Gert (Hrsg.): Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland. 1989-1999. Opladen 2000. S.40. Dennoch verbleibt Religion – privatisiert und individualisiert – häufig ein integraler Bestandteil der Identitätsentwicklung. Beispielsweise wird die Taufe als Segens- und Schutzritual empfunden und „die Religion“ auf dem gesamten Lebensweg in als Gefahrenzonen wahrgenommenen Phasen verortet. Vgl. Zimmermann, Petra, Religiosität Kirchenferner, S.110.

<sup>33</sup> In diesem Sinne sei auf die von Ulrich *Oevermann* analysierten typologischen Ausprägungen struktureller Religiosität verwiesen. Vgl. Oevermann, Ulrich: Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins. In: Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen 2003. S.375-378:

a) Der wirklich inhaltlich positiv religiöse Mensch ist bedingungslos gläubig und entsprechend bedingungslos hingegen an die Macht der Bewährungsinstanz.

b) Der Atheist lehnt ebenso entschieden diesen Glauben ab und nimmt dafür allgemeine Gründe in Anspruch. Er bekämpft also einen absoluten religiösen Wahrheits- und Geltungsanspruch.

c) Der reflektiert religiös indifferente Mensch dagegen ist derjenige, der die Entschiedenheit zu metaphysischen Antworten ablehnt, weil er diese Fragen für nicht zu beantworten hält.

d) Der häufigste Typus: Der Unentschiedene, der die, die Gesellschaft prägende, Unentschlossenheit auf seine eigene Lebenspraxis übertragen hat. Vgl. Pollack, Wandel in Ostdeutschland, S.41.

<sup>34</sup> Vgl. Pollack, Wandel in Ostdeutschland, S.24.

## 5. Ursachen der Entkirchlichung

Die Wirklichkeit des religiösen Konsenses schrumpft im selben Maße wie ihre sozialen Grundlagen. Es ist, wie obig umrissen, eine klare Verbindung zwischen Kirchlichkeit und soziologisch relevanten Variablen wie Ökonomie, Politik und Schichtung auszumachen.

Die Kirchenreligion charakterisiert angesichts der beschriebenen multiplen Veränderungen des sozialen Gefüges, auf Grund des verbesserten Zugangs zu Bildung, der Erosion festgefügtter, sozioökonomisch begründeter, Milieus mit innerem ethischen wie kulturellen Konsens, der umgestalteten Arbeitswelt, sowie deutlich liberalerer Werthaltungen, insbesondere der Toleranz gegenüber einst alternativen Lebensstilen, die heute vielerorts Teil gesellschaftlicher Konventionen geworden sind, nur noch einen Bruchteil der Bevölkerung. Vielmehr sind differente konstitutive Sinnstrukturen möglich geworden und neben die der traditionellen Kirchenreligion – strukturell antagonistisch – diejenigen Weltanschauungen getreten, welche zunächst von der Kultur der modernen Industriegesellschaft, im Weiteren jedoch zunehmend von jener der postmodernen, postmaterialistischen Dienstleistungs- und Freizeitgesellschaft hervorgebracht wurden. Die Geschichte der Kirchen in der DDR belegt zudem, dass dort, wo ein „*Klima der Sympathie*“ fehlt, wichtige gesellschaftliche Stützen wegbrechen und sie erheblich rasch an Stabilität verlieren.<sup>35</sup> Viele Menschen hielten Religion und Kirche u.a. deshalb auch nach der Wiedervereinigung bei Problemlösungen für entbehrlich, da die Entfremdung zu ihnen auf Grund der Wirkungen der Politik des SED-Regimes häufig erheblich und daher irreversibel fortgeschritten war.<sup>36</sup> Zudem galt die evangelische Kirche bereits ab 1991 durch die, oft verbittert geführte, Debatte über Verstrickungen ihrer Funktionäre in Aktivitäten des Ministeriums für Staatssicherheit als entsprechend infiltriert und politisch-moralisch diskreditiert, obschon sie erst kurz zuvor, in den späten 1980er Jahren, ein Hort des inneren bürgerlichen Widerstand gegen das von der SED getragene sozialistische System in Ostdeutschland werden konnte.<sup>37</sup> Weiterhin verloren die Kirchen ihren Status als kritische Alternativinstitutionen und wurden zu einem

---

<sup>35</sup> Vgl. Beck, *Der eigene Gott*, S.45.

<sup>36</sup> Vgl. Ebd., S.43. Gert Pickel (geb.1963, Soziologe und Politikwissenschaftler, Lehrstuhlinhaber für Kirchen- und Religionssoziologie in Leipzig) sieht als mögliche Ursache der relativen Kirchenferne der ostdeutschen Gesellschaft die repressive Wirkung des Sozialismus und seiner Folgen, d.h., die Sozialisation mit ihren sozialistischen Werten. Vgl. Pickel, *Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität*, S.247f.

<sup>37</sup> Vgl. Pollack, *Wandel in Ostdeutschland*, S.43. Allerdings stellt Ostdeutschland unter Berücksichtigung der alternativen Erklärungsfaktoren keinen nationalen Sonderfall besonderer Konfessionslosigkeit dar. Die institutionalisierte Seite individueller Religiosität betrachtet Konfessionslosigkeit als ein Merkmal, das v.a. durch eine Kombination sozialisatorisch-politisch bedingter Antireligiosität und geringer historisch-kulturell bedingter Widerstandskraft gefördert wird. Vgl. Pickel, *Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität*, S.265f.

„Bestandteil des öffentlich anerkannten, gesellschaftlich legitimierten Institutionensystems“, weshalb Menschen mit ausgeprägtem Distinktionsbedürfnis heute eher jenseits der Kirchen deren Befriedigung suchen.<sup>38</sup>

## **6. Zwischenfazit – Zur Zukunft von Religion in der Moderne Situationen und Tendenzen in Deutschland und Europa: Von der prognostischen Analyse zur normativen Ebene**

### **6.1 Wird es in Zukunft noch Religion geben? – Einwanderung als Chance, Integration als Voraussetzung**

An die Stelle linearer Säkularisierung ist im Alltag der Menschen, wie in allen Bereichen von Gesellschaft und Politik, die Pluralisierung von Religionen getreten.<sup>39</sup> Der religiöse Individualismus hat an Bedeutung gewonnen, da personenspezifische Lebensinterpretationen vielen Menschen wichtiger erscheinen, als dogmatisch abgesicherte religiöse Symbole der christlichen Tradition. Die Pluralisierung ist jedoch, wie obig umrissen, auch eine Konsequenz der großen Migrationen nach dem Zweiten Weltkrieg. In Deutschland werden gegenwärtig mehr als einhundertsechzig Moscheen geplant oder gebaut. Die Errichtung dieser Gotteshäuser besitzt eine hohe symbolische Bedeutung, da sie mit einer gleichzeitigen dramatischen „Entkirchlichung“ einhergeht. Dieser Begriff umschreibt u.a. die Schrumpfung der Gottesdienstgemeinden, die oft eine entsprechende Abstinenz von mehr als neunzig Prozent der Mitglieder der christlichen Konfessionen bedeutet. Je jünger die Personen sind, desto kirchenferner verhalten sie sich tendenziell.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. Pollack, Wandel in Ostdeutschland, S.43f. In einheitlich katholischen Ländern ist die Verbreitung des Gottesglaubens deutlich höher, auch in den konfessionell zersplitterten USA, wo er ebenfalls noch eine relativ selbstverständliche Geltung hat. Vgl. Daiber, Religion in der Moderne, S.53. In Ostdeutschland hingegen lehnt die Hälfte der Bevölkerung den Gottesglauben klar ab: *Daiber* (geb. 1931, em. Professor für Praktische Theologie in Marburg und Leiter einer Pastoralsoziologischen Arbeitsstelle) meint dazu, dass „eine sozialistisch-atheistisch geprägte Lebenswelt (...) fortzudauern“ scheine. Diese Einschätzung ist jedoch unterkomplex: Denn in Ostdeutschland wurde in vielen sonstigen Lebensbereichen fast alles angenommen, was zur Realität der BRD gehört(e): Grundgesetz, Demokratie, Marktwirtschaft, Sozialstaat, Währung, Bündnissysteme etc.

Ein Erklärungsansatz dafür, weshalb die Menschen im Osten nicht in die Kirche gehen könnte sein, dass die Westdeutschen genau dies auch nicht mehr tun, sondern die universalhistorische Rationalisierungsdynamik dort zur Zeit der „Wende“ bereits weit fortgeschritten war. Viele Menschen stemmen sich gegen Kirchlichkeit als solche, trotz der Schutzfunktion, die die Kirchen in der DDR übernommen hatten. Vgl. Oevermann, Religiosität und Säkularisierung, S.385 und vgl. Daiber, Religion in der Moderne, S.53.

<sup>39</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.48.

<sup>40</sup> Vgl. Ebd., S.48.

In protestantischen Gegenden gibt es häufig sogar noch weniger Gottesdienstbesucher und noch höhere Austrittszahlen als in katholischen. Seit längerem kämpft v.a. die katholische Kirche mit einer deutlichen Überalterung ihres Klerus. Das zweite Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts verheißt eine Halbierung der Zahl der aktiven Priester und es gibt kaum noch Priesterweihen, im Jahre 2008 erstmals in der Geschichte der Bundesrepublik weniger als einhundert. Die Zahl der Seminaristen brach seit 1992 von mehr als 8000 auf nur noch gut 2000 ein. Deshalb wird die Bildung von Pfarreigemeinschaften seit den 1990er Jahren radikal forciert. Oftmals gibt es selbst in den Kirchen größerer Orte nicht einmal mehr wöchentliche Messen.<sup>41</sup>

In vielen muslimisch geprägten Milieus ist hingegen ein Import von Formen institutionell gefestigter, an Autoritäten gebundener, Religiosität zu beobachten, die im Rahmen der hiesigen großkirchlichen Gemeinschaften längst dramatisch erodiert. Resultierend kommt es einerseits zu einem Individualisierungsdruck auf den Islam in den westeuropäischen Gesellschaften, der zu inneren Anpassungen an westliche Werthaltungen drängt und zur Ausprägung eines behutsam gegenüber orientalen Ausprägungen modifizierten „Euro-Islams“. Andererseits – und in diesem Zusammenhang ist noch nicht entschieden, welche Richtung sich durchsetzen wird – gibt es ebenso, v.a. in ethnisch wie konfessionell geschlossenen Milieus, starke Tendenzen, den Islam vielmehr als eine sich den Gedanken von Autonomie und Emanzipation des Individuums entziehende Glaubensform zu interpretieren. Derartige Konservierungsprozesse erscheinen selbst den westlich geprägten Christen, jedoch erst recht dem Atheisten häufig fremd, wenn nicht gar bedrohlich. Diese Divergenzen schüren Ressentiments bzw. verleiten zu deren – u.a. xenophob motivierten – Erhalt, obschon gleichfalls zahlreiche Charakteristika gläubiger Menschen über die Grenzen von Konfessionen und Religionen hinweg, sowohl auf theologischer Ebene als auch hinsichtlich sozialer Rollen, frappierende Ähnlichkeiten aufweisen.

In diesem Zusammenhang bekommt die Einwanderung aus anderen Kulturkreisen mit differenten religiösen Traditionen eine ganz neue Bedeutung: „Deutsche Muslime“ oder „muslimische Europäer“ präsentieren einen – offensichtlich möglichen – alternativen, da religiös geprägten, Lebensstil. Sie stellen – anhand der Charakteristika und der Umstände des eigenen Daseins – die Grundannahmen des christlich-atheistischen, nationalen Europäers zur Disposition, da für das europäische Bewusstsein Säkularisierung und Modernisierung untrennbar miteinander verknüpft schien und es über Generationen hinweg waren.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.48.

<sup>42</sup> Vgl. *Ebd.*, S.49.

Insbesondere die türkische Gesellschaft verwirrt viele Europäer durch die dort immer stärker sichtbar werdende Realität einer umgekehrten Kausalität: Je moderner, d.h. demokratischer, türkische Politik wird, desto muslimischer, also religiös konnotierter tritt sie im öffentlichen Raum auf. Dieses Phänomen demonstrieren die Wahlerfolge der islamisch-konservativen AKP, die seit Ende 2002 mit absoluter Mehrheit regiert. Die AKP spricht viele, insbesondere in ländlichen Regionen sowie im vorstädtischen Raum lebende, Menschen der Mittel- und Unterschichten durch die Verbindung moderater, v.a. ökonomischer, aber auch kultureller, Modernisierungen, die sich sogar konstitutionell niederschlagen, an, in dem sie sich gleichzeitig auch an überkommenen religiösen Werten sowie der Vermittlung eines entsprechenden Lebensgefühls, orientiert. Diese Politik scheint zahlreichen Menschen der in Bewegung geratenen und sich zwischen recht unterschiedlichen Kulturräumen des Orients und des Okzidents befindlichen Gesellschaft offensichtlich geistig-moralischen Halt zu verleihen.<sup>43</sup>

In den Niederlanden hingegen ist die Kirchenferne besonders ausgeprägt: Seit Mitte der 1960er Jahre vollzogen sich dramatische Veränderungen auf der dortigen religiösen Landkarte, indem binnen Dekadenfrist die Anzahl der Gottesgläubigen um fünfzehn Prozent fiel (vgl. Fn.30). Im Zuge des bis heute fortdauernden, etwas verlangsamten Trends, erlebte der Atheismus jedoch keine Blütezeit. Vielmehr wuchsen sowohl unspezifische Formen von Religiosität, als auch die völlige Abstinenz von religiösen Institutionen an. Bereits vor anderthalb Jahrzehnten, im Jahre 1996, hatte die Mehrheit der Niederländer keine Verbindung mehr zu einer Kirche, 2008 waren es sogar zwei Drittel.<sup>44</sup>

In den 1960er und 1970er Jahren wurde somit aus einer der bis dahin stärksten christlich geprägten Gesellschaften Europas die am wenigsten christliche. Besonders bemerkenswert an dieser Entwicklung ist, dass sie nicht mehr Ausdruck sozialer Widersprüche und Spannungen sein kann, denn der Wohlfahrtsstaat war auch damals schon etabliert.

Ein Grund für die Beschleunigung des Entkirchlichungsprozesses ist vielmehr die mentalitätsgeschichtliche Großwetterlage, d.h., die Trends der westlichen Kultur in den vergangenen Jahrzehnten, v.a. die Erosion der Bedeutung von Autoritäten sowie bspw. der stabile Konsens, die Konventionen der Sexualmoral – wie erfolgt – erheblich zu liberalisieren.<sup>45</sup> Weiterhin sind die Veränderungen durch strukturelle Faktoren motiviert, z.B.

---

<sup>43</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.49.

<sup>44</sup> Vgl. Vellenga, Sipco: Wie „Gott“ in den Niederlanden verblasst: Ein kultureller Trend in einem säkularen Staat. In: Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen 2003. S.207f.

<sup>45</sup> Vgl. Ebd., S.209f.

auf Grund des steigenden Lebensstandards, einer wachsenden Mobilität, sowie des Einflusses der Massenmedien und des höheren Bildungsniveaus, Aspekte, aus denen u.a. Brücken zu anderen Kulturen resultieren. Jene Gemengelage ist geradezu typisch für die Tendenzen hinsichtlich der Rolle institutionalisierter Religion in allen westeuropäischen Ländern seit den 1960er Jahren. Spezifisch niederländisch ist, dass in diese Zeit noch das Ende des Kampfes der drei ideologischen Gruppen um Emanzipation fällt, die der sozialistischen, gewerkschaftlich organisierten Arbeiterschaft, der Katholiken und der Protestanten der niederen Klassen gleichermaßen, weshalb ihre religiös geladene Mobilisierung nicht mehr notwendig gewesen ist. Die Entspannung sowie die Kritik Intellektueller an den ideologischen Engführungen innerhalb der jeweiligen Gruppe, verbunden mit der Infragestellung der sie rechtfertigenden traditionellen Glaubensvorstellungen, bedingten sich gegenseitig und sorgten für eine zunehmende Eigendynamik der mehrdimensionalen Erosionsprozesse.<sup>46</sup>

In Deutschland – wie in vielen anderen europäischen Ländern, z.B. im bislang tief katholischen Italien mit der Vatikanstadt im Herzen Roms oder der Anglikanischen Staatskirche im Vereinigten Königreich, auch hinsichtlich ihrer protestantischen Korrelate in Skandinavien, jedoch anders als im traditionell laizistischen Frankreich sowie der, obig thematisierten, Türkei – besteht lediglich eine „hinkende“ Trennung von Kirche und Staat. Dies demonstrieren historische Konkordate und zahlreiche sonstige rechtliche Übereinkünfte, die den beiden Großkirchen erhebliche Privilegien zubilligen und, über die Trägerschaft von Bildungs- und Sozialeinrichtungen, enorme Einflussmöglichkeiten auf die Werthaltungen innerhalb der Gesellschaften eröffnen. Gleichzeitig wird, geradezu als weiterer Brennpunkt auf der selben Ellipse, in weiten Teilen des vorpolitisch-öffentlichen Raumes sowie inzwischen von Vertretern aller Parteien die so genannte institutionelle „Integration“ der Muslime gefordert<sup>47</sup>, wobei damit häufig nicht nur die Etablierung von Organisationen und Ansprechpartnern, sondern ein eher assimilierendes Verhalten, insbesondere ein Bruch mit den ethischen wie habituellen Konventionen ihrer jeweiligen Herkunftskultur gemeint ist. Es gehört in diesem Zusammenhang zu den dringlich zu überwindenden Schwierigkeiten der europäischen Integrationspolitik, dass (zu) häufig, paradoxerweise oft in Staaten mit besonders liberalen Traditionen, wie in den Niederlanden, durch eine heterogene, sehr große „Koalition der Gegensätze“ geradezu eine „Islamophobie“ geschürt wird: In diesen unterschiedlich starken Koalitionen finden sich sowohl Fremdenfeinde als auch konservative Verteidiger der christlichen Kultur, säkulare Fundamentalisten sowie Warnrufe vor

<sup>46</sup> Vgl. Vellenga, Gott in NL, S.210.

<sup>47</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.49.

islamistischen Terrornetzwerken wieder.<sup>48</sup> Selbst in Schweden, einem Hort der Toleranz und des gegenseitigen Respekts, werden Politiker mit entsprechenden Ansichten zunehmend salon- und debattenfähig. Deshalb müssen Terrorismus und Islam intellektuell voneinander entkoppelt und die Anerkennung einer sich entwickelnden globalen islamischen Moderne durch die Mehrheitsgesellschaften gefördert werden.

Die Voraussetzung dafür ist allerdings tatsächlich eine von den muslimischen Einwanderern nach Europa selbst vorgenommene Trennung zwischen dem Islam als Religion und ihrer jeweiligen Herkunftskultur, da die soziale Integration von Zuwanderern auf der Dekulturalisierung von Ausdrücken und Interpretationen eines Glaubens geradezu fundiert. Ähnlich wie bei Katholiken und Protestanten entwickeln sich in diesem Sinne an vielen europäischen Orten zunehmend auch Formen individualisierter muslimischer Religiosität.<sup>49</sup>

Oft wird der Vorwurf laut, Muslime müssten sich erst „integrieren“, haben aber selbst dann kaum wirtschaftliche und politische Entfaltungs- sowie Partizipationschancen. Die – weiter christlich geprägten – Mehrheitsgesellschaften, z.B. in Deutschland, haben Schwierigkeiten im Umgang mit religiöser und kultureller Differenz. In diesem Zusammenhang erscheint die Eigendynamik gegenseitigen Ausschlusses und Abwendung voneinander als Ursache mannigfacher Schwierigkeiten von Migrant\*innen, sich mit eigener Lebensperspektive einzufinden. Um die Chancen für eine künftig reaktivierte Rolle von Religion in Westeuropa zu nutzen, ist ihre Integration jedoch die unumgängliche Voraussetzung, damit deren divergierende Lebensweisen von möglichst vielen Deutschen ohne Migrationshintergrund überhaupt erst in ihrer gänzlichen Tiefe wahrgenommen bzw. verstanden und nicht – stereotyp verurteilend – abgelehnt werden können, sondern innerhalb entsprechender Diskurse zur Geltung gelangen.

Osteuropa hält hingegen eine weitere Variante der widersprüchlichen, pluralen Revitalisierung der Religionen bereit, die mit den westeuropäischen Säkularisierungserwartungen kollidiert.<sup>50</sup> Dabei handelt es sich um die Manifestierung einer auf der Verschmelzung von Nation und Religion beruhenden, kollektiven christlichen „Identität“ – und das trotz eines, den westeuropäischen Tendenzen ähnelnden, starken Rückgangs im offenen Bekenntnis zur Kirche. Es ist eine Form des „belonging“ mit länderspezifischen Ausprägungen, historisch eingebettet und vollkommen öffentlich, ein in Osteuropa häufig vorkommendes Kollektivchristentum. Im Unterschied zu Westeuropa wurde

---

<sup>48</sup> Vgl. Beck, *Der eigene Gott*, S.50.

<sup>49</sup> Vgl. Ebd., S.51/54.

<sup>50</sup> Vgl. Ebd., S.53ff.

dieses Zugehörigkeitsgefühl, das viele Menschen im Osten hegen, obschon es oftmals kein spirituell ausgedrückter Glaube an transzendente Bewandnisse ist, weder privatisiert noch deinstitutionalisiert.<sup>51</sup>

## **6.2 Soll Religion in Zukunft eine wichtige Rolle spielen?**

Wie in der Einleitung dargestellt und worauf im Folgenden noch vielfach eingegangen wird, hat die säkulare Moderne nachhaltige Spuren hinterlassen, in dem sie Kategorien prägte, an denen sich künftige Denkschulen wie Lebensstile und Bewertungsmuster werden messen lassen müssen, darunter auch die divergierenden Verhältnisse einzelner Menschen zu Religion und Religiosität.

Doch das nun angebrochene säkulare Zeitalter ist kein Raum, in dem die Menschen lediglich eindimensional von transzendenten Vorstellungen Abschied genommen hätten. Vielmehr handelt unsere Gegenwart aus mentalitätsgeschichtlicher Perspektive auch von einem Triumphzug spiritueller Erneuerungen durch die Individualisierung von Religiosität. Wer seinen Mitmenschen die Gelegenheit eröffnen möchte, zu sich selbst zu finden, die Grundfragen des Lebens immer neu zu stellen, eigene Bedürfnisse sowie Sehnsüchte, wahrzunehmen, Hoffnungen zu formulieren und die Perspektive des Selbst zu weiten, d.h., nicht allein naturwissenschaftlich-immanente Erklärungsmuster zuzulassen, der wird kaum umhinkommen, transzendenten Phantasien, schöpferischen Vorstellungen, seien sie theistischer oder lediglich deistischer<sup>52</sup> Natur, einen Raum zu gewähren, der ihnen, normativ formuliert, angesichts der auf zutiefst persönlichen, ewig währenden, Bindungen ausgerichteten menschlichen Psyche, unseren nach tragfähigem Halt suchenden Emotionen, zukommen sollte.

Jener Raum wurde im Verlaufe der mentalitätsgeschichtlichen Entwicklungen der Neuzeit, v.a. der Moderne des zwanzigsten Jahrhunderts, auf politischer wie gesellschaftlich Ebene geradezu systematisch verknappt, da der Lebensbereich des Metaphysischen faktisch mit den institutionalisierten Großkirchen – und deshalb ebenso mit deren starren, trägen oder intransparenten Strukturen bzw. ihren als illegitim empfundenen politischen Ansprüchen – gleichgesetzt worden ist. Faktisch handelt es sich beim Glauben jedoch vielmehr um ein intimes Verhältnis zu den eigenen Wurzeln sowie dem zentralen Wunsch nach dem ewigen

<sup>51</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.55.

<sup>52</sup> Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt (theistisch) bzw. „nur“ ihr Schöpfer (deistisch).

Leben in Fülle. Zwischen diesen beiden Polen liegt das Leben aufgespannt vor dem, es – oft staunend – betrachtenden, Subjekt. Rein normativ betrachtet – und daher die Ebene des empirischen Befundes verlassend – sei angemerkt, dass Religiosität in diesem Sinne als anthropologische Konstante nicht verschwinden kann, denn die menschliche Entität verlangt bereits auf Grund ihres Selbstbewusstseins und ihrer Fähigkeit zur einsichtigen Selbstreflexion nach Spiritualität. Die Sehnsucht nach dem „Mehr“ gehört zum Menschsein wie jedes weitere überlebensnotwendige Grundbedürfnis.

Deshalb ist es unerlässlich, im Folgenden auf dem analytischen Fundament der obig dargelegten empirischen Ergebnisse zur entscheidenden, niemals wissenschaftlich zu beantwortenden, jedoch stets im Dispositionsspektrum des Einzelnen zu behandelnden Frage vorzustoßen, ob und warum es auch künftig gelebte Religion geben sollte und wie deren Formen gestaltet sein könnten. Von Beobachtungen der Gegenwart ausgehende, diagnostische Befunde sowie darauf fundierende Beschreibungen herausgebildeter Tendenzen, die zu Zukunftsprognosen avancieren, gibt es reichlich, aber wie diese Szenarien zu beurteilen sind, das liegt im individuellen Rahmen der alleinigen Entscheidungsbefugnis und –kompetenz des Urteilenden – und zwar auf der Grundlage der Bewertung dessen eigener Erfahrungen.

Im Folgenden wird unterschiedlichen denkbaren Ansätzen zur Frage nachgegangen, ob Religion und Kirche in postmodernen Gesellschaften eine Zukunft haben können bzw. sollen. Essentiell erscheinen in diesem Zusammenhang die Debatten innerhalb der deutschen Religionssoziologie. Über sie gelangt man zu einem wichtigen Aspekt des Kerns der Thematik, mit der sich die vorliegende Arbeit befasst, nämlich dahin, dass die Diagnose weiterhin (unsichtbar) vorhandener Religiosität die Interpretation von Moderne und Säkularisierung in ihren Grundfesten herausfordert.

## Teil B

### **7. Infragestellung bisher prägender Sichtweisen auf die Moderne: Haben Religion und Kirche in der postmodernen Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland und im Europa des 21. Jahrhunderts eine Zukunft?**

#### **7.1 Die Ambivalenz der Säkularisierung: Religion nach ihrem Ende**

Es gibt zahlreiche, überzeugend begründete, Hinweise darauf, dass die Moderne lediglich bestimmte Formen religiöser Säkularisierung erlebt hat.<sup>53</sup> Zunehmend ist in den vergangenen Jahrzehnten deutlich geworden, dass die Rationalisierungsprozesse, essenzielles Kennzeichen jener Epoche, ambivalent sind und sich – obschon dies ein recht pauschales, betont negatives, Urteil ist, das jedoch trotz seiner Deutlichkeit seine Strahlkraft bei näherer Betrachtung sogar noch intensiviert – die Leitidee der Moderne verbraucht hat. Damit sei ausgedrückt, dass sich Naturbeherrschung, Wohlstand und Emanzipationen nicht innerhalb eines ungehemmten Fortschrittsprozesses realisieren lassen.<sup>54</sup> Dies gilt bspw. für die Autonomie aller wesentlichen gesellschaftlichen Lebensbereiche, wie Ethik, Politik, Recht und Wirtschaft. Während die multiplen Modernisierungsprozesse und Individualisierungen sich in Form der politischen wie ökonomischen Revolutionen der letzten Jahrhunderte einerseits gegenseitig bedingten, vollzogen sich andererseits ebenso Umwälzungen im Rahmen kollektivistischer Prinzipien. Besonders die Aufklärung ging davon aus, dass es universale Wahrheiten gibt, die objektiv zu erkennen sind. Im Sinne von Rationalität und Wissenschaftlichkeit erschien die Welt vollends begreiflich und vernünftig. Als Hauptorgan der Erkenntnis gilt wiederum seither der Verstand. Die Logik der Moderne charakterisiert Linearität und – retrospektiv – Eindimensionalität. Sie lebt vor allem davon, dass klare Entscheidungen getroffen werden, weshalb Widersprüche aufzuheben bzw. zu versöhnen sind.<sup>55</sup> Der Glaube an eine Ordnung wie an Gesamtentwürfe prägte die Epoche. Vor allem das 19. Jahrhundert war deshalb die Zeit der so genannten „Ismen“, des Rationalismus, Humanismus, Marxismus, Sozialismus, ebenso des Faschismus, Liberalismus, Kapitalismus oder Nationalismus. Ideologien

---

<sup>53</sup> Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch - Religion im Wandel. Paderborn 2007. S.17.

<sup>54</sup> Vgl. Höhn, Postsäkular, S.17. Dagegen: Pickel, Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität, S.262: Widerspruch gesellschaftlicher Modernisierung zu kirchlicher Religiosität auch wg. ihrer Begleiterscheinungen.

<sup>55</sup> [www.bibelarbeit.privat.t-online.de/themen/p\\_Moderne%20und%20Postmoderne\\_%20wo%20liegen%20die%](http://www.bibelarbeit.privat.t-online.de/themen/p_Moderne%20und%20Postmoderne_%20wo%20liegen%20die%20)  
Stand: 30.10.2010.

dominierten das philosophische, politische und soziologische Denken ebenso wie die Orientierung an der Dauerhaftigkeit der Resultate menschlichen Schaffens.<sup>56</sup>

Die Postmoderne, deren evolutionär erfolgreicher Eintritt in die gesellschaftliche Lebenswelt des Westens auf ca.1970 zu datieren ist, bezeichnet eine neue Herangehensweise, die den Optimismus, die Vernünftigkeit, die Einheit und die Ziele so genannter moderner Kultur mit dem Ergebnis kritisch hinterfragt haben, dass es sich hierbei lediglich um „Konstruktionen“ handelt. Die Wirklichkeit wurde und wird seither vollkommen divergierend wahrgenommen, zersplittert, widersprüchlich, subjektiv oder gar chaotisch. Die postmoderne Realitätsbetrachtung ist darum zunächst eine „Dekonstruktion“ der in der Moderne als selbstverständlichen vorausgesetzten Denkfiguren. Jeder Mensch muss, darf und soll in jedem Augenblick selbst entscheiden, was für ihn richtig ist, das Subjekt ist das Maß aller Dinge.<sup>57</sup> Postmodern eingestellte Menschen glauben nicht mehr an die eine Ordnung oder den einen Gesamtentwurf. Sämtliche „Ismen“, zu denen häufig auch das Christentum gezählt wird, lehnen sie als einziges Erklärungsmodell ab. Stattdessen benötigen sie viele Erzählungen, um die Wirklichkeit auf unterschiedliche Weisen zu beleuchten, Lösungsansätzen zu jedweder Problematik stehen sie grundsätzlich zunächst eher skeptisch gegenüber, Widersprüche werden zunehmend integriert.<sup>58</sup>

Die Logik ist nun nicht mehr das einzige Kriterium für Wahrheiten, Paradoxien werden als Teil unserer Wirklichkeit vielmehr begrüßt. An die Stelle konkreter Standpunkte tritt für postmoderne Menschen eher der Weg, auf dem sie sich befinden. In diesem Sinne ist – idealtypisch gesprochen – die Pilgerreise auch das Symbol ihres Glaubens. Während der Mensch der Moderne Individualist ist, erscheinen postmoderne Personen als Individualisten in Gemeinschaft, für die persönliche Beziehungen, in denen sie einander zuhören und Dialoge pflegen, von entscheidender Bedeutung sind.<sup>59</sup>

Aus diesem Grunde werden viele der von ihnen gelebten Werte häufig als Bedrohung der etablierten Christlichkeit empfunden, denn die Postmoderne des 21. Jahrhunderts bietet zahlreiche Wahlmöglichkeiten in den unterschiedlichsten Lebensbereichen, „belebte Kraftquellen“<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> Ebd. Stand: 30.10.2010.

<sup>57</sup> Ebd. Stand: 30.10.2010.

<sup>58</sup> [www.bibelarbeit.privat.t-online.de/themen/p\\_Moderne%20und%20Postmoderne\\_%20wo%20liegen%20die%20Unterschiede.htm](http://www.bibelarbeit.privat.t-online.de/themen/p_Moderne%20und%20Postmoderne_%20wo%20liegen%20die%20Unterschiede.htm). Stand: 30.10.2010.

<sup>59</sup> Ebd. Stand: 30.10.2010.

<sup>60</sup> Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religionen in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt 1980. S.16.

Die Technologie bleibt tendenziell jedoch die wichtigste Transformationskraft. Es kommt zur Internalisierung bestimmter Bedingungen. Ein modernes, durch den mentalitätsgeschichtlichen Verlauf des 20. Jahrhunderts fest konstituiertes, Bewusstsein prägt die Psyche der Menschen, die ihre inneren Gewohnheiten sowie ihre „*technologische Geistesverfassung*“ auf die zwischenmenschlichen Interaktionen übertragen: „*Das moderne Bewusstsein ist Teil und Bestandteil der Situation, in der sich der heutige Mensch befindet.*“<sup>61</sup> Dadurch blieben lange alle Erlebnisse und Denkweisen innerhalb dieser Grenzen, obschon es, dies wird gegenwärtig deutlicher denn je, keine Determinanten gibt, die die Moderne zugleich als Endpunkt jedes kognitiven Zugangs bestimmen würden.

Durch das Bewusstsein dieser Problematiken verliert es oft seine als selbstverständlich empfundene Überlegenheit und wird als eine von vielen historisch möglichen Bewusstseinsformen wahrgenommen. Die Modernität selbst ist ein relatives Phänomen, ein Augenblick in den geschichtlichen Bewegungen des Menschen selbst. Die beiden Pole, die gegensätzliche Meinungen über sie zum Ausdruck bringen, sind leidenschaftliche Begeisterung auf der einen Seite, mit ihrer Betonung der Fortschrittsidee und einer optimistischen Geschichtsbetrachtung, sowie die Klage über eine ungeheure Degeneration, einen entmenschlichenden Sündenfall, auf der anderen.

Ohne das Pathos jener Extrema lässt sich feststellen, dass es sich bei der Moderne in jedem Falle um eines von zahlreichen historischen Phänomenen handelt, das weder progressiv noch reaktionär ist, eine Mischung aus Wahrheiten und Irrtümern.<sup>62</sup> In diesem Zusammenhang prognostiziert Jürgen *Habermas*, dass die Religion in einem allgemeinen Sinne trotz ihrer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung weiter existieren werde.

Jedes Individuum, aber ebenso die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Gruppen in allen aufgefächerten Lebensbereichen solle sich, so *Habermas*, lernbereit gegenüber religiösen Überlieferungen verhalten, da sie eine Sensibilität für Versagtes und Unabgeholtenes in sich bewahrten.<sup>63</sup> Wer die Motivationen vieler Gottesdienstbesucher dezidiert betrachtet und den gewohnheitsrituellen bzw. sozial erwarteten Anteil daran sekundiert, kann erstaunlich klar erfahren, dass die Analyse des zumindest kirchenkritischen Philosophen einen sehr wahren Kern hat. Es sind die verschiedensten, als defizitär empfundenen, Lebenslagen, die, antagonistisch angereichert mit multiplen Sehnsüchten, Wünschen, Begierden und Hoffnungen, die Menschen, über zahllose Generationen hinweg, buchstäblich in die Kirche

---

<sup>61</sup> Ebd., S.20.

<sup>62</sup> Vgl. Höhn, Postsäkular, S.23.

<sup>63</sup> Vgl. Ebd., S.19f.

getrieben haben. *Habermas* spricht diesbezüglich von einer „rettenden Aneignung“ des kulturellen Erbes der Religionen:

„Die Vernunft muss allein daran interessiert sein, aus religiösen Überlieferungen kognitive Gehalte zu bergen.“<sup>64</sup> Ein Problem bzw. zugleich eine große Gefahr bei nicht-religiösen Verwertungen religiöser Semantiken liege dagegen in der „ausbeuterischen Aneignung“, bei der die kontextuelle kulturelle Herkunft jener kognitiven Gehalte aus weltanschaulichen Gründen bewusst überlagert werde. Im Folgenden sollen die Begriffe „Moderne“ bzw. „Postmoderne“ bei jeder ihrer weiteren Verwendungen gemäß der in diesem Kapitel vorgenommenen Erläuterungen gedeutet werden.

## **7.2 Krise der europäischen Moderne: Rückkehr der Götter – Abschied von der Säkularisierung?**

Zum Verständnis des sich unterschwellig vollziehenden Gesinnungswandels ist es essenziell, auf die die Religionssoziologie lange Zeit prägende, Säkularisierungstheorie zu verweisen. Sie ist das Erbe der historischen Religionskritik, v.a. Des 19. Jahrhunderts, die mit verschiedenster ideeller Motivation aus sehr unterschiedlichen, weltanschaulichen Perspektiven geübt worden ist. Bislang wurde die Genealogie der Verweltlichung v.a. als triumphale Emanzipation der Rationalität und der Freiheit von den immanenten Anmaßungen und Bornierungen der Religionen bzw. ihrer, v.a. geistlichen, Vertreter verstanden.<sup>65</sup>

Die Säkularisierungstheorie fundiert auf zwei Annahmen:

Zum Einen, dass die in Europa entstandene Modernisierung, im obig beschriebenen Sinne verstanden als Konzentration auf technologische Innovationen, um die materielle Lebensqualität zu verbessern sowie auf gesellschaftliche Reformen, um individuelle Freiheiten/Lebenschancen zu vergrößern, ein weltweit universaler, unaufhaltsam voranschreitender Prozess ist, zum Anderen, dass eine untrennbare Verbindung dieser Entwicklung zum Prozess der Säkularisierung besteht.<sup>66</sup>

Das aufklärerische Denken der letzten Jahrhunderte postulierte, dass das Phänomen Religion verschwinden würde, wenn seine Ursachen, als welche die schwierige soziale, materielle,

<sup>64</sup> Ebd., S.22.

<sup>65</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.35f.

<sup>66</sup> Vgl. Ebd., S.36. Im noch andauernden Säkularisierungsprozess hat die Steigerung der wissenschaftlich-methodischen Rationalität durch die allgemeine Verwissenschaftlichung zentrale Bedeutung. Der grundlegende Konflikt zwischen wissenschaftlicher Rationalität und lebenspraktischer Bewährung besteht bereits seit dem 19. Jahrhundert, z.B. zwischen *Häckel* (1834-1919), einem Zoologen, Philosophen und Freidenker, dem „*deutschen Darwin*“, sowie *Virchow* (1821-1902), einem naturwissenschaftlich orientierten Arzt, Pionier der Pathologie und DDP-Politiker. Vgl. Oevermann, *Religiosität und Säkularisierung*, S.379f.

physische und psychische Situation breiter Bevölkerungsschichten galten, überwunden werden würden. Religiosität wurde zur Privatsache, bei der die Bindung des persönlichen Gewissens der Gläubigen in den Vordergrund rückte, ohne jedoch, wie vormals kirchliche Institutionen, ähnlich identitätsstiftend zu wirken.

Jürgen *Habermas* spricht in diesem Zusammenhang von einer „postsäkularen“ Moderne in Europa, die mit der Entkopplung von Moderne und Verwestlichung, sprich Verweltlichung, sowie dem Entzug des Monopols auf die Moderne für den Westen, d.h. die Globalisierung ihrer Charakteristika, zu beschreiben ist.<sup>67</sup>

Ulrich *Beck* steigert in seiner Bewertung dieses auch von ihm als zutreffend beurteilten Phänomens dessen Bedeutung noch dahingehend, dass er den Zusammenbruch der Säkularisierungstheorie sogar für bedeutsamer hält, als das Ende des Ost-West-Konflikts, da deren Widerlegung die Zukunft der europäischen Moderne als Ganze gefährdet.<sup>68</sup> Die Ursachen und Wirkungen jener Diagnose bzw. Einschätzung werden im Folgenden weiter erläutert.

## **8. Säkularisierung – Ein europäischer Sonderweg?**

Während sich im westeuropäischen Raum die Kirchen gespenstisch leeren, zeigt sich außerhalb Europas ein entgegengesetztes Bild, nämlich die Vitalität der Religionen, insbesondere des Christentums, das zurzeit eine intensive Ausbreitungsphase, in Lateinamerika (besonders in Brasilien), Afrika und in Teilen Asiens (z.B. in Südkorea), erlebt. Vor allem orthodoxe, konservative, explizit evangelikale, Gruppen sind – in allen Weltreligionen und Weltregionen – auf dem Vormarsch.<sup>69</sup>

In der Folge ist, geradezu logisch-kausal, eine Enteuropäisierung des Christentums zu konstatieren. Beispielsweise dynamische, da dezentralisierte, islamische Netzwerke sowie Evangelikale sorgen dafür, dass eine ekstatische, von einzelnen charismatischen Figuren entfachte, Religiosität erheblich aufkeimt. Zudem passt sich die multikulturelle Weltkirche des römischen Katholizismus den Globalisierungstrends besser an als die nationalstaatlich verfassten protestantischen Kirchen, die sich oft betont weltlich orientiert geben.

---

<sup>67</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.35ff.

<sup>68</sup> Vgl. Ebd., S.37.

<sup>69</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.38ff. Bemerkenswerterweise wird Kritik an der „*Zivil- und Kulturreligion*“ v.a. von Protestanten geübt, die eine Konzentration der Kirchen auf ihre christlichen Gehalte für wesentlich halten. Vgl. Daiber, *Religiosität in der Moderne*, S.100.

Jene Säkularisierung, sowie die institutionalisierte Individualisierung, auf die im Folgenden eingegangen wird, sind, wie die „*Entkirchlichung*“, in diesem Sinne durchaus spezifisch (west-)europäische Phänomene bzw. entstammen europäischem Ideen- und Gedankengut.<sup>70</sup>

## 9. Das Paradox der Säkularisierung: Paradigmenwechsel in der Religionssoziologie?!

Seit den 1980er Jahren werden zunehmend Fragen nach dem Erbe des Christentums gestellt. Im Zentrum dieser Betrachtungen steht, ob die gegenwärtig lebenden Generationen Zeugen eines beschleunigten Verfalls von Religion an sich oder „nur“ einer abnehmenden kirchlichen Religiosität werden.

Eine Kluft besteht zwischen der – wesensimmanent differenzierenden – institutionellen Bestimmtheit der christlichen Religion sowie dem Bedürfnis des einzelnen, postmodernen, in diesem Sinne an kein den eigenen Lebensweg und –stil vorherbestimmendes soziales Milieu (mehr) gebundenen, Individuums, seine eigene Religion institutionell unbestimmt zu lassen.<sup>71</sup> Innerhalb dieser Gemengelage wurde die so genannte Individualisierungsthese entwickelt, die u.a. von Thomas Luckmann<sup>72</sup> als einem ihrer prominentesten Vertreter, bereits im Jahre 1967 eingebracht wurde. Religiosität sei nicht mehr mit den Kriterien von Kirchlichkeit zu messen, da sich die Privatisierung auch des Religiösen wegen einer abnehmenden Determination der Sozialstruktur auf Grund der Erosion starrer Milieus, d.h., der sich entwickelnden gesellschaftlichen Dynamik, längst Bahn gebrochen habe.<sup>73</sup> „*Die Säkularisierung entmachtet und ermächtigt Religionen zugleich.*“<sup>74</sup>

Dieses Zitat von Ulrich Beck enthält einen doppelten, sehr wahren Kern, denn die Religion konnte die Zuständigkeit für rationale Erkenntnis und Wissen an die Wissenschaft bzw. an

<sup>70</sup> Vgl. Beck, *Der eigene Gott*, S.38ff.

<sup>71</sup> Gabriel, Karl: Einleitung. In: Ders.: *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh 1996. S.11. Gleichzeitig haben seit jener Zeit Buchpublikationen mit religiösen Inhalten, Ratgeberliteratur für Sinnsuchende, Esoterik im Allgemeinen etc. Hochkonjunktur. Vgl. Daiber, *Religiosität in der Moderne*, S.80.

<sup>72</sup> Thomas Luckmann (geb.1927) ist ein deutscher Soziologe. Durch seine Formulierung der „unsichtbaren Religion“ bzw. ihrer Privatisierung begründete er einen Paradigmenwechsel innerhalb der Religionssoziologie. Neben institutionalisierten Formen der Religion wurde fortan auch nach individueller Religiosität gefragt.

<sup>73</sup> Vgl. Gabriel, *Individualisierung oder Säkularisierung*, S.12. Peter Berger (geb.1955, dt. Soziologe und Vorstandsmitglied der Deutschen Gesellschaft für Soziologie) hebt hervor, dass es modernitätsstiftende Ansätze bereits in der mittelalterlichen Theologie gibt, d.h., sogar schon vor dem protestantischen Schisma, der Mutter aller Emanzipationen. Habermas und v.a. Luhmann (1927-1998, Soziologe, Philosoph und Jurist, einer der Mitbegründer der soziologischen Systemtheorie) nennen als einen Schlüsselaspekt ihrer Analyse der Entwicklung der Moderne den Prozess der Ausdifferenzierung zu immer komplexeren Gesellschaftssystemen. Vgl. Daiber, *Religiosität in der Moderne*, S.10.

<sup>74</sup> Beck, *Der eigene Gott*, S.41.

den Staat weiterreichen und wurde hierdurch zugleich gezwungen, „*nichts als Religion zu werden*“<sup>75</sup>, d.h., die unaufhebbare Spiritualität des Menschseins, das Transzendenzbedürfnis und -bewusstsein der menschlichen Existenz, zu wecken und zur Geltung zu bringen. Deshalb war die Säkularisierung faktisch eine Feuertaufe für die Religion, durch die sie um die Notwendigkeit ihrer Selbstbegrenzung und ihre Zuständigkeit „nur“ noch für Religiosität und Spiritualität weiß. Ulrich Beck formulierte hierzu, dass „*die erzwungene Säkularisierung der Religion den Grund für die Revitalisierung der Religiosität und Spiritualität im 21. Jahrhundert*“<sup>76</sup> bilde.

## **10. Kern der „Wiederbelebung“ der Religiosität in Europa: Die Entkoppelung von institutioneller Religion und subjektivem Glauben**

### **10.1 Multiple Moderne, multiple Säkularisierung**

In der Religionssoziologie reifte schon seit den 1960er Jahren die Erkenntnis, dass der Gottesdienstbesuch nicht die gesamte Religionsausübung und bei weitem nicht die einzige Ausdrucksform des Glaubens und religiöser Zugehörigkeit ist. Thomas Luckmanns Wortschöpfung von den „*Neuen Religiösen Bewegungen*“ ist zur breit anerkannten Umschreibung eines zentralen Phänomens der Forschung geworden. Dieses erfasst die Beobachtung, dass Religionen nach wie vor ausgeübt werden – allerdings in neuen, individualisierten Formen und im Rahmen entsprechender Gruppierungen. In diesem Sinne handelt es sich um „*unsichtbare oder implizite Religionen*“<sup>77</sup>. Immer öfter „basteln“ sich Menschen verschiedene Elemente unterschiedlicher religiöser Traditionen zu Formen des „eigenen Gottes“ innerhalb einer neuen spirituellen Kultur zusammen. Allerdings bleibt auch hier auf, den diese Denkweise prägenden, Eurozentrismus hinzuweisen, da die „postmoderne“, d.h. individualisierte, entkirchlichte Religiosität in anderen Traditionen altvertraut ist.<sup>78</sup>

Eine Schlüsselfrage ist und bleibt, ob die beschriebene Individualisierung die geistes- wie gesellschaftsgeschichtliche Epoche der Moderne als solche in Zweifel zieht oder nur eine fälschliche, da verkürzte, Sichtweise von ihr ist. Dies gilt insbesondere für diesbezügliche

<sup>75</sup> Ebd., S.41.

<sup>76</sup> Ebd., S.42.

<sup>77</sup> Beck, der eigene Gott, S.42. Vgl. auch Luckmann, unsichtbare Religion, ganzes Werk mit entspr. Schwerpunkt (s. Fn.30).

<sup>78</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.43.

Bewertungen über die Feststellung hinaus, dass es ein Signum der Moderne ist, die Religion privatisiert zu haben.

Bestehen in den Denkschemata der Moderne selbst die Unzulänglichkeiten, die verhindern, individualisierte Religiosität in den Rahmen jener Epoche zu integrieren oder liegen sie vielmehr im verstellten Blick der Gegenwart auf die Moderne, mit der häufig ein obig umrissener, immanent orientierter, Fortschrittsoptimismus, der nicht selten zu einem Machbarkeitswahn degenerierte, assoziiert wird. Ohne Formen geschichtswissenschaftlicher Anschlussselektion zuzusprechen, bleibt zu konstatieren, dass die in der Moderne erfolgte Privatisierung der Religion eine essenzielle Vorbedingung dafür gewesen ist, dass sich ihre im Prozess befindliche Individualisierung derart konfliktarm vollziehen konnte, wie es in vielen Teilen der westlichen Welt analytisch zu beobachten ist.

Während die Säkularisierungstheorie die Formel stützt, je mehr Modernisierung es gebe, desto weniger Religion sei vorhanden, geht die Individualisierungsthese vielmehr davon aus, dass die Religionen mit zunehmender Modernisierung ihr Gesicht verändern. Ihre Abgrenzung zur Säkularisierungstheorie verläuft also anhand der Unterscheidung zwischen organisierter Religion und individualisiertem Glauben.<sup>79</sup>

Die Säkularisierungsthese ist in der religionssoziologischen Forschung weiter umstritten. Während einige den Trend als evident und als logische Begleiterscheinung der Rationalisierung erachten, sieht ein wachsender Teil der Forschergemeinde in der Zuwendung zu esoterischen Aktivitäten ein wichtiges Signal für religiöse Renaissancen.<sup>80</sup>

In diesem Zusammenhang hat *Oevermann* 1995 ein bis heute viel beachtetes und entsprechend umstritten diskutiertes „*Strukturmodell der Religion*“<sup>81</sup> entwickelt. Er betreibt

<sup>79</sup> Vgl. Ebd., S.58f.

<sup>80</sup> Vgl. Oevermann, Religiosität und Säkularisierung, S.339f.

<sup>81</sup> Erläuterungen zum Strukturmodell *Oevermanns* (Vgl. Ebd., S.342-348):

Zwei Theoreme der Nicht-Stillstellbarkeit der Bewährungsdynamik:

- a) Mensch dazu getrieben, im Diesseits eine Bewährung zu leisten, deren Feststellung erst im Jenseits mgl. ist.
- b) Es gibt strukturell so viele Diesseits, wie in einem Individualisierungsprozess unterliegende Lebenspraxen, aber strukturell nur ein einheitliches Jenseits. Es ist ein Bewährungsmythos für das Diesseits notwendig, dieser kann aber nicht endgültige Gewissheit verbürgen, da das Versprechen des Mythos einer empirischen Überprüfbarkeit grundsätzlich entzogen ist. Einwand: Universalisierung der euro- bzw. christentumszentrischen Perspektive, aus der es konstruiert wurde.

Zwei Typen von Gegeneinwänden:

- a) Der antik-jüdische Schöpfungsmythos elaboriert die Universalität des Bewährungsproblems besonders und der darauf reagierende christliche Erlösungsmythos hat die Hoffnung auf Bewährung besonders suggestiv artikuliert: Erfolgreiche Offenlegung von etwas Universellem und Ermöglichung der Erkenntniskategorien.
- b) Noch keine Kultur entdeckt, in der sich in deren Mythen das Bewährungsproblem nicht nachweisen lässt. Folgeproblem dieses Strukturmodells von Religiosität für die gegenwärtige Gesellschaft:

darin die Trennung zwischen Struktur und Inhalten der Religiosität. Die Säkularisierung begreift er als konsequente Weiterentwicklung des Spirituellen selbst.

Als Säkularisierung ist – im Sinne *Oevermanns* – das „*Verdampfen*“ religiöser Inhalte in der die Praxis strukturierenden, verbindlichen Deutung existenziell zentraler Übergänge des Lebens gemeint. Die Kontroverse um die Säkularisierungsthese fokussiert insbesondere den Streit um die Inhalte der Ausprägung der Strukturen von Religiosität. Die Deutung jener These ist zudem entscheidend davon abhängig, welche Indikatoren für deren Inhalte herangezogen werden. Die strukturalistische Religionssoziologie muss daher die Inhalte religiöser Dogmen als soziale Konstruktionen entziffern, die auf generalisierte Problemstellungen verweisen. Deshalb ist der Einzug von Gattungsuniversalien notwendig. Für ein zentrales strukturelles Motiv zur Stiftung von religiösen Inhalten benennt *Oevermann* das stets vorhandene Problem der Bewährungsdynamik, das nicht still zu stellen ist, mit der Konsequenz, einen verbindlichen Bewährungsmythos zur Verfügung haben zu müssen.<sup>82</sup>

Im Rahmen ihrer umfangreichen Studie betonen Detlef *Pollack*<sup>83</sup> sowie Gert *Pickel* allerdings nachdrücklich, dass der Zuwachs individueller, nicht-kirchlicher, Religiosität den dramatischen Rückgang institutionalisierter Religionsausübung in Deutschland nicht ausgleiche.<sup>84</sup>

In Bezug auf die Charakteristika gegenwärtiger Religionsausübung bleibt zu konstatieren, dass jene Individualisierung ebenfalls sowohl pränational als auch nationalstaatlich und postnational einzuordnen ist, da sie, zumindest im Christentum, kirchlich geprägt wurde und die christlichen Kirchen als historische Sozialisationsinstanz wie Konservatoren eines Bekennerindividualismus aufgetreten sind. Paradoxerweise ist die Religion zwar einerseits das Gegenteil von Individualisierung, zugleich jedoch deren Quelle, wenn der Imperativ „*Gehe und bete zu dem Gott deiner Wahl!*“<sup>85</sup> ernst genommen wird. Jede Religion beruht auf der Glaubensentscheidung des – freien – Einzelnen.<sup>86</sup> In diesem Sinne geschieht die

---

i) Welche Möglichkeiten der Konstruktion säkularer Bewährungsmymthen bestehen heute noch?

ii) Welche Evidenz kann ein solcher Bewährungsmythos einer Selbstverwirklichung haben?

<sup>82</sup> Vgl. Ebd., S.339ff.

<sup>83</sup> Detlef *Pollack* (geb.1955) ist Religions- und Kultursoziologe, der zum Verhältnis zwischen Religion und Moderne forscht. Seit 2008 ist er Lehrstuhlinhaber an der Universität Münster.

<sup>84</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.59.

<sup>85</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.107. 75% der befragten Heranwachsenden akzeptierten noch 2008 das Christentum als Kulturgrundlage, wobei die Konfessionszugehörigkeit keine differenzierende Rolle spielte. Vgl. Feige, Andreas/Gennerich,Carsten: *Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und –schülern in Deutschland*. Münster 2008. S.106.

<sup>86</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.107f. In diesem Sinne trägt jedes Individuum auch die Verantwortung dafür, die Rolle von Religion im eigenen Leben selbst zu definieren. Dies impliziert ebenso die Abwägung, sich an spezifischen Sinnmustern zu orientieren oder sich von ihnen zu distanzieren. *Schöll* (geb.1951, Erziehungswiss. am ev. Comenius-Institut; er promovierte 1990 bei *Oevermann*) stellte beispielhaft das Verhalten zweier

Individualisierung zum Einen *in*, zum Anderen *von* der Religion.<sup>87</sup> Sowohl bei der Individualisierung als auch bei der Kosmopolitisierung handelt es sich um verschiedene Formen der Enttraditionalisierung.

Während Erstere die Innenseite einer solchen Transformation des Religiösen erschließt, deren Voraussetzung die Koexistenz der Religionen ist, da in den Formen des „*eigenen Gottes*“ eine „*subjektive Gewaltenteilung*“<sup>88</sup> praktiziert wird, geht es bei Letzterer um die Außenseite der Transformation des Religiösen, d.h., die Kosmopolitisierung ermöglicht sowohl die Denationalisierung als auch die Deterritorialisierung. Der Glaube wird hierdurch optional und an die Autorität des religiösen Selbst gebunden.<sup>89</sup>

Angesichts der zunehmenden Globalisierung und Flexibilität verschiedenster kultureller Lebenswelten, in denen auch sehr unterschiedliche Formen von Religion ihren Platz finden, hat Ulrich Beck in den 1980er Jahren den in der Folge populär und zum Buchtitel gewordenen Begriff von der „*Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*“<sup>90</sup> geprägt. Hierbei handelt es sich um einen Begriff, der die Unausgrenzbarkeit des kulturell Anderen umschreibt. Es ist eine Kennzeichnung für die Dichte der heutigen Welt, in der alle mit allen in der neuen Unmittelbarkeit einer zugewiesenen Nachbarschaft leben.

In diesem Zusammenhang bleibt allerdings daran zu erinnern, dass Religion schon ursprünglich, d.h., auch in ihren jeweiligen Entstehungszeiten in archaischen Epochen, „*unrein*“, also eine „*verflochtene Sache*“, gewesen ist.<sup>91</sup> Paradoxerweise sind den christlichen Kirchen die Grundlagen einer politischen Theologie des „*eigenen Gottes*“ dennoch von außen aufgezwungen worden, wie der damalige Ratsvorsitzende der evangelischen Kirche in

---

Heranwachsender vor. Während sich der junge Mann durch „Hingabe“ an eine – vermeintlich – „richtige Gesinnung“ einer christlich-fundamentalistischen Gruppierung, vom Zwang des risikobehafteten autonomen Handelns zu befreien suchte, entschied die junge Frau reflektiert & rational über den Abbruch ihres Freiwilligen Sozialen Jahres (FSJ). Vgl. Schöll, Religion in der Adoleszenz, S.118f.

<sup>87</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.109.

<sup>88</sup> Ebd., S.111.

<sup>89</sup> Vgl. Ebd., S.111. Vgl. auch Ebd., S.48: „Europäisierung des Islams“.

<sup>90</sup> „*Risikogesellschaft*“ als das Schlagwort des Werkes von 1986. In dem Buch entfaltet er ein Strukturbild für die Zukunft der postmodernen Gesellschaften. Kernthese: Die gegenwärtig (1986) lebenden Generationen sind Zeugen eines innerepochalen Bruches der Moderne, durch den eine Transformation von der klassischen Industriegesellschaft hinein in eine andere gesellschaftliche Gestalt, in der das globale Netzwerk faktisch die Rolle einer Gemeinschaft übernehme. Durch die im selben Jahr geschehene Reaktorkatastrophe im sowjetischen Tschernobyl erhielt das Werk ungeahnte Brisanz.

<sup>91</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.111ff.

Deutschland, Alt-Bischof Wolfgang *Huber*<sup>92</sup>, resümierte.<sup>93</sup> Von gänzlich unerwarteter Seite erhielt in dieser Frage die andere große christliche Konfession Schützenhilfe: Jean-Paul *Sartre*<sup>94</sup> formulierte: „*Wir (die Europäer) sind allesamt Katholiken*“. Damit meinte er, dass die Betonung des Individuums den Stempel seiner religiösen – christlichen und deshalb katholischen – Herkunft trägt.<sup>95</sup>

## **10.2 Zur Notwendigkeit einer Verstärkung der Kategorie Biographie und zum Modell einer Kirche in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit**

In diesem Sinne wird immer häufiger ein praktisch-theologischer Ansatz gewählt, der die Verknüpfung von Subjektivität, Religion, Religiosität und Moderne ins Auge fasst.<sup>96</sup> Durch die Verschiebung des Referenzpunktes entsteht eine doppelte Begründungsverpflichtung. In diesem Sinne dient die sozialwissenschaftlich-analytische Dimension als Instrument der normativen. Individualisierte Religion kann hinsichtlich eines gewünschten Sollens überhaupt erst in den Blick genommen werden, wenn sie entsprechend durch eine Neufassung zentraler Beobachtungskategorien sichtbar gemacht wird.

Dies bedeutet, dass die Vertreter jedweder Glaubensgemeinschaft, auch und gerade diejenigen der christlichen Großkirchen, ihre Überzeugungsarbeit für die Annahme bestimmter Vorstellungen zu transzendent orientierter Spiritualität in der Lebenswirklichkeit des für die eigene Anschauung einzunehmenden Individuums anzusetzen haben. Religion und Kirche müssen im Rahmen der vertrauten Lebenswelt sowohl neu gefühlt als auch – häufig erstmals – gedacht werden können. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Biographie des Einzelnen, deren Marksteine und Wegscheidungen, Charakteristika, die auf Grund ihrer Außergewöhnlichkeit als Anknüpfungspunkte für den Dialog über den Glauben erscheinen,

---

<sup>92</sup> Wolfgang *Huber* (geb.1942) ist ein deutscher evangelischer Theologe. Er war Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und von 2003-09 Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland. Die evangelische Kirche in Deutschland, eine „Volkskirche“, wagt – entsprechend ihres Selbstverständnisses – den Spagat zwischen der Bewahrung des anstaltskirchlichen Erbes, der „in vielfältiger Form Elemente einer religiösen Organisation aufnimmt (Gemeindeorientierung) einerseits sowie der gleichzeitigen Prägung der Gemeinden durch den religiösen Individualismus der Mitglieder andererseits“. Vgl. Daiber, Religiosität in der Moderne, S.17.

<sup>93</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.128.

<sup>94</sup> Jean-Paul *Sartre* (1905-1980) war der wohl wichtigste französische Intellektuelle seines Jahrhunderts. Er arbeitete – oft mit seiner Partnerin, der Frauenrechtlerin Simone de Beauvoir (1908-1986) – u.a. als Publizist und v.a. als Philosoph. Politisch verortete er sich als „Unabhängiger auf der äußersten Linken“.

<sup>95</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.129.

<sup>96</sup> Vgl. Könemann, *Zugänge zu Religion und Religiosität*, S.373.

da durch sie, u.U. stärker als im Rahmen alltäglicher Erfahrungen, wahrnehmbar wird, weshalb nicht nur immanente Welterklärungsversuche plausibel erscheinen.

Gleichzeitig – und das ist ein regelrechter Spagat – müssen dennoch auch sich wiederholende Lebenssituationen in die Begründungsstruktur für die Sinnhaftigkeit religiösen Glaubens eingeflochten werden. Die Religion, bzw. ihre Vertreter müssen konzise darlegen, warum eine Bindung an sie sinnvoll ist, während das Subjekt seine Entscheidung ebenfalls, vor sich selbst wie ggf. öffentlich, zu rechtfertigen hat. Hierbei handelt es sich um eine rationalitätsgeprägte „*Verinwendung*“<sup>97</sup> von Religion. Jene wird dabei modernisiert und individualisiert, da sie sich nun an der Überzeugung aufgeklärter Individuen orientiert.<sup>98</sup> Dies ist besonders paradox angesichts des Umstands, dass gerade auf Grund der weiterhin zunehmenden Verinnerlichung des Glaubens Religionen noch stärker aus dem Gegenstandsbereich öffentlicher Diskussionen herausrücken, eine Entwicklung, als deren logische Konsequenz auf den ersten Blick vielmehr das Ende aller Begründungsverpflichtungen gesehen werden kann. Doch die Diskursfähigkeit religiöser Überzeugungen wird das entscheidende Kriterium dafür sein, ob Gläubige, Geistliche wie Laien, ihren Mitmenschen im relativistischen Pluralismus der Postmoderne, in der, aus der Moderne heraus, eine feste Orientierung an immateriellen Werten entstanden ist, z.B. am Wert ständiger Kommunikation und Diskussion als Teil des Erhalts und der Verbesserung der Lebensqualität die eigenen Perspektiven werden nahe bringen können.

Diese Entwicklung führt direkt zu den Thesen von Jose *Casanova*: Im Hinblick auf eine Kompatibilität von Religion und kultureller Moderne ist er – angesichts der empirisch wahrnehmbaren Erfahrung des zunehmenden Bedeutungsverlusts religiöser Institutionen bzw. der Auffassungen ihrer Vertreter, v.a. Geistlicher, die angesichts der häufig doktrinären, an der Verkündigung absoluter Wahrheiten ausgerichteter, Einlassungen, im allgegenwärtigen, wesensimmanent pluralistischen, Relativismus der Postmoderne entweder als weltfremd ignoriert oder wegen scheinbar unüberbrückbarer Schwierigkeiten, Dialog zu initiieren und Kontroversen auszuhalten, schlicht nicht mehr gehört werden – der Auffassung, dass religiöse Botschaften in die realen gesellschaftlichen Debatten des Alltags übersetzt werden müssen, um von den Menschen des 21. Jahrhunderts verstanden und zu überzeugenden Konventionen werden zu können. Die Vertreter religiöser Traditionen hätten daher ihre Diskurs-, Toleranz-

---

<sup>97</sup> Könemann, Zugänge zu Religion und Religiosität, S.373.

<sup>98</sup> „*Biographisierung des Religiösen*“. Schöll, Albrecht: „Einfach das Leben irgendwie nicht verpennen.“ Zur Funktion religiöser Deutungsmuster in der Adoleszenz. In: Gabriel, Karl: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996. S.115.

und Pluralitätsfähigkeit zu erweisen.<sup>99</sup> Eine Beteiligung der Religion am Diskurs einer zivilgesellschaftlich verfassten Öffentlichkeit sei die entscheidende Voraussetzung dafür, dass sie wahrgenommen wird und Einwirkungsmöglichkeiten auf die Willensbildungen in unterschiedlichsten Lebensbereichen haben kann.<sup>100</sup> Die Kirchen müssten auch die von ihnen beanspruchte Deutungskompetenz begründen, um sich hierdurch als intermediäre Organisationen als modernekompatibel zu erweisen.<sup>101</sup>

Diese Erkenntnis erscheint besonders für diejenigen Menschen relevant, die vernehmbare, einflussreiche Stimmen der katholischen wie protestantischen Geistlichkeit in Deutschland wie anderswo für auch und gerade in der individualistischen Postmoderne des 21. Jahrhunderts als unerlässlich erachten, um den Menschen Werteorientierungen und das Gefühl geborgener Sicherheit zu vermitteln. In diesem Sinne verschmelzen die empirischen Feststellungen mit normativen Gestaltungswünschen geradezu synoptisch und könnten ein beinahe symbiotisches Verhältnis pflegen.

## **11. Jenseits der Normalreligion: Das Melangeregime der Neuen Religiösen Bewegungen**

Das frühe 21. Jahrhundert ist – religionssoziologisch betrachtet – von der Paradoxie des gleichzeitigen Aufstiegs und Falles der Religionen gekennzeichnet. Trotz leerer Kathedralen stehen religiöse Themen – ebenso wie aus bestimmten Interpretationen und Ausübungen von Religion resultierende Konflikte – dennoch bei Diskussionen innerhalb vieler Lebensbereiche hoch im Kurs. Gerade deshalb bleibt das vormalige Verhalten der Kirchen höchst problematisch, nahmen sie jene Bewegungen doch lange Zeit nur als tendenziell unmoralische oder gar asoziale „Sekten“ wahr. Unterstützung erhielten sie dabei von namhaften Theologen und Soziologen.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> Vgl. Höhn, Postsäkular, S.21. Habermas formuliert, dass in den etablierten Kirchen ein weiterer „Reflexionsschub“ hin zu mehr Toleranz und Pluralismus nötig sei. Vgl. Ebd.

<sup>100</sup> Koenemann, Judith: „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich.“ Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. Opladen 2002. S.389. Wie Kohli (geb.1942, schweizerischer Soziologe, seit 2004 am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz) bereits 1986 anmerkte, hat der Modernisierungsprozess die Voraussetzungen des Übergangs „von einem Muster der relativen Zufälligkeit der Lebensereignisse zu einem des vorhersehbaren Lebenslaufs“ geschaffen, weshalb die moderne „Normalbiographie“ eine relativ verlässliche Zukunftsprognose zulässt, wodurch der Lebenslauf zur „dominanten Institution“ geworden sei. Vgl. Schöll, Religion in der Adoleszenz, S.114f.

<sup>101</sup> Vgl. Koenemann, Zugänge zu Religion und Religiosität, S.390. Zumal gerade die jüngeren Generationen zunehmend Selbstwirksamkeitserfahrungen, soziale Einbindung und Selbstverpflichtungen als mögliche Sinn-Ressourcen statt transzendente Vorstellungen erfährt. Vgl. Feige, Lebensorientierungen Jugendlicher, S.172.

<sup>102</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.161ff.

Der „eigene“ Gott der individualisierten Religiosität, den insbesondere Ulrich Beck als solchen benennt, kennt dagegen weder Ungläubigkeit noch absolute Wahrheiten, keine Hierarchien und keine Ketzer. In dessen Polytheismus haben viele Götter Platz.<sup>103</sup> Deshalb seien die multiplen Ausprägungen der so genannten Neuen Religiösen Bewegungen, mit ihren mehrdimensionalen, individualistischen Charakteren, „eine religiöse Reformation im Weltmaßstab“, da sich „die Vertikale der Nichtanerkennung der Religion der Anderen (...) in eine Horizontale der Anerkennung“<sup>104</sup> verwandelt. Hierdurch wird die Pluralität der Moderne repräsentativ widergespiegelt. Noch einmal sei, wie obig umrissen, jedoch darauf verwiesen, dass der Zuwachs individueller, nicht-kirchlicher, Religiosität den dramatischen Rückgang institutionalisierter Religionsausübung in Deutschland nicht ausgleicht.<sup>105</sup>

Aus diesem Grunde gilt es, bei der Beschäftigung mit Fragen religiösen Verhaltens der Menschen des frühen 21. Jahrhunderts zu beachten, dass es nicht lediglich um die Verschiebung des Blickwinkels gehen kann, damit aus den Organisationen in die Nischen der Individuen abgewanderte Religiosität zu entdecken ist. Es bleibt – auch und gerade mit Hilfe wissenschaftlicher Studien – ein sehr schwieriges Unterfangen, die Zahl derer zu ermitteln, die ein nicht-spirituelleres Leben führen. In diesem Zusammenhang können kaum Resultate entstehen, die dem in den exakten (Natur-)Wissenschaften üblichen Anspruch präziser, nicht widerlegbarer Aussagen genügen. Dies gilt besonders für den Fall, dass nicht nur Statements von Menschen ausgewertet werden, die unterschiedlichsten sozialen Milieus bzw. gesellschaftlichen Gruppen angehören und auf von Religionssoziologen formulierten Fragen antworten, sondern ebenso Beobachtungen habitueller Praktiken, Lebensgewohnheiten, Begründungen für Wertedispositionen etc. Eingang finden sollen. Hierbei handelt es sich um Kategorien, im Rahmen derer nur schwerlich endgültige, schon gar nicht exakt messbare, Ergebnisse erzielt werden können. Dennoch bleibt im Wesentlichen zu konstatieren, dass es sich beim Verzicht auf spirituelle Elemente in der persönlichen Lebensführung um eine sich quantitativ enorm ausbreitende Lebensform handelt, in der Menschen in gänzlichem Verzicht auf Religion leben wollen. Neben den zahlreichen Personen, die sich nicht explizit zu religiösen Themen positionieren wollen oder sich u.U. noch nie spezifischer damit befasst haben, leben in den gegenwärtigen westlichen Gesellschaften auch viele Menschen, die sehr

---

<sup>103</sup> Vgl. Ebd., S.164.

<sup>104</sup> Beck, der eigene Gott, S.164. In diesem Zusammenhang muss die in den Individualisierungsprozess eingepasste Selbstverwirklichung als verbindlich anerkannt werden. Dies gilt sowohl für die Ebene geltender institutionalisierter Normen als auch für diejenige der konkreten Praxis der wechselseitigen Anerkennung. Vgl. Oevermann, Religiosität und Säkularisierung, S.383.

<sup>105</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.59.

wohl einen Lebenssinn suchen, die Religion jedoch nicht als dessen Stifterin betrachten. Kann jene Antriebskraft für das eigene Dasein nicht auch materiell oder postmateriell gefunden werden – bspw. im Konsumismus oder einer – gottlosen – ökologischen Ethik?

## **12. Individualisierung der Religion - Postmoderne Religiosität?**

Das Infragestellen des einseitigen säkularistischen Missverständnisses der Moderne erfolgt ohne Rückgriff auf eine fundamentalistische Religiosität. Gleichwohl kommt es zum Bruch mit der hierarchischen, lexikalischen Ordnung, in der wissenschaftliches Wissen religiösem Glauben vorgeordnet ist. Faktisch bleibt die Wahl zwischen „Wahrheiten“ intellektuell unbegründbar. Vielmehr ist eine – wiederum individuelle – Antwort auf die Frage „Was tut mir gut?“, sowie die daraus resultierenden Konsequenzen entscheidend.<sup>106</sup> Allerdings kommt es durch die hierdurch forcierte Fluidität<sup>107</sup> der religiösen Überzeugungen zur Untergrabung aller Gewissheiten, auf die ebenjene Individuen zur Ausbildung personaler Identität als Gläubige jedoch angewiesen sind. Trotz dieser Problematik bleibt zu konstatieren, dass den Individuen die Authentizität ihrer persönlichen Suche offenbar wichtiger zu sein scheint, als die Übereinstimmung mit den „Gewissheiten“ der orthodoxen Dogmatik.<sup>108</sup>

Sprengt die individualisierte Religion nun die Moderne und bereitet sie – reziprok – der Postmoderne den Weg – d.h., gehen Individualisierung und Postmoderne geradezu Hand in Hand? Kann der Faktor Religion wieder erstarken und, beispielweise in einer modifizierten Variante, doch mit einem Fortgang der mehrdimensionalen Modernisierungsprozesse kompatibel bleiben?

Diese, in der religionssoziologischen Forschung seit mehreren Jahrzehnten kontrovers diskutierten Fragen, gehören zur Essenz der in ihr vorhandenen divergierenden Auffassungen zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft in Zeiten sich stark, rasant und wohl irreversibel verändernder Mentalitäten. Wesensimmanent kann es deshalb nicht die eine, „richtige“ Antwort auf eine derart komplexe und v.a. mit Vorstellungen über das „Sollen“ aufgeladene Fragestellung geben. Letztlich befinden sich alle denkbaren Lösungsansätze im – zwar argumentativ begründbaren, diskutablen, jedoch nicht objektiv entscheidbaren – Bereich des Normativen.

---

<sup>106</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.172f.

<sup>107</sup> Fluidität: Beweglichkeit – im Gegensatz zur Zähigkeit.

<sup>108</sup> Vgl. Beck, der eigene Gott, S.173.

In diesem Zusammenhang bleibt auch die Frage, welchem Zeitalter die Gegenwart zuzuordnen ist, welche Rolle die Moderne in ihr spielt bzw. ob, wann und wie jene sich überlebt hat, zutiefst umstritten.

Jürgen *Habermas* bspw., ein wesentlicher Analytiker der gesellschafts- wie geistesgeschichtlichen Epoche der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, insbesondere der Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland, obschon er sicherlich nicht das Interpretationsmonopol hierfür besitzt, verteidigt die Moderne, wenngleich er ebenso gegen ihre, obig beschriebene, einseitige instrumentalistische, technologische Lesart wettet. Für ihn hat sie sich durch ihre selbstkritischen Potentiale lediglich einer Häutung unterzogen, weshalb er Auffassungen, es habe sich in den vergangenen Jahrzehnten eine Zeitenwende vollzogen, distanziert gegenübersteht. Für ihn steht die Umschreibung „postsäkular“ nicht als Synonym für „postmodern“.

Norbert *Bolz* hingegen formulierte: „*Was wir Moderne nennen (...) hat uns mit idealistischen Zumutungen überlastet und mit humanistischen Idealen geködert. Deshalb haben wir heute eine ambivalente Einstellung zur Moderne: sie ist Utopie und Alptraum zugleich. Deshalb fällt es uns so schwer, souverän in eine neue Zeit einzutreten. Wir haben ein Entwöhnungstrauma der beendeten Moderne.*“<sup>109</sup>

### **13. Kosmopolitische Religiosität und die Warenform Gottes**

In diesem spezifischeren Sinne, impliziert das Adjektiv „kosmopolitisch“<sup>110</sup> einen religiösen Perspektivwechsel, das praktizierte Sowohl-als-auch. Die kosmopolitische Religiosität negiert den postmodernen absoluten Relativismus ebenso wie die Privatisierung der Religion.

Eine mögliche Vision, um zu mehr gegenseitigem Verständnis und einer tragfähigen Zukunftsperspektive für die großen Glaubensgemeinschaften zu gelangen, impliziert zweifelsohne die Anerkennung von Verwobenheiten, Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Weltreligionen durch sämtliche (Un-)Gläubige. Sich verstehen zu lernen, bereichert die

---

<sup>109</sup> Bolz, Norbert: Theorie der Müdigkeit – Theoriemüdigkeit. Vortrag vom 09.06.1997.

[www.heise.de/bin/tp/issue/r4/dl-artikel2.cgi?artikelnr=6135&mode=text&zeilenlaenge=72](http://www.heise.de/bin/tp/issue/r4/dl-artikel2.cgi?artikelnr=6135&mode=text&zeilenlaenge=72). Stand: 30.10.2010.

<sup>110</sup> Im Sinne *Becks*: Jahrtausende zuvor gebrauchten ihn, mit anderen Deutungen, u.a. bereits die *Stoiker*, d.h., die Vertreter der Stoa, eines der wirkungsmächtigsten philosophischen Lehrgebäude der abendländischen Geschichte. Ihnen ging es um eine ganzheitliche Betrachtungsweise bei der Welterfassung, die Betonung eines universellen Prinzips in allen Naturerscheinungen.

Spiritualität gleichfalls innerhalb der Religionen. Auch deren öffentliche Rolle könnte hierdurch neu ausgeübt und gestaltet werden.<sup>111</sup>

Das Marktmodell mit Gott als „Ware“ ist die radikalisierteste Form dieses „*eigenen Gottes*“<sup>112</sup>. Eine derartige Nachfrageorientierung könnte, so *Beck*, zur Grundlage für die Religionsausübung zahlloser Menschen im 21. Jahrhundert werden, da Gott in dieser Gestalt weder Einzigartigkeit noch Absolutheit beansprucht und sich in diesem Sinne dem relativistischen, pluralistischen „Markt der Möglichkeiten“ anpassen würde.<sup>113</sup>

Allerdings sind einer solchen Orientierung allerhand Gefahren inhärent, z.B. die der Beliebigkeit, der beinahe lästernden Entweihung des Religiösen sowie der Subordination unter die Gesetze der Ökonomie. Angesichts dessen gilt es, das Bewusstsein nicht nur für die Gelegenheiten, sondern auch für die Abgründe der Suche nach individuell geeigneten, zeitgemäßen Formen der Spiritualität zu schärfen. In der folgenden Beurteilung wird auch darauf eingegangen werden.

---

<sup>111</sup> Vgl. *Beck*, *der eigene Gott*, S.174f.

<sup>112</sup> *Beck*, *der eigene Gott*, S.174. Mit diesem Begriff soll der individuelle Charakter postmodernen Gottesglaubens betont werden. Das aufgeklärte Individuum „bastelt“ sich seinen Gott mit Hilfe von Anleihen aus unterschiedlichen Religionen und spirituellen Gemeinschaften selbst zs. – unabhängig von Glaubensüberlieferungen und Milieus. Ulrich *Beck* meint, dass leere Kirchen & neue Religiosität daher kein Widerspruch sind.

Vgl. <http://www.tagesspiegel.de/zeitung/jeder-kann-seinen-eigenen-gott-erschaffen/1282354.html>.

Stand: 27.09.10.

<sup>113</sup> Vgl. *Beck*, *der eigene Gott*, S.192.

### **III. Fazit**

Die gegenwärtige religiöse Situation in Deutschland zeigt meines Erachtens ein für die postmodernen Gesellschaften der westlichen Welt besonders typisches Bild:

Die Pluralisierung von Lebensorientierungen sowie möglicher religiöser Optionen schreitet voran, während sozial wie spirituell homogen verfasste, traditionale Milieus hingegen als nahezu aufgelöst zu betrachten sind. Die Kirchenmitgliedschaft wird deshalb ebenso zunehmend disponibel. Nichteuropäische Weltreligionen, v.a. der Islam, haben, wie obig umrissen, in Deutschland Fuß gefasst: Ihre Gleichstellung mit den christlichen Kirchen ist verfassungsrechtlich vorbereitet und grundsätzlich möglich. Religiöse Vielfalt bestimmt auch das Bild in den Kirchen selbst:<sup>114</sup> Liberale Orientierungsmuster treffen auf konservative Prägungen mit je unterschiedlichen Ausformungen. Außerhalb der Kirchen und im Kreis ihrer distanzierten Mitglieder besteht, diesen Schluss legen alle wesentlichen Studien der vergangenen Jahre nahe, ein relatives Desinteresse an theologisch-religiösen Konfrontationen. Immer mehr Menschen betrachten Religion strikt als Privatsache, weshalb eine Verständigung über Sinndeutungsansätze oft gar nicht mehr gesucht wird. Allerdings besteht trotz der unterschiedlichen Symbolsysteme ein breiter gesellschaftlicher Wertekonsens, weshalb die Integration durch eine Übereinstimmung in Grundwerten, wie der Toleranz, gegenseitigem Respekt und der Bejahung des Pluralismus erfolgt. In diesem Sinne ist die zu beobachtende Vielfalt meiner Wahrnehmung nach sogar eher begrenzt, da die – häufig unbewusste – Orientierung an vorgegebenen Religionsgestalten in breiten Bevölkerungsschichten noch immer relativ fest verankert ist.<sup>115</sup>

Das Bewusstsein der deutschen Mehrheitsgesellschaft ist nach meinem Dafürhalten im nun ablaufenden Jahrzehnt hinsichtlich wichtiger Schritte dahingehend erweitert worden, dass es sich zu einem multireligiösen verändert hat, wodurch die Grundlage der spirituellen Vielstimmigkeit zunehmend verbreitert wird. Hintergrund dessen ist die Entwicklung eines Gemeinwesens, dem, v.a. auf Grund der Zuwanderung von Menschen muslimischen Glaubens, unterschiedliche kulturelle, bspw. türkische oder arabische, Hintergründe, inhärent sind.<sup>116</sup> Religiosität breitet sich zudem proportional zu der Verunsicherung aus, die radikalisierte Reformprozesse in allen Lebensbereichen bei Menschen verschiedenster sozialer Provenienz hervorrufen, geradezu als Produkt avancierter, sich selbst in Frage

---

<sup>114</sup> Vgl. Daiber, Religiosität in der Moderne, S.172.

<sup>115</sup> Vgl. Ebd., S.173.

<sup>116</sup> Vgl. Ebd.

stellender, Modernisierungen. Deren Konsequenz ist eine Radikalisierung der freien Religionswahl sowie die Öffnung für – auch diesbezügliche – individuelle Entscheidungen. In diesem Sinne konstatiere ich eine Renaissance neuartiger, subjektiver Glaubensanarchien. Die Einheit von Religion und religiös sowie von Religion und Glauben ist zerbrochen, sie sind sogar in Widerstreit getreten. Der einzelne Mensch schafft sich, in immer größerer Unabhängigkeit, diejenigen Glaubenserzählungen, den „eigenen“ Gott, der zu seinem „eigenen“ Leben und dem „eigenen“ Erfahrungshorizont passt.<sup>117</sup> Dieser analytischen Erkenntnis von Ulrich Beck schließe ich mich im Wesentlichen an.

Jene faktisch institutionalisierte Individualisierung erzeugt wiederum eine entsprechende Dynamik: „*Gesellschaftliche Evolution wirkt sich innerhalb der religiösen Systeme durch Differenzierung aus, dies bedeutet Pluralisierung, aber auch Komplexitätserhöhung.*“<sup>118</sup>

Der gesamtgesellschaftliche Prozess der Differenzierung wirkt daher zugleich begrenzend, indem Religion fragmentiert wird. Wie obig beschrieben, entsteht ein wachsendes Reflexionsbedürfnis. Beschlussnotwendigkeiten, z.B. hinsichtlich der eigenen religiösen Orientierung, sind unumgänglich, zumal Religion nun, wie beschrieben, als „*Sache individueller Entscheidung*“<sup>119</sup> gilt, die keine einheitliche Verfassung mehr besitzt. Vielmehr ist ein Nebeneinander unterschiedlicher Sozialgestalten von Religion festzustellen. Lebensweltliche Verankerungen des Religiösen, wie so viele Deutsche bzw. Europäer sie seit frühester Jugend in unterschiedlichen Ausprägungen erlebt haben, stehen in ihren vielfältigen Erscheinungsformen den – institutionellen – Organisationstypen oft entgegen, ein Umstand, der ebenso häufig in der Alltagswelt spürbar wird.<sup>120</sup>

Der eigentliche Sieg der Moderne besteht meines Erachtens in jener radikalisierten Religionsfreiheit, in der und weshalb die Individuen ihre Kompetenzen als spirituelle „Heimwerker“ ausbilden. Beck formuliert dazu, dass die Individualisierung des Glaubens als Realität zu akzeptieren und nicht einer Zeit hinterherzutrauern sei, in der „*intakte, d.h. klar voneinander abgegrenzte, religiöse Milieus monotheistische Großidentitäten ermöglichten.*“<sup>121</sup> Ich bin mir sicher, dass gerade die Menschen der jüngeren Generationen in Deutschland die Akzeptanz dieses Umstands nie problematisiert haben.

---

<sup>117</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.114f.

<sup>118</sup> Vgl. Daiber, *Religiosität in der Moderne*, S.13.

<sup>119</sup> Ebd., S.14. In diesem Sinne prognostiziert *Oevermann* die Fokussierung einer verdiesseitigten tatsächlichen und tatkräftigen Bewährung in den grundlegenden Dimensionen einer autonomen Lebenspraxis. Vgl. *Oevermann, Religiosität und Säkularisierung*, S.385.

<sup>120</sup> Vgl. Daiber, *Religiosität in der Moderne*, S.14.

<sup>121</sup> Beck, *der eigene Gott*, S.115. Das typische Zeitverständnis der europäischen Moderne besteht darin, die Gegenwart immer als Transitus von Vergangem zu Zukünftigem wahrzunehmen. Vgl. Daiber, *Religion in der Moderne*, S.10.

Für die kommenden Jahrzehnte bleibt jedoch eine durchaus als Gefahr für die tradierten Glaubensinhalte und den theologisch-spirituellen Gehalt transzendenter, sinnstiftender Überzeugungen und ihrer Bekundungen zu beurteilende Tendenz zu prognostisch zu diagnostizieren, dass sich die Religionen durch die pragmatische Entdogmatisierung der Banalisierung und Trivialisierung ihrer Selbst bzw. ihrer kognitiv oder emotional erschließbarer Inhalte immer hemmungsloser öffnen. Dabei ist die Individualisierung der Religion durchaus mit der Fragmentierung zuvor fest gefügter sozialer Klassen vergleichbar. Der Zusammenhang dieser Dimensionen macht eine gesamtgesellschaftliche Konzentration auf den Einzelnen aus. Angesichts der weit fortgeschrittenen Enttraditionalisierung sind nun – auch auf religiöser Ebene – individuelle Entscheidungen gefragter denn je. Analog hat sich ein Horizont der Optionen im Modus der Selbstzurechnung geöffnet.<sup>122</sup> Eine wichtige Konsequenz für alle sozialen Handlungs- und Lebensbereiche besteht darin, dass institutionalisierte Leitbilder und soziale Wirklichkeiten zerfallen. Die priesterliche Religion steht dem individualisierten Glauben gegenüber. Daraus resultieren sowohl eine institutionalisierte Doppelmoral als auch vermehrte Doppelreligiosität und Doppelwirklichkeiten. Die einrichtungsbasierten Religionen bzw. die sozial praktizierten Glaubensbewegungen brechen gemäß meiner Beobachtungen stetig weiter auseinander, bleiben jedoch im „Modernisierungsstreit“ um den „wahren“ Glaubensweg als sich gegenseitig symbiotisch befruchtende Korrektive aufeinander angewiesen.<sup>123</sup> Infolgedessen nimmt das Paradox der – obig umrissenen – Wiederkehr des Religiösen im europäischen Kontext an Fahrt auf. Den leeren Kirchen steht die an transzendenten Vorstellungen orientierte Wiederverzauberung des Denkens und Handelns der Menschen gegenüber.

Die Schwächung der Religionsorganisationen katalysiert die Stärkung der – dargestellten – fluiden, postkirchlichen Religiosität. Beide Phänomene bilden zwei Seiten derselben Entwicklung, denn die individualisierten Gläubigen laufen – im wahrsten Sinne des Wortes – den tradierten Kirchenvätern und ihren Dogmen davon. Daraus sollte man jedoch keineswegs auf eine Abstumpfung oder Gleichgültigkeit nachkommender Generationen schließen.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.115f.

<sup>123</sup> Vgl. Ebd., S.116. Problematisch ist allerdings diese Einlassung Daibers: „*Offensichtlich reicht die höchst generalisierte lebensweltliche Verankerung des Christlichen in der deutschen Gesellschaft aus, die Rolle der großen Kirchen als Organisationen des öffentlichen Lebens (...) mitzutragen.*“ Daiber, *Religion in der Moderne*, S.184. Angesichts der immer intensiveren inneren und äußeren Erosionsprozesse in und um beide Volkskirchen ist fraglich, wie lange diese jene herausgehobene gesellschaftliche Rolle noch werden einnehmen können.

<sup>124</sup> Die belegte Sensibilität der Jugendlichen gegenüber den eigenen Ängsten geht notwendig einher mit einem Bewusstsein für transzendente Daseinsvoraussetzungen, „*die über die durch 'religiöse/kulturelle Programmatiken' bereitgestellten Symbole „heilsam“ schematisiert werden können und somit nicht als diffus wirkende Ängste verdrängt werden müssen.*“ Feige, *Lebensorientierungen Jugendlicher*, S.193. Vgl. auch Beck, *der eigene Gott*, S.117.

In meiner Wahrnehmung wird die Individualisierung der Religion häufig mit ihrer Privatisierung gleichgesetzt, d.h., mit der Verbannung der Religion aus dem öffentlichen Raum und damit zugleich in eine vermeintlich irrelevante Sphäre beliebiger Lebensgewohnheiten tertiärer Natur. Diese Korrelation aufrecht zu erhalten wäre allerdings ein schwerer Fehler. Denn die Individualisierung kann Religion auch deprivatisieren. Beispielhaft sei in diesem Zusammenhang der von amnesty international vertretene Menschenrechtsindividualismus genannt. Die Personifizierung des Religiösen und die Kosmopolitisierung brechen vielmehr mit der biographischen Zugewiesenheit bestimmter spiritueller Praxen sowie mit der Orthodoxie der territorialen Exklusivität religiöser Autoritäten.<sup>125</sup>

Auf Grund der Individualisierung des Glaubens steht meines Erachtens seine grundsätzliche Legitimation zur Debatte. Die entsprechenden Schlussfolgerungen zahlreicher Studien zu dieser Thematik unterstütze ich vollends: Es sind die Aufrichtigkeit und das persönliche Engagement des gläubigen Individuums, die dem Glauben Autorität verleihen, nicht das krampfhaft, oft versteinerte und versteinemde, geradezu kopflose, Bemühen, v.a. von Kirchenvertretern, um Konformität mit vorgegebenen Wahrheiten.<sup>126</sup> Die vielfältigen Differenzen innerhalb moderner Gesellschaften machen es notwendig, die Verschiedenheit individueller Religiosität und institutionalisierter bzw. organisierter Religiosität zu beachten. Am einzelnen Menschen orientierte Religiosität ist – im Sinne von Ernst Troeltsch<sup>127</sup> – *„einerseits an Vorgaben der kulturellen Lebenswelt und ihrer Sozialitätsformen gebunden, andererseits an Sozialhorizonte, die der je eigenen individuellen Religiosität Plausibilität verschaffen und (...) (sie) abstützen.“*<sup>128</sup>

Den Glauben zu individualisieren bedeutet nicht, ihn zu standardisieren. Dies ist hingegen eine bedenkliche Folge der Mechanismen religiöser Symbolökonomie. Hochindividualisierte Glaubenskulturen funktionieren daher – paradoxerweise – geradezu gleichgeschaltet, weshalb

---

<sup>125</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.118. Suche nach ideologischer Einheit verschiedener Selbst- und Weltverständnisse muss in der Postmoderne vergebens bleiben. Insbesondere religiöse Institutionen zeigen den Unterschied zwischen modernen Gesellschaften und traditionellen Gesellschaften besonders deutlich. Vgl. Daiber, *Religiosität in der Moderne*, S.9f. Der Umstand der funktionalen Differenzierung fundiert die Entstehung der „Organisation“, die nach Luhmann das für die Moderne typische neue Sozialsystem ist. Friedrich H. Tenbruck (1919-94, dt. Kultursoziologie und scharfer Kritiker des Neo-Marxismus sowie des Strukturfunktionalismus) nennt in diesem Zusammenhang das Vereinswesen, d.h., die freiwilligen sozialen Vereinigungen, als Kern der sozialen Modernisierung. Vgl. Daiber, *Religiosität in der Moderne*, S.11.

<sup>126</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.118f. Bsp.: Im gerade von Jugendlichen hoch geschätzten sozialen Nahbereich geht es um Sinnressourcen, die durch klare Normen abgesichert werden. Es geht um Anerkennungsmomente, die man in den großen Systemen nicht haben kann. Vgl. Feige, *Lebensorientierungen Jugendlicher*, S.197.

<sup>127</sup> Ernst Troeltsch (1865-1923) war ein deutscher Theologe, Kulturphilosoph und liberaler Politiker. Er war Lehrstuhlinhaber für Philosophie in Berlin und engagierte sich für die Deutsche Demokratische Partei.

<sup>128</sup> Daiber, *Religiosität in der Moderne*, S.18.

einem so genannten Minimalcredo erhebliche Bedeutungszuwächse widerfahren. In den Suchbewegungen des Glaubens verbindet sich die „Eindampfung der Lehre“ mit der Ausbreitung emotionaler Formen der Religiosität.<sup>129</sup> Der „eigene“ Gott stellt einen Gipfelpunkt in einem langen Prozess der Individualisierung dar. Dieser ist, wie sowohl an der evolutionären, an Interpretationen der Offenbarung orientierten, Fortentwicklung katholischer Theologie als auch am Verhältnis gläubiger, katholischer Europäer zum Vatikan ersichtlich, in der christlichen Tradition selbst angelegt. Im Verlauf jenes Prozesses hat sich die Autonomie des Individuums gegen die Kollektivdefinition der Religiosität und des Sozialen Schritt für Schritt durchgesetzt.

Dies erinnert an den Philosophen Johann Gottlieb *Fichte*<sup>130</sup>, der das sich selbst setzende Ich als Quelle aller transzendenten wie immanenten Einsichten und Gewissheiten begriffen hat.<sup>131</sup> Obschon Religionsausübung neben innerer Überzeugung auch viel Gemeinsinn bedarf und die Bereitschaft des Einzelnen voraussetzt, sich einzubringen, um die Weltanschauung der eigenen Glaubensgemeinschaft über das jeweils vertraute soziale Umfeld hinaus zur Geltung zu bringen, in dem er für deren Auffassungen bei Andersdenkenden wirbt, schließe ich angesichts der beschriebenen gesellschaftlichen Großwetterlage aus, dass es einen Weg hinter jene, als „Megatrend“ zu konstatierende, Individualisierung geben kann.

Welche Rolle könnten – und sollten – Religionen, Religiosität und religiöse Menschen im Verlaufe des 21. Jahrhunderts im säkularisierten und zugleich individualisierten westlichen Europa, zumal in Deutschland, dem Land des protestantischen Schismas wie des partiellen Einflusses kommunistischer Herrschaft erhalten?

Zugang zu einer – von vielen denkbaren – Antwort(en) auf die Frage bietet, sofern sich der jeweils Urteilende denn, rein normativ betrachtet, überhaupt eine vitale Rolle dessen, auch von Kirchlichkeit, wünscht – meines Erachtens der Blick auf die verschiedenen durchlebten Entwicklungsphasen der großen Konfessionen in den vergangenen Jahrhunderte. In diesem Zusammenhang kann bei der Verwerfung der Privatisierung der Religion bzw. der Bejahung ihrer öffentlichen Rolle angesetzt werden. Davon ausgehend birgt die Religion das Potenzial

---

<sup>129</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.119f. „*Es liegt in der Souveränitätsentscheidung jedes Einzelnen, wie man sein Leben gestaltet. Hierauf beruht die Selbstevidenz (der Sinn) des Lebens.*“ Feige, *Lebensorientierungen Jugendlicher*, S.92.

<sup>130</sup> Johann Gottlieb *Fichte* (1762-1814) war ein deutscher Erzieher sowie Philosoph und einer der wichtigsten Vertreter des Deutschen Idealismus.

<sup>131</sup> Vgl. Beck, *der eigene Gott*, S.120f. In diesem Zusammenhang sei auf *Oevermann* verwiesen: Bewährung und Krise gehören strukturell zusammen. Überzeugungen, gerade religiöse, stellen die subjektive Basis der Krisenbewältigung dar. Dies entspricht tief verankerten Verhaltensweisen, die in der Lebenspraxis unverzichtbar sind. Vgl. *Oevermann, Religiosität und Säkularisierung*, S.350f.

in sich, vom Objekt passiver Entzauberung im 20. Jahrhundert zum „Täter“ einer antimodernen bzw. modernitätskritischen Modernisierung im 21. Jahrhundert werden.<sup>132</sup>

In diesem Sinne sei abschließend Hubert *Knoblauch*<sup>133</sup> ein zustimmungsfähiges Wort überlassen: „Die Tatsache, daß die neuen Formen der Religion sich scheinbar als durchsetzungsfähig erweisen und daß das Problem 'proteischer Identitäten' - heute im Zeichen der 'Postmoderne' - an Aktualität nichts verloren hat, begründet die Annahme, daß wir es heute nicht mit einer Epochenwende zu tun haben, sondern den Ausbau dessen beobachten können, was sich bereits in den 60er Jahren abzeichnete: die unsichtbare Religion.“<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Vgl. Beck, *Der eigene Gott*, S.121. In der neueren deutschen Diskussion wird Religion dabei nicht nur als Variable, sondern als Gestalt gebender Faktor betrachtet. Dass die Rationalität das spezifische Kennzeichen von Modernität ist, zu dem sich auch jede Glaubensgemeinschaft argumentativ verhalten muss, begründeten u.a. bereits Max *Weber* und Jürgen Habermas. Vgl. Daiber, *Religiosität in der Moderne*, S.10. Max *Weber* formulierte hinsichtlich des Säkularisierungsprozesses ausdrücklich, dass es sich um eine „Entzauberung“, nicht um eine „Entheiligung“ der Welt handele, das zu denken ein Kategorienfehler gewesen wäre. Vgl. Oevermann, *Religiosität und Säkularisierung*, S.368.

<sup>133</sup> Hubert *Knoblauch* (geb. 1959) ist Soziologie-Professor für Theorien moderner Gesellschaften, TU Berlin.

<sup>134</sup> Luckmann, *unsichtbare Religion*, S.33.

*Dieser Artikel ist die ausgearbeitete Fassung eines Vortrages, den Johannes Meiners am 19. Juni 2010 auf dem Symposium „Europa – ein christlicher Kontinent?“ des Eric-Voegelin-Zentrums an der Ludwig-Maximilians-Universität gehalten hat.*

### Johannes Meiners

- geboren 1986
- Studium der Politikwissenschaft, der Neueren/Neuesten Geschichte und der Rechtswissenschaften an der LMU München seit 2007
- 2010-2011 Studium der Politikwissenschaft in Kopenhagen
- Interessensgebiete: u.a. das Verhältnis zwischen Politik und Religion sowie politisches Denken der Moderne

### **Literaturverzeichnis**

Beck, Ulrich: Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt 2008.

Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religionen in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt 1980.

Böhr, Christoph: Der politische Anspruch des christlichen Menschenbildes in der säkularisierten Gesellschaft. In: Vogel, Bernhard (Hrsg.): Religion und Politik. Ergebnisse und Analysen einer Umfrage. Freiburg 2003.

Daiber, Karl-Fritz: Religion unter den Bedingungen der Moderne: Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg 1995.

Gabriel, Karl: Einleitung. In: Gabriel, Karl: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996.

Feige, Andreas/Gennerich, Carsten: Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und –schülern in Deutschland. Münster 2008.

Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch - Religion im Wandel. Paderborn 2007.

Könemann, Judith: „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub´ ich.“ Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. Opladen 2002.

- Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt 1991. S.62-76.
- Müller, Olaf: Glaube versus Atheismus? Individuelle religiöse Orientierungen in Mittel- und Osteuropa. In: Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen 2003.
- Nassehi, Armin: Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne. In: Gabriel, Karl: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996.
- Oevermann, Ulrich: Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins. In: Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen 2003.
- Pickel, Gert: Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität: Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen? In: Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen 2003.
- Pollack, Detlef: Der Wandel der religiös-kirchlichen Lage in Ostdeutschland nach 1989. Ein Überblick. In: Pollack, Detlef/ Pickel, Gert (Hrsg.): Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999. Opladen 2000.
- Schöll, Albrecht: "Einfach das Leben irgendwie nicht verpennen." Zur Funktion religiöser Deutungsmuster in der Adoleszenz. In: Gabriel, Karl: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996.
- Vellenga, Sipco: Wie „Gott“ in den Niederlanden verblasst: Ein kultureller Trend in einem säkularen Staat. In: Gärtner, Christel/Pollack, Detlef/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen 2003.
- Zimmermann, Petra: "... und trotzdem ist es irgendwo ne Verbundenheit". Annäherung an die Religiosität einer "treuen Kirchenfernen". In: Gabriel, Karl: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996.

## Weitere Literaturhinweise

Kelek, Necla: Islam im Alltag: Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft. Berlin 2002.

Müller, Christine: Zur Bedeutung von Religion für jüdische Jugendliche in Deutschland. Münster 2007.

Theis, Stefanie: Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart 2006.

Wetzels, Peter, Brettfeld, Karin: Auge um Auge, Zahn um Zahn? Migration, Religion und Gewalt junger Menschen. Eine empirisch-kriminologische Analyse der Bedeutung persönlicher Religiosität für Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln muslimischer junger Migranten im Vergleich zu jugendlichen anderer religiöser Bekenntnisse. Münster 2003.

## Internetquellen

[www.ekir.de/ekir/dokumente/Tab01.pdf](http://www.ekir.de/ekir/dokumente/Tab01.pdf). Stand: 02.10.2010.

[fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit\\_Bevoelkerung\\_\\_1950-2008.pdf](http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung__1950-2008.pdf).  
Stand: 02.10.2010.

[www.heise.de/bin/tp/issue/r4/dl-artikel2.cgi?artikelNr=6135&mode=text&zeilenlaenge=72](http://www.heise.de/bin/tp/issue/r4/dl-artikel2.cgi?artikelNr=6135&mode=text&zeilenlaenge=72).  
Theorie der Müdigkeit – Theoriemüdigkeit. Vortrag von Norbert Bolz (09.06.1997).  
Stand: 30.10.2010.

[212.79.163.58/imperia/md/content/kirchlichestatistik/eintritte-wiederaufnahmen-austritte\\_1950-2008.pdf](http://212.79.163.58/imperia/md/content/kirchlichestatistik/eintritte-wiederaufnahmen-austritte_1950-2008.pdf). Stand: 02.10.2010.

[http://www.sfb597.uni-bremen.de/download/de/service/archiv/termine%202007/tagungBerlin\\_grande.pdf](http://www.sfb597.uni-bremen.de/download/de/service/archiv/termine%202007/tagungBerlin_grande.pdf) Stand: 28.09.2010.

[www.tagesspiegel.de/zeitung/jeder-kann-seinen-eigenen-gott-erschaffen/1282354.html](http://www.tagesspiegel.de/zeitung/jeder-kann-seinen-eigenen-gott-erschaffen/1282354.html).  
Stand: 27.09.10.

[www.welt.de/politik/deutschland/article7313703/Missbrauchsskandal-treibt-Katholiken-aus-Kirche.html](http://www.welt.de/politik/deutschland/article7313703/Missbrauchsskandal-treibt-Katholiken-aus-Kirche.html). Stand: 02.10.2010.

[www.bibelarbeit.privat.tonline.de/themen/p\\_Moderne%20und%20Postmoderne\\_%20wo%20liegen%20die%20Unterschiede.htm](http://www.bibelarbeit.privat.tonline.de/themen/p_Moderne%20und%20Postmoderne_%20wo%20liegen%20die%20Unterschiede.htm). Stand: 30.10.2010.

[http://www.focus.de/kultur/leben/modernes-leben-geistiger-selbstmord\\_aid\\_299051.html](http://www.focus.de/kultur/leben/modernes-leben-geistiger-selbstmord_aid_299051.html).  
Stand: 30.10.2010.