

Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung: Zum religiösen Wandel in Deutschland

Sozialwissenschaftler waren es über Jahrzehnte hinweg gewohnt, das Verhältnis von Religion und Moderne als ein Spannungsverhältnis darzustellen und die Entwicklung von Religion und Kirche unter den Bedingungen moderner Gesellschaftsformationen als Krisenszenario zu behandeln. Geschult durch die Ansätze der soziologischen Klassiker, die das Denken tief beeinflussten, gingen sie davon aus, dass mit der Ausbreitung moderner Lebensformen, mit Urbanisierung, Industrialisierung, Rationalisierung und Pluralisierung die soziale Relevanz von Religion und Kirche abnehmen und religiöse Weltansichten mehr und mehr durch wissenschaftlich fundierte, rationalisierte, säkulare Weltdeutungen ersetzt würden.

Inzwischen glaubt kaum noch ein Sozialwissenschaftler an die Gültigkeit solcher Behauptungen. So wie es vor mehr als 30 Jahren selbstverständlich war, von dem abnehmenden gesellschaftlichen Stellenwert von Religion und Kirche auszugehen, so gehört es in den Geistes- und Sozialwissenschaften heute zum guten Ton, sich von Säkularisierungs- und Modernisierungstheorien, die einen gesellschaftlichen Bedeutungsrückgang von Religion und Kirche postulieren, abzugrenzen und sie als eindimensional, deterministisch und fortschrittsgläubig abzutun. Man spricht von der Renaissance der Religionen, von De-Säkularisierung, von der Rückkehr der Religionen, der Rückkehr der Götter oder auch von der Entprivatisierung des Religiösen und versieht Behauptungen von einer Erosion des Glaubens mit skeptischen Fragezeichen. Angesichts der Konjunktur, die Abgrenzungen von der Säkularisierungsthese derzeit verbuchen, dürfte es geraten sein, genau zu prüfen, welche Erklärungskraft diese These heute noch besitzt, was sie

Heute ist die Rede von der Renaissance der Religionen, von De-Säkularisierung, von der Rückkehr der Religionen, der Rückkehr der Götter oder auch von der Entprivatisierung des Religiösen.

Prof. Dr. Detlef Pollack ist Professor für Vergleichende Kulturosoziologie an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder).

überhaupt besagt, welche Argumente gegen sie und welche für sie sprechen sowie welche Alternativen zur Deutung der gegenwärtig ablaufenden religiösen Wandlungsprozesse zur Verfügung stehen. Als solche Alternativen kommen das von US-amerikanischen Religionssoziologen entworfene *ökonomische Marktmodell* sowie die vor allem in der europäischen Religionssoziologie verbreitete These der *religiösen Individualisierung* in Frage, die beide einen Gutteil ihrer Plausibilität aus der Kritik an der Säkularisierungsthese beziehen.

Drei religionssoziologische Modelle

Was man auch immer unter Modernisierung im Einzelnen versteht, die Kernthese der Säkularisierungstheorie besagt, dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiöser Praktiken und Überzeugungen ausüben. Die These lautet nicht, dass sich diese Entwicklung unausweichlich vollzieht,¹ und auch nicht, dass sie unumkehrbar ist,² und schon gar nicht, dass sie wünschenswert ist, wohl aber, dass sie wahrscheinlich ist.

Während Säkularisierungstheorien zwischen Religion und Moderne ein Spannungsverhältnis wahrnehmen, gehen die Vertreter des *ökonomischen Marktmodells* von der Kompatibilität beider Größen aus.³ In Abgrenzung von der Position Peter L. Bergers und anderer Religionssoziologen wie Steve Bruce und Karel Dobbelaere, die ihm darin folgen, nehmen die Vertreter des ökonomischen Marktmodells nicht an, dass die sich in modernen Gesellschaften vollziehenden Prozesse der religiösen Pluralisierung einen negativen Effekt auf die Stabilität religiöser Gemeinschaften, Glaubensüberzeugungen und religiöser Praktiken ausüben. Im Gegenteil. Je pluralistischer der religiöse Markt sei, desto mehr Konkurrenz herrsche zwischen den einzelnen religiösen Anbietern.

¹ P. Norris und R. Inglehart (Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004, S. 16) wollen ihre modernisierungstheoretische Argumentation als „probabilistic, not deterministic“ verstanden wissen.

² „Nothing in the social world is irreversible or inevitable“, erklären zwei Hauptvertreter der Säkularisierungsthese: R. Wallis und St. Bruce: Secularization: The orthodox model, in: Religion and Modernization: Sociologists and Historians debate the Secularization Thesis, hrsg. v. R. Wallis und St. Bruce, Oxford 1992, S. 8-30, hier S. 27.

³ Die zentralen Argumente des Marktmodells finden sich in: R. Stark/R. Rinke: Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion, Berkeley, Los Angeles 2000.

Konkurrenz aber fordere die einzelnen Religionsgemeinschaften und ihre Vertreter heraus, ihren Service zu verbessern, da sie nur auf diese Weise ihre Klientel halten und neue Kunden gewinnen könnten. Besäßen religiöse Gemeinschaften in einer Region dagegen das Monopol, tendiere der Klerus dazu, faul und nachlässig zu werden und an den aktuellen Bedürfnissen der Menschen vorbeizugehen. Konkurrenz zwingt die religiösen Anbieter zu kundenorientierter Sensibilität, Leistungssteigerung und permanenter Anspannung der Kräfte. Die in modernen Gesellschaften beobachtbare Vervielfältigung der Glaubensoptionen übe insofern einen stimulierenden Einfluss auf die Vitalität von Religionsgemeinschaften aus.

Die Bedingung für die Entstehung eines religiösen Pluralismus besteht den Markttheoretikern zufolge darin, dass Kirche und Staat strikt getrennt sind und keine Religionsgemeinschaft gegenüber anderen eine privilegierte Stellung einnimmt. Nur wenn der Staat sich aus religiösen Angelegenheiten weitgehend heraushalte und keine der großen Kirchen bevorzuge, seien die Startkosten für kleinere Religionsgemeinschaften so gering, dass sie sich neben den etablierten Kirchen herausbilden könnten. Käme es aber zur Entstehung eines religiösen Pluralismus, würde aufgrund der wachsenden Konkurrenz die Produktivität des gesamten religiösen Marktes ansteigen.

Mit dieser Argumentation sind die bekannten Muster der Säkularisierungstheorie umgekehrt: Religiöse Pluralität senkt nicht, sondern steigert das Niveau der Religiosität; Trennung von Kirche und Staat schadet nicht, sondern nützt der sozialen Bindungsfähigkeit von Religionsgemeinschaften und Kirchen; Städte sind nicht religiös schwächer, sondern vitaler als das Land. Wenn Modernisierung durch Prozesse der kulturellen Pluralisierung, der institutionellen Differenzierung und der Urbanisierung charakterisiert ist, dann leidet Religion nicht unter Prozessen der Modernisierung, sondern profitiert von ihnen.

Die *Individualisierungsthese* liegt zwischen der Säkularisierungstheorie und dem ökonomischen Marktmodell.⁴ Mit der Säkularisie-

4 Die wichtigsten Vertreter der Individualisierungsthese sind Thomas Luckmann (Die unsichtbare Religion. Frankfurt (Main) 1991), Grace Davie (Religion in Britain since 1945: Believing without belonging. Oxford 1994), Danièle Hervieu-Léger (Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung. Würzburg 2004) und M. Krüggeler, zusammen mit P. Voll: Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie, in: Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, hrsg. v. Alfred Dubach und Roland Campiche, Zürich, Basel 1993, S. 17-49.

rungstheorie teilt sie den Ausgangspunkt bei makrosozialen Veränderungsprozessen wie funktionaler Differenzierung, Rationalisierung oder kultureller Pluralisierung. Im Unterschied zur Säkularisierungstheorie nimmt sie allerdings nicht an, dass diese umfassenden Umwälzungsprozesse zu einem Bedeutungsverlust der Religion in modernen Gesellschaften führen. Vielmehr geht sie mit den Markttheoretikern davon aus, dass Moderne und Religion miteinander kompatibel seien. Mit der Modernisierung der Gesellschaft komme es nicht zu einer Positionsschwächung von Religion. Diese

Gemäß der Individualisierungsthese bestimmen nicht die Kirchen, was der einzelne glaubt, vielmehr entscheidet jeder selbst über seine weltanschauliche Orientierung.

wandle nur ihre Formen. Während in vormodernen Gesellschaften Religion in den Kirchen institutionalisiert gewesen sei, löse sich der Zusammenhang zwischen Religiosität und Kirchlichkeit in modernen Gesellschaften zunehmend

auf. Heute bestimmen nicht die Kirchen, was der einzelne glaubt, vielmehr entscheidet jeder selbst über seine weltanschauliche Orientierung. Die Konstitution der individuellen religiösen Überzeugungen und Praktiken gestalte sich daher zunehmend als individuell einzigartige Auswahl aus unterschiedlichen religiösen Traditionen, innerhalb derer das Christentum zwar noch ein wichtiges Element darstellen könne, aber eben nur noch eines neben anderen. Mit dem Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung der religiösen Institutionen gehe also nicht ein Bedeutungsverlust des Religiösen für den einzelnen einher, im Gegenteil. Institutionalisierte Religion und individuelle Spiritualität stehen, wie einige der Individualisierungstheoretiker, etwa Grace Davie,⁵ behaupten, sogar in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis. Mit dem Bedeutungsrückgang der Kirchen komme es zu einem Aufschwung individueller Religiosität.

Überprüfung der religionssoziologischen Modelle anhand der religiösen Situation in Deutschland

Um eine Überprüfung der drei religionssoziologischen Modelle an der religiösen Entwicklung in Deutschland vorzunehmen, sei zwischen den

⁵ Grace Davie: Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World. London 2002, S. 8.

Dimensionen christlicher Kirchlichkeit, christlicher Überzeugung und außerkirchlicher Religiosität unterschieden.

Die soziale Bedeutung christlicher Kirchlichkeit, hier gemessen anhand der Kirchenmitgliedschaft und der Beteiligung am kirchlichen Leben, ist in Deutschland seit Jahrzehnten rückläufig. Auch wenn in den letzten Jahren die Zahl der Austritte aus den Kirchen zurückgegangen ist, hat sich die Austrittsrate in den letzten 60 Jahren in Deutschland (West) insgesamt deutlich erhöht. Während sie bis zur Mitte der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts in der evangelischen und katholischen Kirche noch bei unter 0,2 Prozent pro Jahr lag, beträgt sie heute etwa 0,8 Prozent, sofern Austritte aus der evangelischen Kirche betroffen sind, und 0,5 Prozent, sofern es sich um Austritte aus der katholischen Kirche handelt. Ebenso geht der Anteil der Kirchenmitglieder, die regelmäßig den Gottesdienst besuchen, seit den fünfziger Jahren zurück, wobei hier die jüngere Generation von den Rückgangstendenzen überproportional stark betroffen ist (vgl. *Tabelle 1* unten Seite 18).

Die soziale Akzeptanz christlicher Überzeugungen wie des Glaubens an Gott, an die Auferstehung Jesu Christi oder an die Gottessohnschaft Jesu Christi geht in Deutschland seit Jahrzehnten gleichfalls zurück. Wie *Tabelle 2* (unten Seite 19) zeigt, nahm zwischen 1991 und 1998 nicht nur der Anteil derer, die schon immer nicht an Gott glaubten, zu. Bedeutsamer ist vielmehr, dass der Anteil derer, die von sich sagen, sie hätten früher nicht an Gott geglaubt, aber glaubten heute, deutlich unter dem Anteil derer liegt, die von sich sagen, sie hätten früher an Gott geglaubt, aber glaubten heute nicht mehr. Im Westen Deutschlands stimmten der erstgenannten Aussage 1998 11 Prozent zu, der letztgenannten dagegen 25 Prozent. Andere Indikatoren weisen in dieselbe Richtung und bestätigen das Bild der abnehmenden Zustimmung zu christlichen Glaubensaussagen.

Was nun die soziale Relevanz von Formen außerkirchlicher Religiosität wie Magie, Okkultismus, Esoterik, Tarot-Karten-Legen, Zen-Meditation, Bachblütentherapie, Astrologie oder Energie-Training angeht, so muss man zunächst sagen, dass die diesbezügliche Datenlage relativ dünn ist. Um Aussagen über Veränderungen im Zeitverlauf machen zu können, reichen die verfügbaren Daten oft nicht aus. Diejenigen, die wir haben, weisen darauf hin, dass nach einem Rückgang des Glaubens an außerkirchliche religiöse Phänomene in den fünfziger und sechziger Jahren seit Mitte der siebziger Jahre die Bedeutung dieser Glaubensformen wieder leicht ansteigt. Noch immer ist es aber nur eine Min-

derheit, die Erfahrungen mit solchen Glaubensformen gemacht hat. Wie *Tabelle 3* (unten Seite 19) ausweist, bewegt sich der Anteil derer, die Erfahrungen mit solchen Glaubensformen gemacht haben, in Westdeutschland oft nur bei 3–6 Prozent. Wo die Zahlen höher sind, hält man zumeist von diesen Religionsformen nicht allzu viel. Nur bei einer der in *Tabelle 3* aufgeführten Formen außerkirchlicher Religiosität übersteigt der Anteil derer, die viel von diesen Formen halten, die Zehn-Prozentmarke. In Ostdeutschland sind die Prozentsätze noch geringer. Obwohl das Interesse an Phänomenen außerkirchlicher Religiosität, angefangen

Die Kirchen sind nach wie vor der wichtigste Repräsentant der Religion in Deutschland.

von Okkultismus und Esoterik über Reiki und Energie-Training bis hin zu Zen-Meditation und Yoga relativ groß ist, erreichen die Zustimmungszahlen nirgends das Niveau, auf dem sich die Akzeptanz

traditionaler christlicher Glaubensformen, etwa des Glaubens an Gott, bewegt.

Stellt man die Frage, wie sich christliche Kirchlichkeit und christlicher Glaube auf der einen Seite und außerkirchliche Religiosität auf der anderen Seite zueinander verhalten, so kann man sagen, dass zwischen beiden weder eine positive noch eine negative Korrelation besteht.⁶ Formen außerkirchlicher Religiosität finden sich also innerhalb der christlichen Kirchen gleichermaßen wie außerhalb von ihnen. Zugleich bedeutet das, dass der Relevanzrückgang christlicher Religiosität und Kirchlichkeit nicht mit einem Aufschwung außerkirchlicher Religiosität verbunden ist. Wo es solche Zuwächse gibt – und es gibt sie –, können sie die Verluste der großen Kirchen nicht kompensieren. Mit anderen Worten: Die Kirchen sind nach wie vor der wichtigste Repräsentant der Religion in Deutschland.

Das heißt nicht, dass sich Prozesse religiöser Individualisierung nicht vollziehen würden. In der Tat können wir beobachten, dass Individualisierungsindizes wie Selbstbestimmung, Lebensgenuss oder die Ablehnung von Autorität und Gehorsam mit den traditionellen Formen des Christentums negativ korrelieren, mit den modernen Formen außerkirchlicher Religiosität dagegen positiv. In Großstädten, unter Jüngeren, unter Hochgebildeten liegt die Zustimmung zu traditionellen christlichen Glaubensformen unter dem Durchschnitt, die Bejahung außer-

⁶ Nachweise zum Folgenden in Detlef Pollack: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen 2003, S. 149 ff.

kirchlicher Religionsformen, zumindest sofern modernere Formen betroffen sind, dagegen darüber. Diese Zusammenhänge weisen darauf hin, dass sich tatsächlich, wie oft angenommen, Tendenzen zur Entwicklung einer mehr subjektiven, alternativen, synkretistischen Religiosität, die mit der christlichen Überlieferung eine Verbindung eingehen kann oder auch nicht, herausbilden. Wenn höhere Bildung, Wohnsitz in der Großstadt und Jugend auf der einen Seite mit der Herausbildung neuartiger alternativer Religionsformen einhergehen, diese Merkmale traditionale Formen von Kirchlichkeit andererseits aber eher negativ betreffen, dann heißt das zugleich, dass sich das religiöse Feld pluralisiert, wobei der Grad dieser Pluralisierung im Osten Deutschlands weniger stark ausgebildet ist als im Westen. Auch wenn die Tendenz zur Entwicklung subjektiver außerkirchlicher Religionsformen unübersehbar ist, sollte diese Tendenz nicht überschätzt werden, denn bei den Anhängern dieser neuen Religionsformen handelt es sich um Minderheiten, die den generellen Trend der Bedeutungsabnahme von Religion und Kirche nicht aufzuhalten vermögen.

Will man die religiösen Entwicklungstendenzen der letzten Jahrzehnte in Deutschland zusammenfassen, dann wird man sagen dürfen, dass die empirische Evidenz, die für die Gültigkeit der Säkularisierungsthese spricht, überwältigend ist. Es nimmt nicht nur der Bestand der kirchlichen Mitgliedschaft und die Beteiligung am kirchlichen Leben ab, sondern auch der individuelle Glaube an christliche Vorstellungen und Lehrsätze. Die Zugewinne an außerkirchlicher Religiosität bewegen sich dagegen auf vergleichsweise niedrigem Niveau und stehen zudem zu den traditionellen Religionsformen nicht in einem Alternativverhältnis. Auch wenn die Prozesse religiöser Individualisierung den generellen Säkularisierungstrend nicht umzukehren vermögen, bilden sie dennoch eine eigenständige Entwicklungsrichtung, die den allgemeinen Säkularisierungstrend einerseits partiell konterkariert, zu ihm andererseits aber auch selbst beiträgt. Das oben dargestellte ökonomische Marktmodell vermag hingegen zur Erfassung der ablaufenden religiösen Entwicklungsprozesse nur relativ wenig beizutragen. Trotz einer wahrnehmbaren Erhöhung des Grades der religiösen Pluralität kommt es in Deutschland nicht zu einer beachtlichen Revitalisierung des religiösen Feldes. Auch die seit 100 Jahren beobachtbare Verschärfung

Trotz einer wahrnehmbaren Erhöhung des Grades der religiösen Pluralität kommt es in Deutschland nicht zu einer beachtlichen Revitalisierung des religiösen Feldes.

der Trennung zwischen Staat und Kirche hat nicht zu einem Anstieg des Niveaus religiöser Aktivitäten und Überzeugungen geführt. Dass die religiösen Anbieter aufgrund der staatskirchlichen Tradition nachlässig und indifferent gegenüber ihren potentiellen Anhängern sind, wird man angesichts der enormen kirchlichen Anstrengungen, den Entkirchlichungsprozess aufzuhalten und neue Attraktivität zu gewinnen, ebenfalls nicht behaupten können. So bleibt am Ende festzuhalten, dass die Säkularisierungs- und die Individualisierungsthese auf die Prozesse des religiösen Wandels in Deutschland recht gut anwendbar sind, das amerikanische Modell des religiösen Marktes hingegen nicht.

Literaturhinweise

Michael Ebertz: Kirche im Gegenwind: Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg, Basel, Wien 1997.

Friedrich Wilhelm Graf: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München 2004.

Detlef Pollack: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen, München 2003.

Tabelle 1: Regelmäßiger Gottesdienstbesuch der Katholiken und Protestanten in Westdeutschland 1952–2005 (in Prozent)

<i>Es besuchten regelmäßig den Gottesdienst</i>	1952	1963	1967/69	1973	1982	1991	1999	2005
Katholiken insgesamt	51	55	48	35	32	33	26	23
Katholiken im Alter von								
16–29	52	52	40	24	19	17	10	6
30–44	44	51	42	28	26	21	15	12
45–59	50	56	53	46	29	34	24	18
60 und älter	63	64	62	57	54	54	50	41
Protestanten insgesamt	13	15	10	7	6	8	7	8
Protestanten im Alter von								
16–29	12	11	6	3	4	4	4	3
30–44	7	10	6	3	4	4	3	8
45–59	13	16	11	7	6	7	6	5
60 und älter	23	24	22	12	12	17	15	13

Quelle: Allensbacher Institut für Demoskopie: Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse.

Tabelle 2: Zu- und Abnahme des Glaubens an Gott, West- und Ostdeutschland 1991 und 1998

<i>Glaube an Gott</i>	<i>West</i>		<i>Ost</i>	
	<i>1991</i>	<i>1998</i>	<i>1991</i>	<i>1998</i>
Nie an Gott geglaubt	10	13	51	58
Jetzt nicht, aber vorher ja	23	25	25	17
Jetzt ja, aber vorher nicht	9	11	5	7
Immer an Gott geglaubt	58	52	20	18

Quelle: ISSP (The International Social Survey Programme) 1991 und 1998.

Tabelle 3: Erfahrung mit außerkirchlicher Religiosität in Westdeutschland 2002

	<i>Unbekannt</i>	<i>Erfahrung gemacht</i>	<i>Ich halte davon</i>		
			<i>viel</i>	<i>etwas</i>	<i>gar nichts</i>
New Age	61,1	2,8	1,9	11,5	20,8
Anthroposophie, Theosophie	61,0	6,0	4,9	16,8	14,2
Zen-Meditation, Weisheiten	41,7	5,6	11,5	24,8	16,4
Reinkarnation	33,1	2,0	4,7	19,6	37,3
Edelsteinmedizin, Bachblüten	28,5	13,5	8,9	30,1	29,6
Mystik	24,8	4,1	4,0	26,3	41,4
Magie, Spiritismus, Okkultismus	12,4	5,5	2,4	15,4	67,2
Wunderheiler, Geistheiler	10,3	6,5	4,1	19,9	63,5
Pendeln, Wünschelruten	10,2	21,0	9,2	30,7	47,8
Tarot-Karten, Wahrsagen	9,0	17,0	3,7	18,3	67,0
Astrologie, Horoskope	3,2	29,1	8,2	39,5	47,2

Quelle: Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften 2002