

## Religion in der Krise?

### Religiöse Pluralität in einer innerweltlich orientierten Gesellschaft

**Patrick Becker**

Noch in den 1990er Jahren schien der soziologische Befund eindeutig: Mittels der Säkularisierungsthese wurde erklärt, dass die Zentralität von Religiosität und die Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften in modernen Gesellschaften langfristig und unumkehrbar abnehmen. Seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts wurde dagegen eine Wiedererstarkung des Religiösen proklamiert und sogar eine Renaissance der Religionen ausgerufen.<sup>1</sup> Dahinter stand auch die Erkenntnis, dass die religiöse Minderheitensituation eine Besonderheit Europas darstellt. Aber selbst in Europa muss differenziert werden zwischen konfessionellen Zugehörigkeiten und religiösen Überzeugungen. Vor allem aber verdienen die einzelnen Länder und kulturellen Räume Europas einen jeweils eigenen Blick. Dieser legt eine stark heterogene Situation offen, die jeweils eine eigenständige Analyse benötigt.

In diesem Beitrag argumentiere ich, dass es dennoch zwei verallgemeinerbare Kriterien gibt, die länderübergreifend zum Tragen kommen. Der europäische Vergleich, den ich im ersten Teil andeuten werde, lässt erstens vermuten, dass die Verschränkung der nationalen Identität mit einer bestimmten Konfession ihre Zentralität in diesem Land deutlich stärkt. Der Einbezug nichteuropäischer Länder im zweiten Teil dieses Beitrags stärkt die Hypothese, dass zweitens positiv verankerte religiöse Pluralität in einem Land die Zentralität von Religiosität insgesamt – dann allerdings nicht einer spezifischen Konfession – erhöht. Daraus wird die These abgeleitet, dass Religiosität in modernen Gesellschaften nicht per se verschwindet, sondern einer Transformation unterliegt. Diese Transformation bewirkt eine höhere Fokussierung auf das Individuum und eine stärkere Ausrichtung auf Innerweltlichkeit, wie ich im dritten Teil argu-

---

<sup>1</sup> Eine vielschichte Analyse liegt vor mit: *R. Polak, Megatrend Religion. Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002.*

mentiere. Klassische, starke Transzendenz inkludierende Religiosität wird so in Frage gestellt. Daher verfolgt der Beitrag im vierten Teil die Frage, inwiefern Religionsgemeinschaften mit der Situation der Moderne in Europa umgehen und so auch für Europa ein Angebot darstellen können. Auch wenn vorübergehend eine Stärkung von Religiosität über die Anknüpfung an nationalistische Bewegungen möglich zu sein scheint, votiere ich für die umgekehrt ausgerichtete positive Aufnahme von Pluralität und die damit einhergehende Rücknahme politischer Einflussnahmen. Indem sich religiöse Institutionen strukturell zurücknehmen, könnten sie, so die abschließende These dieses Beitrags, an die Moderne und die Bedürfnisse der Menschen in Europa anschließen und letztlich ein zugleich traditionsangebundenes und zukunftsorientiertes Konzept anbieten.

### 1. Zur vielfältigen religiösen Situation in Europa

In Europa liegt zumindest dadurch eine einigermaßen einheitliche religiöse Situation vor, dass sich in fast allen Ländern eine zeitlich lange und inhaltlich tiefgehende christliche Traditionslinie und oftmals auch eine aktuelle Mehrheitssituation ausmachen lässt. Der Religionsmonitor, eine von der Bertelsmann Stiftung inzwischen zweimal durchgeführte quantitative internationale Untersuchung zur Religiosität, zeigt jedoch starke Unterschiede in der heute anzutreffenden religiösen Vielfalt und der Zentralität der Religiosität in einzelnen europäischen Ländern. „Die Bevölkerung Europas [weist] hinsichtlich ihrer Zusammensetzung aus religiösen und säkularen bzw. religiös indifferenten Menschen eine hohe Heterogenität auf“<sup>2</sup>, erklärt Gert Pickel die Ergebnisse des Religionsmonitors.

Dabei lassen sich extreme Unterschiede selbst in benachbarten und kulturgeschichtlich eng verwobenen Ländern wie der Slowakei und Tschechien ausmachen. Während der Katholizismus in der Slowakei auf eine lange, die nationale Identität prägende Geschichte zurückblicken kann – christliche Priester stellten bis ins 20. Jahrhundert die Intelligenz des Landes, prägten die Nationalbewegungen und kodifizierten die Sprache –, sind in Tschechien Brüche zwischen

---

<sup>2</sup> G. Pickel, Religionsmonitor. Religiosität im internationalen Vergleich, Gütersloh 2013, 11.

der Religiosität im Volk und der Herrscher etwa in der Auseinandersetzung mit der Hussiten-Bewegung und über die Jahrhunderte eine wechselnde konfessionelle Zugehörigkeit des Landes zu verzeichnen. Bis zum heutigen Tag verknüpfen Rechtspopulisten in der Slowakei daher die nationale Identität mit dem Christentum, während in Tschechien auch nach der Revolution von 1989 starke Animositäten zwischen der Kirche und dem Staat sowie der Gesellschaft bestehen.<sup>3</sup>

Damit deutet sich an, dass die Bedeutung von Religion für ein Land auch daran gekoppelt ist, inwieweit eine bestimmte Konfession in das jeweilige Nationalbewusstsein integriert ist.<sup>4</sup> Zumindest fällt eine entsprechende Korrelation bei einigen Ländern Europas ins Auge: So dürfte die verhältnismäßig hohe Zentralität des Katholizismus in Polen damit zusammenhängen, dass der katholische Glaube über Jahrhunderte hinweg konstitutiv für das Zusammengehörigkeitsgefühl war. Der Katholizismus war dort nicht nur im 20. Jahrhundert eine wichtige, identitätsstiftende Bastion gegen den von außen aufgenötigten atheistischen Kommunismus,<sup>5</sup> sondern konnte sich schon in früheren Jahrhunderten als einheitsstiftendes Band gegen nicht-katholische Feinde – insbesondere das protestantische Preußen und das orthodoxe Russland – bewähren. Eine ähnliche, langfristig die nationale Identität stärkende Rolle nahm der Katholizismus in Italien<sup>6</sup> und Spanien<sup>7</sup> ein, in Irland fungierte er über Jahrhunderte und bis heute als Abgrenzung vom anglikanischen England.<sup>8</sup> In allen vier Ländern können heute verhältnismäßig hohe Zustimmungswerte zum Katholizismus festgestellt werden.

---

<sup>3</sup> M. Bauer, Schwieriges Missionsland. Zur Lage der katholischen Kirche in Tschechien vor dem Papstbesuch, in: HerKorr 63 (2009), 443–447.

<sup>4</sup> Vgl. die differenzierenden Analysen in: J. C. Wood (Hrsg.), Christianity and National Identity in Twentieth-Century Europe. Conflict, Community, and the Social Order, Göttingen 2016; M. Tomka/R. Szilárdi, Religion and Nation, in: A. Máté-Tóth/G. Rosta (Hrsg.), Focus on Religion in Central and Eastern Europe. A Regional View, Berlin 2016, 75–110.

<sup>5</sup> D. Pollack/G. Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. – New York 2015, 317f.

<sup>6</sup> H. Schlitter, Religion in Italien, Gütersloh 1993.

<sup>7</sup> W. L. Bernecker, Religion in Spanien, Gütersloh 1995.

<sup>8</sup> G. Ganiel, Secularization, Ecumenism, and Identity on the Island of Ireland, in: J. C. Wood (Hrsg.), Christianity and National Identity (s. Anm. 4), 73–90, 75. Ganiel argumentiert, dass sich diese Rolle im 20. Jahrhundert langsam änderte, was wiederum mit der abnehmenden Religiosität in Irland korrespondiert.

In England selbst zeigten sich in den Jahrhunderten seit der Reformation konfessionelle Brüche sowohl im Umgang mit anderen Ländern und Regionen (neben Irland auch Schottland) als auch in inneren politischen Kämpfen. Im 20. Jahrhundert stellte sich der Erzbischof von Canterbury explizit gegen den Falkland-Krieg und brachte so das Englische Nationalgefühl gegen sich auf.<sup>9</sup> Die Religion erwies sich vielfach als kein positiver politischer Faktor. Damit ist zwar nur ein Aspekt einer komplizierteren Gemengelage benannt, der aber gleichwohl mit dafür verantwortlich sein dürfte, dass die Religiosität in England auf einem im internationalen Vergleich niedrigen Wert liegt.<sup>10</sup> Auch die geringe Zentralität von Religion in Frankreich kann mit Blick auf die nationale Identität erklärt werden: So nahm Religion dort seit der Reformation eine wechselhafte Rolle ein, in der Französischen Revolution wurde der dominante Katholizismus als Sinnbild für das alte System bekämpft, später setzte sich eine laizistische Ausrichtung durch, die die nationale Identität von der Religion bewusst trennt.<sup>11</sup>

Eine noch geringere Rolle spielt die Religiosität in Russland. Dass die Verknüpfung von Staat und Kirche dort bis zum 20. Jahrhundert intensiv war, führte zu einem umso vehementeren Bruch in der Oktoberrevolution 1917. Hier setzten sich aus der Gesellschaft heraus atheistische Kräfte durch, die die nationale Identität mit einem Schlag vom Christentum entkoppelten.<sup>12</sup> Wenn heute der politische Schulterschluss zwischen Staat und Kirche gesucht wird, dann erzeugt das sicherlich machtpolitische Synergien, verändert aber nur wenig an der geringen Religiosität im Land.<sup>13</sup> Im Gegenteil könnte das Zusammengehen der Religionszunahme langfristig vielleicht sogar schaden, da sie religiöse Vielfalt verhindert.

Der Blick nach außerhalb Europas lehrt nämlich, dass nicht nur lange, nationale Identitäten stiftende Traditionslinien die Religiosität eines Landes stärken, sondern auch gelebte Vielfalt, die sich in einem bunten religiösen Markt niederschlägt. Das im Religionsmonitor er-

<sup>9</sup> C. P. Thiede, *Religion in England*, Gütersloh 1994, 134–137.

<sup>10</sup> U. Ruh, *Wie christlich ist Großbritannien? Eine einzigartige Mischung*, in: *HerKorr* 68 (2014), 299–303.

<sup>11</sup> C. Modehn, *Religion in Frankreich*, Gütersloh 1993.

<sup>12</sup> G. Stricker, *Religion in Rußland*, Gütersloh 1993.

<sup>13</sup> D. Pollack/G. Rosta, *Religion in der Moderne* (s. Anm. 5), 273.

fasste Musterbeispiel dafür stellen die USA dar.<sup>14</sup> Dass europäische Länder religiöse Vielfalt noch nicht oder zumindest noch nicht lange kennen, könnte ein Faktor sein, der zu einer insgesamt niedrigen Religiosität auf dem gesamten Kontinent geführt hat. Im weltweiten Vergleich legt der Religionsmonitor offen, dass Europa der Kontinent mit der niedrigsten Religiosität ist.

## 2. Soziologische Erklärungsmuster: Säkularisierung, Individualisierung und Marktsituation

Der knappe Aufriss der religiösen Situation in Europa stärkt die Hypothesen dieses Beitrags: Die Intensität der Religiosität dürfte auf der Ebene der Länder in erheblichem Maß davon abhängen, inwieweit die nationale Identität in der Vergangenheit und bis zum heutigen Tag an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft (in aller Regel eine christliche Konfession) gebunden war und ist. Zugleich besteht in Europa wie auch in der gesamten Welt eine eindeutige Gesamttendenz: „In nahezu allen Ländern (mit Ausnahme Israels) lässt sich über die Generationen ein Rückgang der Zentralität und Bedeutung von Religion für den Lebensalltag feststellen“<sup>15</sup>, weist Gert Pickel für die vom Religionsmonitor erfassten Länder auf. Andere Studien bestätigen dies: Für Westeuropa attestieren Detlef Pollack und Gergely Rosta nach der Auswertung eines reichhaltigen empirischen Materials sogar einen „umfassenden Bedeutungsrückgang“<sup>16</sup> von Religion auf der individuellen Ebene. Die Institutionen seien sogar noch stärker, so die beiden Autoren, von „dramatischen Entkirchlichungsprozessen“<sup>17</sup> betroffen, die selbst einst hochreligiöse Länder wie Irland oder Spanien erfasst hätten.

Diese Untersuchungen stärken die *Säkularisierungsthese*, die den Rückgang des Einflusses von institutionalisierter Religion sowie von

---

<sup>14</sup> H. Joas, Die Religiöse Lage in den USA, in: H. Joas/K. Wiegandt (Hrsg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M. 2007, 358–375; H. Joas, Religion heute. Die USA als Trendsetter für Europa?, in: BertelsmannStiftung (Hrsg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 179–185.

<sup>15</sup> G. Pickel, Religionsmonitor (s. Anm. 2), 10.

<sup>16</sup> D. Pollack/G. Rosta, Religion in der Moderne (s. Anm. 5), 223.

<sup>17</sup> Ebd.

Religion insgesamt in den modernen Gesellschaften beschreibt.<sup>18</sup> Anhand eines Überblicks über verschiedene soziologische Erhebungen belegt Gert Pickel für Deutschland einen Bedeutungsverlust von Religion „von Generation zu nachfolgender Generation“<sup>19</sup>. Er sieht daher einen „kontinuierlichen Traditionsabbruch des Christentums“, der sich in einer „steigenden Distanz der Menschen zur Institution Kirche“<sup>20</sup> zeigt. Dieser ergibt sich, weil sich die abnehmende institutionelle Anbindung auf den persönlichen Glauben auswirke, der an Kontur verliere und unsicherer werde: „Insgesamt wird Religion für immer mehr Menschen ein nachrangiger Aspekt ihres Lebensalltags“<sup>21</sup>, schließt er. Seine Vermutung, dass „die größte Konkurrenz des Religiösen [...] in säkularen Optionen“<sup>22</sup> liegt, wird vom Religionsmonitor durch die hohe Zustimmung zur naturwissenschaftlichen Sichtweise gestützt.

Auch die Auswertung von Detlef Pollack und Gergely Rosta geht in diese Richtung. Für Osteuropa kommen sie zwar zu einem differenzierten Blick, der auf der einen Seite radikal säkularisierte Staaten wie Tschechien und Estland umfasst, zugleich aber auch überwiegend religiöse Länder wie Polen oder Länder mit einem Bedeutungszuwachs von Religion wie Bulgarien, Rumänien oder Russland (letzterer aber auf einem absolut gesehen sehr niedrigen Level). Bei Russland lohne jedoch laut den beiden Autoren ein genauerer Blick. So stelle sich die außergewöhnlich hohe Bedeutungszunahme von Religion dort weniger „als religiöse Erweckung dar, sondern mehr als Ausdruck von auf die Orthodoxie projizierten politischen und nationalen Erwartungen“<sup>23</sup>. Damit würden diese drei Länder zwar keinen Rückgang der politischen Bedeutung ihrer nationalen orthodoxen Kirchen kennen, sehr wohl aber einen Rückgang der Bedeutung des Glaubens für das Individuum. Pollack und Rosta stellen die

---

<sup>18</sup> Vgl. *D. Pollack*, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.

<sup>19</sup> *G. Pickel*, Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft – eine Darstellung auf der Basis sozial-empirischer Untersuchungen, in: K. Thörner/M. Thurner (Hrsg.), Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, Freiburg i. Br. 2016, 179–223, 200.

<sup>20</sup> Beide Zitate: Ebd., 202.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> *D. Pollack/G. Rosta*, Religion in der Moderne (s. Anm. 5), 313.

hohe religiöse Praxis in manchen osteuropäischen Ländern – zu den genannten orthodoxen kommt noch das katholische Polen hinzu – daher weniger als vom Glauben des Individuums denn vom politischen Gesamtgeschehen getragen dar. Sie unterfüttern damit die These, dass die Bedeutung von Religionen im heutigen Europa weniger von der inneren Lebendigkeit der Religionsgemeinschaft getragen ist denn von nationalen Identitätsbestrebungen.

Da Westeuropa derartige politische Prozesse, die die religiösen Institutionen stärken, nahezu nicht kennt, ergibt sich dort eine klarere Situation. Hier stellen Pollack und Rosta einen Transformationsprozess fest, der eine „Entkonkretisierung“<sup>24</sup> religiöser Überzeugungen beinhaltet. Anstelle des (biblischen) Glaubens an einen personalen, in der Geschichte wirkmächtigen Gott trete zunehmend „ein unpersönliches Wesen oder eine höhere Macht, deren Wirken sich nicht direkt erfahren lässt“<sup>25</sup>. Esoterische und ganzheitliche religiöse Vorstellungen seien entsprechend vom Bedeutungsrückgang ausgenommen. Sie basieren nach Pollack und Rosta auf einer „aufklärungs- und fortschrittsskeptischen Zeitgeiststimmung [...], die primär nicht religiös, sondern allgemein institutionen-, technik- und rationalitätskritisch qualifiziert ist und vor allem den Gesetzen von Markt und Mode folgt“<sup>26</sup>.

Damit wird die *Individualisierungsthese* gestärkt, die religiöse Aussagen auf der Ebene des Individuums ansiedelt. Der religiöse Glaube ist demnach mitnichten verschwunden, sondern transformiert sich in eine für die Moderne sinnvolle Form: „Während in vormodernen Gesellschaften Religion und Kirche institutionalisiert gewesen sei, löse sich der Zusammenhang zwischen Religiosität und Kirchlichkeit in modernen Gesellschaften auf“<sup>27</sup>, erklärt Detlef Pollack die Grundlogik der Individualisierungsthese. Eine derartige Tendenz zeigen empirische Studien wie der Religionsmonitor durchaus.

So vergleicht Hans-Georg Ziebertz die Kohorte der jungen Erwachsenen zwischen 18 und 29 Jahren mit der ihrer Eltern bzw.

---

<sup>24</sup> Ebd., 224.

<sup>25</sup> Ebd., 223.

<sup>26</sup> Ebd., 225.

<sup>27</sup> D. Pollack, Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in Europa, in: E. Ariëns/H. König/M. Sicking (Hrsg.), Glaubensfragen in Europa. Religion und Politik im Konflikt, Bielefeld 2011, 15–49, 18.

Großeltern, um zu klären, wie sich die Religiosität zwischen den Generationen verändert hat. Er stößt dabei auf einige Zahlen, die einen deutlichen Rückgang von Religiosität dokumentieren:<sup>28</sup> Während bei den 50–59-Jährigen 21 % und bei den über-60-Jährigen 25 % der Befragten ein hohes Interesse an religiösen Fragen zeigen, sind es bei den jungen Erwachsenen gerade einmal 11 %. Das ist ein signifikant niedrigerer Wert, der erklärungsbedürftig ist.

	18–29 Jahre	30–39 Jahre	40–49 Jahre	50–59 Jahre	60+ Jahre
<b>hohes (intellektuelles) Interesse an Religion</b>	11 %	11 %	13 %	21 %	25 %
<b>Glaube an Gott + Weiter- leben nach dem Tod</b>	41 %	29 %	33 %	36 %	34 %
<b>oft religiöse Erfahrungen</b>	10 %	9 %	13 %	15 %	15 %
<b>Hohe rituelle Praxis</b>	14 %	12 %	11 %	13 %	26 %
<b>Hoher Einfluss auf Alltag</b>	13 %	21 %	25 %	27 %	36 %

*Dimensionen von Religiosität verschiedener Alterskohorten in Deutschland nach dem Religionsmonitor 2008.*

Bei einzelnen religiösen Dimensionen ist diese Tendenz jedoch umgekehrt: Der Glaube an Gott und an ein Weiterleben nach dem Tod findet bei 41 % der jungen Erwachsenen Zuspruch und damit mehr als bei den älteren Befragten. Auch bei anderen Fragen zeigt sich kein eindeutiger Befund: Während die über-40-Jährigen in 14 % der Fälle angaben, oft religiöse Erfahrungen zu machen, waren dies bei den jungen Erwachsenen nur 10 %. Hier ist also wiederum ein Rückgang zu sehen. Die rituelle Praxis ist in fast allen Alterskohorten gleich niedrig, nur bei den über-60-Jährigen liegt sie signifikant höher. Bei der letzten Dimension, die Ziebertz heranzieht, dem Einfluss der religiösen Überzeugung auf den Alltag, zeigt sich doch wieder eine Verteilung, die die These vom Rückgang von Religiosität stützt: Während diesen nur 13 % der jungen Erwachsenen als ziemlich oder sehr stark bezeichnen, steigt dieser Wert schon bei der nächsten Alterskohorte deutlich und erreicht bei den über-60-Jährigen 36 %.

<sup>28</sup> H.-G. Ziebertz, Gibt es einen Tradierungsbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: BertelsmannStiftung (Hrsg.), Religionsmonitor 2008 (s. Anm. 14), Gütersloh 2007, 44–53.

Ziebertz zieht weitere Daten heran, die das Bild schärfen. 51 % der jungen Erwachsenen stimmten einem abstrakten Gottesbild stark oder sehr stark zu – das ist der niedrigste Wert im Vergleich zu den anderen Alterskohorten, deren Werte sich zwischen 53 % und 62 % bewegen. An einen persönlichen Gott glauben mit 34 % bei den jungen Erwachsenen ungefähr genauso viele Befragte wie bei den Älteren. Hohe Zustimmung erhielt bei allen Alterskohorten die Frage, ob das Leben durch die Naturgesetze bestimmt wird. Mit 68 % ist der Wert bei den jungen Erwachsenen allerdings niedriger als bei den anderen Alterskohorten, die 30–39-Jährigen bejahten zu 75 %, höhere Alterskohorten noch deutlicher.

Die verschwommene Lage, die diese Daten des Religionsmonitors offenlegen, wird klarer, wenn man zwischen der abnehmenden sozialen Relevanz der Glaubensinstitutionen und den dennoch vorhandenen persönlichen religiösen Überzeugungen unterscheidet. Ebenen, die primär einen gemeinschaftlich-institutionellen Charakter besitzen, zeigen eine geringere Zustimmung in der jüngeren Generation. Das dokumentiert der Religionsmonitor zwar nicht direkt bei der rituellen Praxis, was allerdings daran liegen dürfte, dass diese generationenübergreifend deutlich zurückgeht, was die Entwicklung der Kirchganzahlen insgesamt belegt.<sup>29</sup> Bei den anderen Ebenen sind die Zahlen des Religionsmonitors eindeutig: Dazu darf auch die erste, intellektuelle Ebene gezählt werden. Sie lebt auch davon, dass man im gemeinschaftlichen Diskurs steht und daran interessiert ist, sich einem solchen mit einem gewissen Objektivitäts- und Verallgemeinerungsanspruch zu unterwerfen. Aus genau diesem Anspruch speist sich auch die letzte Ebene, bei der der Einfluss der religiösen Überzeugung im Alltag gemessen wird. Solange man seine Religiosität nicht als gesellschaftlich wirksame Größe sieht, wird man hier bei sich selbst nur geringe Werte angeben. Wer zwischen seinen eigenen Überzeugungen und der öffentlichen Religion/Religiosität unterscheidet, wird den Einfluss der Religion gering werten.

Wenn zugleich die Fragen nach persönlichen religiösen Überzeugungen in der jungen Generation stärker bejaht werden, zeigt dies, dass es nach wie vor und vielleicht sogar zunehmend einen religiösen Bedarf und daher auch so etwas wie eine religiöse Marktsitua-

---

<sup>29</sup> Die Kirchganzahlen werden von den Religionsgemeinschaften selbst erfasst und publiziert, so für die katholische Kirche etwa auf [www.dbk.de](http://www.dbk.de).

tion gibt, die zudem immer bunter wird, wie Paul Zulehner herausstellt.<sup>30</sup> Damit könnte die Vermutung bestärkt werden, dass hohe Religiosität mit einem vielfältigeren Angebot einhergeht.

Rainer Bucher fasst die Situation daher in der *Marktthese* zusammen. Er kombiniert so die Säkularisierungsthese, nach der Prozesse gesellschaftlicher Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen ausüben, mit der Individualisierungsthese, nach der Religion ein individuelles und lebensbezogenes variables Projekt geworden sei.<sup>31</sup> Religion funktioniere demnach in der (post-)modernen Gesellschaft nach den Mustern und Regeln des Marktes. Die ‚Säkularisierung‘ bringe die Freiheit des einzelnen gegenüber dem Markt zum Ausdruck und ‚Individualisierung‘ beschreibe die Freiheit im Markt. Beides zusammen ergebe aber nur Sinn, wenn es den religiösen Markt überhaupt gibt, daher verweist Bucher auf die These der *Postsäkularität*, die prominent von Jürgen Habermas aufgeworfen wurde:<sup>32</sup> Religion stelle demnach eine einzigartige Ressource dar, weshalb es den religiösen Markt auch in Zukunft noch geben werde.

### 3. Verinnerweltlichung Europas

Rainer Bucher legt die optimistische Prognose nahe, dass der religiöse Markt vorhanden sei und auch nicht verschwinden werde. Auch Detlef Pollack erhärtet die Vermutung, dass es „bei den religiösen Wandlungsprozessen in Europa nicht einfach nur um einen Verlust von Religiosität und Kirchenbindung, sondern auch um einen Wandel ihrer dominanten Formen handelt“<sup>33</sup>. Daher sei nicht nur ein „Bedeutungsrückgang traditionaler institutionsgebundener Religiosität“, sondern auch ein „Bedeutungsanstieg nichttraditionaler,

---

<sup>30</sup> P. M. Zulehner, *Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus*, Ostfildern 2011.

<sup>31</sup> R. Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012, 29–33.

<sup>32</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005.

<sup>33</sup> D. Pollack, *Kirchlichkeit* (s. Anm. 27), 41.

außerkirchlicher Religionsvarianten“ festzustellen – allerdings auf einem insgesamt niedrigen und zudem sinkenden Niveau. Der Wandel sei also „selbst Bestandteil des Minorisierungsprozesses von Religion und Kirche“<sup>34</sup>, so die Pointe von Pollack, mit der er die Gültigkeit der Säkularisierungsthese für Europa untermauert.

Zu einem ähnlichen Schluss führen die dargestellten Ergebnisse von Gert Pickel. Sie lassen nämlich vermuten, dass die Säkularisierung im Sinne eines abnehmenden Gemeinschaftsaspekts von Religion langfristig eben doch zum Rückgang des ganzen Marktes führen werde, weil er keine Orte mehr hat. Wenn sich Religion in den privaten Bereich verschiebe, dann führe das letztlich zu ihrem Verschwinden. Auch die Individualisierungsthese beinhalte demnach nicht ein Blühen von Religion im privaten Rahmen, sondern ein langsames, generationenübergreifendes Absterben.

Pickel sieht hierfür schon deutliche Anzeichen. „Fast alle Deutschen sehen den Sinn des Lebens innerweltlich begründet“<sup>35</sup>, stellt er fest und gibt als Gründe die zunehmende Rationalisierung und den Sozialisationsabbruch an. Unter ‚Rationalisierung‘ kann das seit der Neuzeit wirkmächtige Projekt gesehen werden, die Welt mittels des naturwissenschaftlichen Fortschritts und der damit erreichten technologischen Möglichkeiten zu gestalten. Die Menschen von heute, kann man unterstellen, haben einen Verweis – gar eine Vertröstung – auf das Jenseits nicht mehr nötig, weil sie innerweltlich auf ihre Kosten kommen. Das Glück wird innerhalb der Welt gesucht und nicht außerhalb, anstelle göttlicher Gnade wird menschliche Gerechtigkeit angestrebt.<sup>36</sup>

Man kann die Frage nach der Innerweltlichkeit bzw. umgekehrt nach der Gottlosigkeit der europäischen Gesellschaften dadurch empirisch zu fassen versuchen, dass man die Relevanz des Jenseitsglaubens bzw. allgemeiner von Transzendenz für den Einzelnen eruiert. Hier sind die Zahlen nicht eindeutig. Paul Zulehner zeigt

<sup>34</sup> Alle drei Zitate: Ebd.

<sup>35</sup> G. Pickel, Religion (s. Anm. 2), 207.

<sup>36</sup> Diese Gedanken verfolge ich an mehreren Stellen, so etwa in P. Becker, Christliche Jenseitsbotschaft in einer innerweltlich orientierten Gesellschaft, in: P. Becker/U. Diewald (Hrsg.), Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland. Perspektiven und Prognosen, Freiburg i. Br. 2014, 169–178; P. Becker, Paradigma unserer Zeit. Naturwissenschaftliches Denken als Herausforderung für den Gottesglauben, in: HerKorr.Sp 2 (2011), Freiburg i. Br. 2011, 15–19.

für Österreich auf, dass die Jenseitshoffnung weder bei kirchlich geprägten noch bei sich säkular verstehenden Menschen ganz verschwunden ist: Selbst bei Säkularen werde sie bei 29 % der Befragten bejaht, bei Religiösen sogar von 77 %.<sup>37</sup> Diese Zahlen werden an anderen Stellen für Deutschland nach unten revidiert: Im Religionsmonitor war nur im ersten Umfragedurchgang 2008 die Frage nach dem Glauben an ein Leben nach dem Tod aufgenommen; die Art des Weiterlebens wurde dabei offengelassen. Die Umfrage ergab, dass daran in Deutschland 32 % gar nicht, 16 % wenig, 17 % mittel, 11 % ziemlich und 22 % sehr stark glauben.

Eine etwas differenziertere Sicht auf die Situation in Deutschland, die den Grundzug des Religionsmonitors stützt, bietet eine von Chrismon im Jahre 2012 in Auftrag gegebene Studie des Emnid-Instituts, wonach knapp die Hälfte der Befragten angab, nach dem Tod nichts mehr zu erwarten. Diese Befragten gehen davon aus, dass mit dem Tod alles vorbei ist. Auf der anderen Seite stehen immerhin 46 % der Befragten, die angaben, dass die Seele in irgendeiner Form weiterlebt. Längst nicht alle glauben jedoch an die Auferstehung: Sie findet nur bei knapp 31 % der Befragten Zustimmung, die Wiedergeburt – und damit ein innerweltliches Verständnis von Weiterleben – bei immerhin 25 %, sie ist also fast so weit verbreitet wie das klassische christliche Konzept. An die Hölle als Ort der Bestrafung schlechter Menschen glauben 12 %, die Alten dabei weniger als die Jungen.

Diese Zahlen belegen, dass der Glaube an eine jenseitige (Weiter-) Existenz nur noch von einer Minderheit der Deutschen angenommen wird und entsprechend wenig Relevanz für das diesseitige Leben haben kann. Das Bild in Europa ist differenzierter und bestätigt die Ausführungen im ersten Abschnitt dieses Beitrags. In keinem Land Europas besitzt der Glaube an ein Leben nach dem Tod eine deutliche Mehrheit, in den meisten Ländern befindet er sich dagegen in der deutlichen Minderheit.

---

<sup>37</sup> P. M. Zulehner, *Verbuntung* (s. Anm. 30), 301.

„Glauben Sie an ein Leben nach dem Tod?“	gar nicht	wenig	mittel	ziemlich	sehr stark
Deutschland	32 %	16 %	17 %	11 %	22 %
Frankreich	38 %	12 %	17 %	13 %	16 %
Großbritannien	31 %	13 %	21 %	11 %	21 %
Italien	14 %	12 %	12 %	25 %	31 %
Österreich	17 %	17 %	22 %	18 %	25 %
Polen	8 %	10 %	16 %	26 %	35 %
Russland	25 %	26 %	22 %	13 %	7 %
Schweiz	22 %	14 %	16 %	12 %	29 %
Spanien	30 %	14 %	19 %	16 %	18 %

*Antworten auf die Frage nach dem Glauben an ein Leben nach dem Tod im Religionsmonitor 2008.*

Aufgrund der anderen zum Teil genannten Untersuchungsergebnisse kann vermutet werden, dass diese Werte sich im Rückgang befinden. Leider hat der zweite Durchgang des Religionsmonitors die Frage nach dem Glauben an ein Leben nach dem Tod nicht mehr aufgenommen, sodass hier keine direkte Überprüfung erfolgen kann. Ein grundlegender Prozess der Verinnerweltlichung der europäischen Gesellschaften lässt sich auf jeden Fall nicht bestreiten.

Gleichwohl halten einige Religionssoziologen daran fest, dass der Mensch in der heutigen Gesellschaft auf Sinnsuche ist und dazu nach Transzendenz strebt. Mit Thomas Luckmann wird immer wieder auf einen Begriff von Transzendenz zur Bestimmung von Religiosität rekurriert, der nicht an ein Jenseits gekoppelt sein müsse. Luckmann denkt Transzendenz auf der Basis eines funktionalen Religionsbegriffs nicht vom Jenseits, sondern von der zugehörigen innerweltlichen Erfahrung her.<sup>38</sup> Er unterscheidet daher zwischen großer Transzendenz, die sich auf eine außeralltägliche Erfahrung bezieht, mittlerer Transzendenz, die sich auf Erfahrungen im Umgang mit anderen Menschen stützt, und kleiner Transzendenz, in denen „der Einzelne an räumliche und zeitliche Grenzen seines Hier-Jetzt-Seins stößt“<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Zu Luckmanns Religions- und Transzendenzbegriff vgl. *H. Knoblauch*, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. – New York 2009, 56–69.

<sup>39</sup> *R. Gugutzer*, Die Sakralisierung des Profanen. Der Körperkult als individuali-

Nach dieser Logik liege bereits beim heutigen Körperkult von der Tätowierung über die Askese bis hin zur Wellnesskultur zumindest eine ‚kleine Transzendenz‘ und damit Religiosität vor. Man kann ihn sogar als paradigmatisch für den Prozess der religiösen Individualisierung sehen, da darin „das Individuum selbst zum zentralen Gegenstand religiöser Sinnbildung geworden ist“<sup>40</sup>. „Der Körperkult“, erklärt Robert Gugutzer, „stellt eine individualisierte Sozialform des Religiösen dar, die Sinn stiftet und Identitätsstiftung ermöglicht.“<sup>41</sup> Die Transformation der modernen Gesellschaft bestehe daher nicht in einer Abnahme von Religiosität, sondern in einer Verschiebung von der großen zur kleinen Transzendenz. Aus der Sinnsuche ergebe sich also nicht mehr zwangsläufig eine Gottessehnsucht.

Hubert Knoblauch weitet daher den Begriff der Religiosität aus und integriert neben dem Körperkult auch den Fußball, die Zen-Meditation oder Horoskope. Damit markiert er eine Transformation von Religion, die – gemäß der Säkularisierungs- und der Individualisierungstheorie – das persönliche Erleben als Basis nimmt. Er sieht daher Religion durch Spiritualität ersetzt, was den Wertverlust der Institutionen bei gleichzeitiger Hochschätzung der subjektiven Erfahrung von Transzendenz impliziert.<sup>42</sup>

Festzuhalten bleibt, dass nicht die Sinnsuche des Menschen zurückgegangen ist, sondern die Antworten in neuen Formen und auf anderen Ebenen gefunden werden. Religion ist, wie Knoblauch ausführt, popularisiert: „Religion beschränkt sich heute keineswegs mehr auf einen ausgegrenzten Ausschnitt der Kultur, der in den Kirchen beheimatet ist und nur dort seinen Ort findet, [...] sondern nimmt selbst höchst sichtbare Formen der Kultur an.“<sup>43</sup> Er verdeutlicht dies am Beispiel des Todes, der immer weniger von den Kirchen gedeutet und ausgestaltet werde, während sich zugleich eine umfang- und facettenreiche Kultur des Todes entwickelt habe. Die-

---

sierte Sozialform des Religiösen, in: R. Gugutzer/M. Böttcher (Hrsg.), *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, Wiesbaden 2012, 285–308, 291.

<sup>40</sup> Ebd., 288.

<sup>41</sup> Ebd., 286.

<sup>42</sup> H. Knoblauch, *Populäre Religion* (s. Anm. 38), 41.

<sup>43</sup> Ebd., 265.

ser Prozess wäre theologisch sicherlich weiter zu reflektieren und muss das Handeln der etablierten Religionsgemeinschaften anfragen. Er darf aber nicht mit einem Desinteresse an der Sinnfrage und auch an traditionell religiösen Antworten verwechselt werden. Daher impliziert der Prozess der Popularisierung des Religiösen nicht zwangsläufig ein Desinteresse an traditionellen Sinnangeboten, die im Rahmen der klassischen Konfessionen und ihrer Institutionen vorgelegt werden könn(t)en. Auch wenn die religiösen Institutionen (wie alle Institutionen) selbst an Wertschätzung verloren haben, bedeutet dies nicht automatisch, dass ihre Angebote abgelehnt werden.

#### 4. Zur Rolle von Religion in der (post-)modernen Gesellschaft

Als Ergebnis der bisherigen Ausführungen lässt sich festhalten: Die Zentralität von Religiosität fällt in den Ländern Europas höchst unterschiedlich aus. Die Erklärungen müssen in den Ländern individuell gefunden werden und dazu eine Reihe von geschichtlichen und aktuellen Faktoren einbeziehen. Als eine Gesamttendenz kann gleichwohl festgestellt werden, dass die Zentralität in den Ländern besonders hoch ist, in denen eine langjährige, ungebrochene Verknüpfung der nationalen Identität mit einer bestimmten Religion bzw. Konfession besteht. Diese Verknüpfung steht in Spannung zu dem sich ab der Aufklärung durchsetzenden Prinzip der Trennung von Staat und Gesellschaft. Auch wenn es in Osteuropa vereinzelt gegenläufige Tendenzen gibt, dürfte es für Religionsgemeinschaften keine langfristige Option darstellen, sich an die nationale Identität eines Landes zu koppeln. Das dürfte auch dadurch konterkariert werden, dass sie weniger aus einem echten Interesse an der jeweiligen Religion, sondern eher aus staatlich-funktionalen Erwägungen heraus ergriffen wird. Damit liegt diese Option weniger im Möglichkeitsbereich der Religionsgemeinschaften, sondern ist vielmehr politisches Kalkül.

Der Blick über Europa hinaus wies auf einen zweiten Zusammenhang hin: Eine lebendige religiöse Marktsituation, in der Religionen in produktiv-offenem Wettbewerb stehen, scheint der Bedeutung von Religionen in einem Land ebenso zuträglich zu sein. Diese Vermutung könnte umgekehrt die schwache Zentralität von Religiosität

in Europa miterklären. Sie könnte den Religionsgemeinschaften als Hinweis auf eine genau umgekehrte Strategie dienen, nämlich der Entkoppelung von der staatlichen Sphäre. Damit würden sich Religionen gerade nicht in staatliche Politik einbinden lassen, sondern eher im Gegenüber dazu verstehen (womit sie nicht unpolitisch werden). Sie würden das Grundprinzip von (Post-)Moderne, die Zunahme von Pluralität, im religiösen Bereich positiv annehmen und dadurch gestalten, dass sie ihr Konzept gewinnend präsentieren. Der Bezugspunkt von Religionsgemeinschaften würde sich damit von einer staatstragenden Funktionalisierung hin zu den Bedürfnissen der einzelnen (potenziellen) Mitglieder verschieben.

Damit könnten die Religionsgemeinschaften positiv auf die institutionenkritische Grundhaltung (post-)moderner Gesellschaften reagieren. Sie könnten sich weniger als festes System denn als Dienstleister für das Individuum verstehen. Damit ist keine Form von Anbiederung gemeint. Die Pointe von Religionsgemeinschaften in der heutigen pluralen Lebenswelt dürfte gerade nicht darin liegen, dass sie vorgegebene Wünsche und Denkmuster bedienen, und zwar weder des Staates noch des Individuums. Das würde Religion funktionalisieren. Ihr Anliegen müsste vielmehr in einem Durchbrechen innerweltlicher Funktionalisierung bestehen.

Gerade darin liege nach Lieven Boeve die Stärke des religiösen Glaubens: „Transcendence, as event, interrupts and disturbs the ongoing particular narrative, challenging this narrative to open itself to the heterogeneity which breaks through that event“<sup>44</sup>, argumentiert er. Damit macht Boeve deutlich, dass Religiosität kein vormodernes Relikt sein muss, sondern auch in der heutigen, durch Pluralität und Heterogenität gekennzeichneten (post-)modernen Zeit ein Angebot darstellen kann, das seinen Wert fernab der einheitsstiftenden Funktion nationaler Vereinnahmung findet.

Daher können Religionsgemeinschaften auch in der (Post-)Moderne eine zentrale Rolle für das Individuum und die Gesellschaft einnehmen, wenn sie den Blick über die innerweltlichen Verstrickungen hinauswerfen. So attestiert Hartmut Rosa unserer Zeit eine „kulturelle Krisenerfahrung“, die „in dem gleichzeitigen Verlust

---

<sup>44</sup> L. Boeve, *Method in Postmodern Theology. A Case Study*, in: L. Boeve/ J. C. Ries (Hrsg.), *The Presence of Transcendence. Thinking „Sacrament“ in a Postmodern Age*, Leuven 2001, 19–39, 25f.

einer referenzstiftenden Vergangenheit und einer sinnstiftenden Zukunft<sup>45</sup> liegt. Hier kann eine religiöse Botschaft ansetzen, die in ihrer eschatologischen Dimension eine Sinnperspektive bietet und mit ihrer Begründung in der Tradition dem Einzelnen eine kulturgeschichtliche Verortung ermöglicht.

Damit befinden sich die Religionsgemeinschaften in der paradoxen Situation, dass sie einerseits einen Teil ihrer Attraktivität aus ihrer langen Tradition beziehen, sie zugleich aber aufgrund ihrer Rückschrittlichkeit in Misskredit gebracht worden sind, wie Franz-Xaver Kaufmann ausführt.<sup>46</sup> Hier ist also eine Balance gefordert, um die sich die Religionsgemeinschaften bemühen müssen. Kaufmann sieht die große Chance für die Religionsgemeinschaften darin, aus diesem Balanceakt einen Gewinn für die aktuellen Lebensentwürfe der Menschen zu ziehen, da sie deren Biographie sowie gemachte Erfahrungen hinterfragen und sie in eine zeitübergreifende Sinnperspektive integrieren könnten.

Rainer Bucher argumentiert in eine ähnliche Richtung, wenn er die Kirchen vor der Aufgabe sieht, die Gegenwart lebenswert zu machen. Dies sei in der heutigen Zeit ein drängendes Problem, da die Menschheit beständig von der Entwicklung überrascht werde. In der (Post-)Moderne werde die Zeit nicht mehr als gerichtet und damit kontrollierbar erfahren, daher erweise sich weniger die Gestaltung der Zukunft als Aufgabe, sondern vielmehr die „Entdeckung der Gegenwart“<sup>47</sup>. Hier sieht er daher den Gestaltungsort für die Kirche, die dazu „neugierig, aufmerksam und sensibel“<sup>48</sup> sein müsse.

Der Wert von religiösen Institutionen könnte demnach darin liegen, dass sie Tradition erfahrbar machen und diese dem Individuum als Interpretationshilfe anbieten. Institutionen bewähren sich dann als Plausibilitätsstruktur, die den Einzelnen stützt, der sich in der (Post-)Moderne einer zunehmenden Pluralität und damit einem zunehmenden Entscheidungsdruck ausgesetzt sieht. Die Strategie der Religionsgemeinschaften im Umgang mit der säkularisierten Moder-

---

<sup>45</sup> Beide Zitate: *H. Rosa*, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M. 2005, 424.

<sup>46</sup> *F.-X. Kaufmann*, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i. Br. 2011, 100f.

<sup>47</sup> *R. Bucher*, ... wenn nichts bleibt (s. Anm. 31), 26.

<sup>48</sup> Ebd., 28.

ne könnte also darin bestehen, im selbstbewussten Umgang mit der eigenen Tradition, in selbstkritischer Reflexion des eigenen institutionellen Charakters und mit wertschätzendem Blick auf die Anliegen und Bedürfnisse des Individuums ein sinnstiftendes Angebot vorzulegen, das seinen Wert gerade nicht aus funktioneller Perspektive, sondern aus dem Transzendieren innerweltlicher Verstrickungen gewinnt. Religiosität bedeutet dann das Übersteigen innerweltlicher gesellschaftlicher Vorgaben, die Perspektive auf einen Sinn unabhängig von Leistung und Erfolg sowie die Hoffnung auf ein Heil jenseits der menschlichen Möglichkeiten. Ob dieses Angebot gesellschaftlich breit angenommen wird, werden quantitative Untersuchungen auch in Zukunft erweisen. Ob die Religionsgemeinschaften sich von diesen Ergebnissen in Frage stellen lassen sollten, ist gleichwohl eine andere Frage.