

# „... mitten in der Stadt“

Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt

Herausgegeben von Daniel Cyranka und Helmut Obst  
im Auftrag der Franckeschen Stiftungen zu Halle

Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle

2001

Michael Bergunder

## Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus Sicht der Religionssoziologie

Die christlichen Kirchen in Deutschland befinden sich bekanntlich in einer schwierigen Lage. Die Zahl derjenigen ohne jegliche kirchliche Bindung ist in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich gewachsen.<sup>1</sup>

Besonders extrem ist dabei die Situation in den neuen Bundesländern. 1949, im Jahr der Gründung der DDR, gehörten noch 81% der Bevölkerung der evangelischen und 11% der katholischen Kirche an. 1964 waren nur noch 60% der Bevölkerung evangelisch und 8% katholisch. Repräsentativen Umfrageergebnissen zufolge gehörten zum Zeitpunkt des Untergangs der DDR nur noch etwa 20–25% der Bevölkerung zur evangelischen Kirche und etwa 4–5% zur katholischen.<sup>2</sup> Der Anteil der Konfessionslosen ist innerhalb von 40 Jahren DDR etwa um das Zehnfache gestiegen, von 7% auf 70%. Im Laufe der Geschichte der DDR wurde aus der protestantischen Volkskirche, die einstmals den weitaus größten Teil der Bevölkerung umfaßte, eine Minderheitskirche. In den Städten ist die Entkirchlichung besonders stark vorangeschritten. In der Stadt Halle z. B. sind gerade noch 8% evangelisch und 3,5% katholisch.

Im Westen Deutschlands stellt sich die Situation völlig anders dar, aber auch hier verloren die großen Kirchen in den letzten Jahrzehnten signifikant an Mitgliedern. Im Jahre 1950 zählten noch 96% der Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik zur Kirche, während es 1992 nur noch 84% (42,3% katholisch, 41,7% evangelisch) waren, dafür aber gab es nun 12,3% Konfessionslose.<sup>3</sup> Die Tendenz ist dabei eindeutig, wie ein Blick auf die Austrittszahlen zeigt. In den 90er Jahren verlor im Westen Deutschlands die evangelische Kirche pro Jahr mitunter 1% ihrer Mitglieder und die katholische Kirche 0,5%.<sup>4</sup>

In vielen weiteren Ländern Westeuropas läßt sich ebenfalls eine signifikante Abnahme der Kirchenmitgliedschaft feststellen.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. zu den folgenden statistischen Angaben insbesondere Daiber, 1995; Höllinger, 1996; Pollack, 1996.

<sup>2</sup> Vgl. Daiber, 1995: 63.

<sup>3</sup> Vgl. Daiber, 1995: 62.

<sup>4</sup> Vgl. Daiber, 1995: 105, 113; Pollack, 1996: 598.

<sup>5</sup> Vgl. Jagodzinski & Dobbelaere, 1993.

### *Klassische Erklärungsversuche*

Die kontinuierliche Abnahme kirchlicher Bindungen verlangt nach einer Erklärung. Innerhalb der Religionssoziologie erfuhr dieses Phänomen in den 60er Jahren zum ersten Mal eine breitere Diskussion, und im Rückgriff auf den Begriff Säkularisierung, den bereits Weber, Troeltsch u. a. in die Soziologie eingeführt hatten,<sup>6</sup> wurde als Ergebnis die sogenannte Säkularisierungsthese formuliert. Es waren vor allem zwei, in ihren Kernaussagen sehr ähnliche Entwürfe, die dabei die entscheidenden konzeptionellen Vorgaben lieferten: Bryan Wilsons „Religion in Secular Society“ (1966) und Peter L. Bergers „Sacred Canopy“ (1967).<sup>7</sup> Säkularisierung beschreibt demnach einen selbstverständlichen Teilaspekt des Modernisierungsprozesses, in dem die traditionelle religiöse Legitimation der Welt für den modernen Menschen immer mehr an Plausibilität verliert. So definiert z. B. Berger Säkularisierung wie folgt:

„Wir verstehen darunter einen Prozeß, durch den Teile der Gesellschaft und Abschnitte der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden. Wenn wir von Gesellschaft und Institutionen der modernen abendländischen Geschichte sprechen, verstehen wir Säkularisierung natürlich als Rückzug der christlichen Kirchen aus Bereichen, die vorher unter ihrer Kontrolle oder ihrem Einfluß gestanden haben ... Wenn wir jedoch von Kultur und Symbolen sprechen, implizieren wir, daß es sich um mehr als einen soziostrukturellen Prozeß handelt. Säkularisierung wirkt sich auf die Totalität des kulturellen Lebens und der Ideation aus und läßt sich am Verschwinden religiöser Inhalte aus den Künsten, der Philosophie und Literatur sowie – und dies ist am wichtigsten – am Aufkommen der Naturwissenschaften als autonome, durch und durch säkulare Weltsicht beobachten. Mehr noch, wir implizieren, daß der Säkularisierungsprozeß auch eine subjektive Seite hat. Wie eine Säkularisierung der Kultur und Gesellschaft, so gibt es auch eine Säkularisierung des Bewußtseins. Das heißt also, daß mindestens in Europa und den Vereinigten Staaten heutzutage eine ständig wachsende Zahl von Menschen lebt, die sich die Welt und ihr eigenes Dasein auch ohne religiösen Segen erklären können.“<sup>8</sup>

Diese klassische Definition von Berger zeigt, daß Säkularisierung implizit auch als evolutionärer Prozeß verstanden wird. Religion wird zum Ausdruck einer prämodernen gesellschaftlichen Entwicklungsstufe erklärt. Die moderne wissenschaftliche Rationalität überwindet, wie es bereits bei Max Weber heißt, die traditionellen magischen, religiösen oder metaphysischen Denkweisen und verdrängt dadurch die Religion allmählich aus immer mehr Lebensbereichen.

<sup>6</sup> Vgl. Marramao, 1996: 57–67.

<sup>7</sup> Vgl. Wilson, 1966; Berger, 1973.

<sup>8</sup> Berger, 1973: 103–104.

Gegen dieses Negativbild von der Rolle der Religion in der Moderne wurde entschiedener Einspruch eingelegt. Bis heute am einflußreichsten sind dabei die Thesen von Thomas Luckmann, der, ebenfalls 1967, ein Buch unter dem Titel „The Invisible Religion“ veröffentlichte, in dem er der Säkularisierungsthese energisch widersprach.<sup>9</sup>

Für Luckmann ist Säkularisierung ein „moderner Mythos“<sup>10</sup>, weil der Rückgang der institutionalisierten Religion nicht mit einem Rückgang der Religion im allgemeinen gleichgesetzt werden darf. Die Religion ändert lediglich ihre Sozialform. Methodischer Ausgangspunkt ist eine anthropologisch-funktionale Religionsdefinition, die bewußte Anleihen bei der philosophischen Anthropologie (Plessner) macht. Für Luckmann ist Religion „das, was den Menschen zum Menschen werden läßt“<sup>11</sup>. Der religiös gefaßte Prozeß der Menschwerdung beinhaltet für ihn eine Transzendierung der biologischen Natur des Menschen, bei dem „die Individuation des menschlichen Bewußtseins allein in gesellschaftlichen Vorgängen realisiert wird“<sup>12</sup>:

„Menschwerdung ist Sozialisierung: Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge. Wenn man von einer religiösen Konstante sprechen will, so ist sie mit dieser Funktion gegeben. Sozialisierung als religiösen Prozeß zu verstehen, heißt, den Menschen als religiöses Wesen zu definieren.“<sup>13</sup>

Damit wird Religion bei Luckmann zu einer universalen anthropologischen Konstante und die Frage nach der Religion in der „modernen Gesellschaft“ muß neu gestellt werden. Der Relevanzverlust von institutionalisierter kirchlicher Religiosität markiert lediglich den Wechsel einer bestimmten Sozialform der Religion, weil „die soziale Basis der neu entstehenden Religion“ nun die „Privatsphäre“ ist.<sup>14</sup> Die „Privatisierung der Religion“ ist für Luckmann „Kernstück der umfassenden Privatisierung des Lebens in modernen Gesellschaften“,<sup>15</sup> wie sie durch die funktionale Ausdifferenzierung der Sozialstruktur bedingt ist. Das Individuum bekommt „so etwas wie einen sakralen Status“<sup>16</sup>, und religiöse Fragestellungen verlagern sich

<sup>9</sup> Luckmann, 1991. „Invisible Religion“ erschien 1967 in New York und ist eine überarbeitete englische Übersetzung des deutschen Buches „Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft“ (Freiburg 1963). Luckmann hatte übrigens in den 60er Jahren eng mit Peter Berger zusammengearbeitet.

<sup>10</sup> Vgl. Luckmann, 1980a.

<sup>11</sup> Luckmann, 1980b: 176.

<sup>12</sup> Luckmann, 1991: 83.

<sup>13</sup> Luckmann, 1980b: 176–177.

<sup>14</sup> Luckmann, 1991: 151.

<sup>15</sup> Luckmann, 1991: 179. (Nachtrag von 1991).

<sup>16</sup> Luckmann, 1991: 153.

zunehmend ins Private, wo sie dann um Themen der „individuellen ‚Autonomie‘“ kreisen, wie „Selbstdarstellung, Selbstverwirklichung, das Mobilitätsethos, Sexualität und Familialismus“.<sup>17</sup> Diese religiöse Individualisierung und Privatisierung zielt vor allem auf persönliche Selbstverwirklichung, bildet keine dauerhaften institutionellen Strukturen aus und bedient sich auf einem bunten „Warenmarkt der Transzendenzen“<sup>18</sup>.

Luckmann hat mit seinem Entwurf eine alternative Erklärung zur klassischen Säkularisierungsthese vorgelegt. Er teilt aber die Annahme, daß die institutionelle bzw. traditionelle Religion innerhalb der modernen Gesellschaft keine große Zukunft haben kann,<sup>19</sup> wie er in einer neueren Stellungnahme noch einmal deutlich gemacht hat:

„Jedenfalls läßt sich Privatisierung als eine vorherrschende moderne Sozialform der Religion eher durch etwas charakterisieren, was sie nicht ist, als durch das, was sie ist: Sie zeichnet sich durch das Fehlen allgemein glaubwürdiger und verbindlicher gesellschaftlicher Modelle für dauerhafte, allgemein menschliche Erfahrungen der Transzendenz aus. Will man das, oder das zusammen mit der Schwächung und Eliminierung spezifisch und traditionell religiöser Legitimationsbedürfnisse des Gefüges von Institutionen als Säkularisierung bezeichnen, soll es mir recht sein. Dann bezeichnet das Wort aber nicht das Ende der religiösen Grundfunktion, sondern deren Privatisierung.“<sup>20</sup>

Im Gegensatz zur Säkularisierungsthese verliert für Luckmann die Religion insgesamt jedoch nicht an Bedeutung. Sie wandelt lediglich ihre Formen und ist an Stellen anzutreffen, wo man sie früher nicht vermutet hätte, angefangen vom Fußball bis hin zur Psychotherapie.

Insbesondere im deutschsprachigen Raum hat der Entwurf Luckmanns eine große Wirkungsgeschichte entfaltet und sein funktionaler, weitgefaßter Religionsbegriff bestimmt bis heute einen großen Teil der religionssoziologischen Forschung.<sup>21</sup>

In jüngster Zeit werden sowohl die klassische Säkularisierungsthese als auch der Luckmannsche Ansatz sehr kritisch diskutiert. Es sind gewichtige Einwände gegen sie vorgebracht worden, die im folgenden nachgezeichnet

<sup>17</sup> Luckmann, 1991: 157.

<sup>18</sup> Luckmann, 1991: 180. (Nachtrag von 1991).

<sup>19</sup> Für Anhänger einer „institutionellen Religiosität“ sollen für den Zweck dieser Darstellung folgende Merkmale gelten: 1. Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft; 2. Vollzug religiöser Rituale innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft; 3. Glaube an religiöse Wirklichkeiten geschieht in Orientierung an den Lehren der eigenen Religionsgemeinschaft. In empirischen Studien korrelieren diese drei Aspekte miteinander (vgl. z. B. Jagodzinski & Dobbelaere, 1993; Pollack, 1996: 612; Pollack, 2000b: 25).

<sup>20</sup> Luckmann, 1996: 28.

<sup>21</sup> Vgl. z. B. Dubach & Campiche, 1993; Knoblauch, 1991: 22–28; Vierling, 1994; Gabriel, 1996; Krech, 1999b; Ebertz, 1999.

werden. Im Anschluß daran sollen neuere, alternative theoretische Lösungsvorschläge zu Wort kommen.

*Untersuchungen zu Individualisierung und religiöser Pluralisierung in  
Deutschland*

Die große Stärke der Luckmannschen Ansatzes scheint sich in der Explanatation des Auftretens alternativer und diffuser Religionsformen zu erweisen. Bei der Besprechung dieser Phänomene ist es im heutigen religionssoziologischen und theologischen Diskurs jedenfalls geradezu zu einem Allgemeinplatz geworden, mit Verweis auf Luckmann – wobei es sich oft um eine recht willkürliche Rezeption des Luckmannschen Ansatzes handelt – den Mitgliederschwund der großen deutschen Kirchen mit dem Entstehen alternativer religiöser Bewegungen und Orientierungen zu verrechnen. Die folgende Lagebeschreibung der deutschen Religionslandschaft kann als typisches Beispiel gelten:

„Der Bedeutungs- und Akzeptanzverlust der christlichen Kirchen ist aber nicht zugleich auch ein Indikator für das Verschwinden von Religion aus der Gesellschaft. Im Gegenteil ist derzeit ein religiöser Boom zu verzeichnen. Religion ist trotz des Bedeutungsverlustes der christlichen Großkirchen interessant, allorts erwacht der ‚Sinn und Geschmack fürs Unendliche‘. Das religiöse Feld hat sich allerdings verlagert und diversifiziert. Neben den stärker werdenden religiösen Bewegungen, wie z. B. den Neo-Sannyasins, sind religiöse Bewegungen, wie die des New Age zu nennen; andere Weltreligionen wie der Buddhismus oder der Islam erfreuen sich auch unter Deutschen zunehmender Beliebtheit; esoterische Praktiken haben Konjunktur, die beispielsweise Pendeln, Astrologie und religiöse Meditation umfassen; und nicht zuletzt sind Religionssurrogate und unsichtbare Formen von Religion zu nennen, die von sozialen Protestbewegungen über psychotherapeutische Praktiken bis zum Bodybuilding und Fußballkult reichen.“<sup>22</sup>

Der empirische Nachweis einer derartigen Lagebeschreibung ist sehr schwierig, da dafür nur ungenügende soziologische Meßmethoden zur Verfügung stehen.

Ein besonderes Problem stellt dabei die Konzeptionalisierung von Individualisierungsprozessen dar.<sup>23</sup> Jagodzinski und Klein haben herausgearbeitet, daß das Konzept der „Individualisierung“ in der Soziologie bisher kaum einleuchtend theoretisch bearbeitet worden ist.<sup>24</sup> Sie bezweifeln sogar, daß es die Theoriebildung wirklich voranbringen würde, wenn dies geschähe. Es lägen alternative Erklärungskonzepte bereits vor,

<sup>22</sup> Krech, 1999a: 91–92. Vgl. z. B. auch Ebertz, 1999: 210–211.

<sup>23</sup> Vgl. zum gegenwärtigen Stand der Diskussion Friedrichs, 1999.

<sup>24</sup> Vgl. Jagodzinski & Klein, 1999.

mit denen man Heterogenität und Pluralismus erklären könnte, „ohne den Begriff Individualismus überhaupt in den Mund nehmen zu müssen“<sup>25</sup>. Sie verweisen auf Theorien der Handlungsrestriktion und Opportunitätsstruktur:

„Daß heute mehr Vielfalt und weniger Standardisierung zu herrschen scheint als früher, muß seinen Grund nicht darin haben, daß Menschen heute individualistischer sind als früher, sondern schlicht und einfach darin, daß einzelne Handlungsalternativen weniger kostenträchtig geworden sind oder die besonderen Anreize anderer Alternativen weggefallen sind und daß sich infolgedessen die Erwartungsnutzen verschiedener Alternativen aneinander angeglichen haben. Verändert hätte sich mithin die Handlungssituation oder die Opportunitätsstruktur, nicht aber irgendwelche Eigenschaften von Personen.“<sup>26</sup>

Die Annahme eines subjektiven Individualismus bringt noch weitere ungelöste Probleme mit sich. Eine Person, die von sich glaubt, individuelle Entscheidungen zu treffen, kann durchaus einer Selbsttäuschung erlegen sein. Wenn jemand sagt: „Ich habe meine eigene Religion“, dann ist diese Aussage nicht unbedingt ein Hinweis auf einen wirklichen Individualismus. Man könnte auch die These aufstellen, daß sich in einer solchen Äußerung nur zeige, daß der moderne Mensch dazu angehalten ist, so zu handeln, als wäre er selbstbestimmt, und sich seine Tätigkeiten als das Ergebnis seiner eigenen Entscheidungen anzurechnen. Es wird leicht übersehen, daß Ulrich Beck, einer der wichtigsten Stichwortgeber für die These der zunehmenden Individualisierung, zu einem solchen Individualisierungsbegriff tendiert.<sup>27</sup> Zwar spricht Beck auch davon, daß die Einzelperson selbst „zur lebensweltlichen Produktionseinheit des Sozialen“<sup>28</sup> wird, betont aber gleichzeitig, daß mit dieser sozialen Freisetzung und dem Verlust von traditionellen Sicherheiten eine neue Art der sozialen Einbindung und Entfremdung einhergeht:

„Individualisierung bedeutet Marktabhängigkeit in allen Dimensionen der Lebensführung. Die entstehenden Existenzformen sind der vereinzelt, sich seiner selbst nicht bewußte *Massenmarkt* und *Massenkonsum* für pauschal entworfene Wohnungen, Wohnungseinrichtungen, tägliche Gebrauchsartikel, über Massenmedien lancierte und adoptierte Meinungen, Gewohnheiten, Einstellungen, Lebensstile. M. a. W., Individualisierung liefert die Menschen an eine *Außensteuerung* und *-standardisierung* aus, die die Nischen ständischer und familialer Subkulturen noch nicht kannten.“<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Jagodzinski & Klein, 1999: 29.

<sup>26</sup> Jagodzinski & Klein, 1999: 28–29.

<sup>27</sup> Vgl. Beck, 1986: 205–219. Vgl. auch Pollack & Pickel, 1999: 467–468; Pollack & Pickel, 2000a: 244–245.

<sup>28</sup> Beck, 1986: 209. (Hervorhebung getilgt–M.B.)

<sup>29</sup> Beck, 1986: 212.

Individualisierung bedeutet also nicht unbedingt die Auflösung sozialer Determiniertheit, sondern nur ihre Transformation.<sup>30</sup>

Angesichts der eben beschriebenen großen Unklarheiten bei der Verwendung des Individualisierungsbegriffs scheint es methodisch kaum möglich, einen angenommenen Zusammenhang von Individualisierung und religiösem Wandel sinnvoll empirisch zu untersuchen.

Ungeachtet dessen haben Detlef Pollack und Gert Pickel in einer eindrucksvollen Studie für Westdeutschland genau dies versucht.<sup>31</sup> Im vollem Bewußtsein der schwierigen Diskussionslage orientierten sie sich dabei an einem subjektiven Individualisierungsbegriff, der das Selbstverständnis der handelnden Person zum Ausgangspunkt nimmt. Auf der Grundlage von Daten aus großen Bevölkerungsumfragen konstruierten sie einen Individualisierungsindex, der sich aus sehr breitgefächerten Indikatoren zusammensetzt (wie z. B. Staatsverantwortung, Erziehungsziel Selbständigkeit, Wichtigkeit selbständiger Tätigkeit im Beruf, Postmaterialismus). Mit Hilfe dieses Index ließ sich auf der Zeitachse ein statistisch signifikanter Anstieg der Individualisierung in den letzten Jahrzehnten aufzeigen.

Auf der Grundlage von vier Indikatoren (christlicher Glaube, Kirchlichkeit, Vertrauen in die Institution Kirche, außerkirchliche Religiosität,<sup>32</sup> *nicht* aber Mitgliedschaft in einer Kirche oder Religionsgemeinschaft) wurden sechs religiöse Lebensstile in der westdeutschen Bevölkerung

---

<sup>30</sup> Auch die „Erlebnisgesellschaft“, wie sie von Gerhard Schulze beschrieben wird, ist, obwohl die „Beziehungswahl“ als Sozialstrategie dominiert, nicht nur das Ergebnis des Handelns von selbstbestimmten Individuen: „Soziale Milieus mögen sich unter dieser Bedingung als bloße Subjektivitätsgemeinschaften wahrnehmen, aber sie sind es nicht.“ (Schulze, 1992: 179). Im Gegenteil werden die Individuen von den Regeln eines „Milieuethnozentrismus“ (Schulze, 1992: 541) geprägt.

<sup>31</sup> Vgl. Pollack & Pickel, 1999. Dabei gilt es für diese, wie auch alle im folgenden besprochenen empirisch-quantitativen Untersuchungsergebnisse selbstredend festzuhalten, daß auch die angeblich „exakten“ Daten repräsentativer Umfragen keineswegs unproblematisch sind, sondern eigentlich einer jeweils kritischen Diskussion bedürften. Die hier dargebotenen Daten sollen deshalb keinesfalls eine Art positivistischer Objektivität suggerieren. Churchill wollte bekanntlich nur an Statistiken glauben, die er selbst gefälscht hatte. Genau genommen unterliegt vor allem die Art der Daten-Interpretation einem oft ungeklärten subjektiven Faktor. Dennoch sind repräsentative quantitative Erhebungen, vorausgesetzt sie folgen anerkannten soziologischen Standards, eine der wenigen Möglichkeiten, allgemeine Trends empirisch zu beschreiben. Insofern gibt es zu ihnen keine Alternative.

<sup>32</sup> Für außerkirchliche Religiosität werden vier Kennzeichnungsvariablen verwendet: Glaube an Glücksbringer, Wahrsager, Wunderheiler und Astrologie. Durch Vergleich mit der EKD-Studie „Fremde Heimat Kirche“ versuchen die Autoren zu zeigen, daß es sich hierbei um geeignete Indikatoren für die Dimension „außerkirchliche Religiosität“ handelt. Vgl. Pollack & Pickel, 1999: 472.

typisiert (27,1% Areligiöse, 21,7% Durchschnittschrsten, 11,9% Sozialkirchliche, 14,9% außerkirchlich Religiöse, 18,8% engagierte Christen, 5,5% Synkretisten). Diese wurden nun mit den Individualisierungsitens korreliert.

In ihrer Auswertung kommen Pollack und Pickel zu dem eher unerwarteten Ergebnis, daß sich bei den Areligiösen, Durchschnittschrsten und Sozialkirchlichen die höchsten Individualisierungswerte finden, während sich bei außerkirchlich Religiösen, engagierten Christen und Synkretisten die niedrigsten Werte finden. Daraus schließen die Autoren, daß Individualisierungsschübe die Distanz zu allen Formen der Religiosität erhöhen und keine Beziehung zur Pluralisierung der religiösen Angebote aufweisen. Es lassen sich aufgrund der Untersuchung keine religionsproduktiven Prozesse aufzeigen, die im Zusammenhang mit Individualisierung stehen.

Die Ergebnisse dieser Studie haben eine rege Diskussion ausgelöst,<sup>33</sup> in deren Verlauf die methodischen Schwächen der Erhebung – insbesondere bei der Bestimmung von Individualisierung und außerkirchlicher Religiosität – zutage traten. Letzteres war nicht anders zu erwarten gewesen, aber es wurde zugleich deutlich, daß die Vertreter einer Individualisierungsthese keine überzeugenden Alternativen vorweisen können, um die Thesen von Pollack und Pickel empirisch zu widerlegen bzw. zu modifizieren.

Ein oft angeführter Beleg für zunehmende religiöse Individualisierung ist der Verweis auf die Pluralisierung der religiösen Landschaft. Parallel zur Abnahme der institutionellen Religiosität sei eine Zunahme neuer religiöser Bewegungen und esoterischer Praktiken zu verzeichnen. Dies wird durch einige Untersuchungen zu Umfang und Qualität der religiösen Pluralisierung in Deutschland nur teilweise bestätigt.

Nach den vorliegenden statistischen Erhebungen gibt es in der Tat einen hohen Prozentsatz der Bevölkerung, die an paranormale Phänomene glaubt.<sup>34</sup> Ungefähr ein Drittel der erwachsenen deutschen Bevölkerung gab bei der ALLBUS-Umfrage 1991 an, daß sie an Glücksbringer, Wahrsager, Wunderheiler und Astrologie glauben. Andere Umfragen bestätigen diese Ergebnisse. Allerdings ist die Zahl derjenigen, die angeben, konkrete Erfahrungen mit alternativen Religionspraktiken gemacht zu haben (wie z. B. New Age, Zen-Buddhismus, Tischrücken oder Wunderheilungen) viel geringer. Nach einer EKD-Erhebung von 1993 waren es nur 15% der Westdeutschen. Nach einer Focus-Umfrage von 1996 hatten nur 13% der

<sup>33</sup> Vgl. Wohrab-Sahr & Krüggeler, 2000; Pollack & Pickel, 2000a.

<sup>34</sup> Die folgenden Belege dieses Absatzes sind ausnahmslos der Zusammenstellung bei Pollack, 2000b: 23–25, entnommen und folgen auch dessen Interpretation.

Westdeutschen schon einmal ein esoterisches Produkt erworben oder eine esoterische Therapie ausprobiert. Allerdings berichtet eine Erhebung von 1993, daß unter höher gebildeten jungen Erwachsenen ca. 25% esoterische Praktiken aus Erfahrung kennen. Wenn es aber um die engagierte Mitarbeit in neuen religiösen Bewegungen oder die verbindliche Teilnahme an längeren Meditationskursen u.ä. geht, dann bewegt sich die Zahl bei unter 2% der Bevölkerung. Die eigentliche Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen und esoterischen Gemeinschaften ist für Deutschland verschwindend gering.

Es läßt sich demnach mit einem gewissen Recht sagen, daß die alternative Religiosität in Deutschland bis heute eher ein marginales Phänomen darstellt. Hinzu kommt, daß der empirische Befund darauf hinweist, daß außerkirchliche Religiosität keineswegs ein Phänomen ist, das nur außerhalb der Kirchen auftritt.

Christof Wolf hat eine Studie zur religiösen Pluralisierung in Deutschland vorgelegt.<sup>35</sup> Dabei bestimmt er auch einen Faktor, den er „intrapersonelle Pluralisierung“ nennt und dem Phänomen der „Patchwork-Religiosität“ zuordnet. In der statistischen Auswertung kommt er zu dem Schluß, daß intrapersonelle Pluralisierung sich weitgehend auf Kirchenmitglieder beschränkt, von denen ungefähr ein Drittel sowohl traditionelle christliche Glaubensaussagen bejaht als auch an paranormale Phänomene<sup>36</sup> glaubt.

Pollack analysiert die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD von 1992 und kommt ebenfalls zu dem Ergebnis, daß in Westdeutschland „Kirchlichkeit“ oder „christliche Religiosität“ in keinem negativen Verhältnis zu „außerkirchlicher Religiosität“ stehen.<sup>37</sup> Er verweist überdies nachdrücklich darauf, daß gemäß der ALLBUS-Umfrage von 1991 diejenigen, die die Kirchen verlassen haben, sich nicht mehr als religiös einschätzen und nach der EKD-Untersuchung nur 10% der Konfessionslosen behaupten, wegen einer anderen religiösen Überzeugung aus der Kirche ausgetreten zu sein.<sup>38</sup> Pollack kommt deshalb zu dem Schluß, „daß christliche Religiosität und alternative Religiosität nicht in einem kompensatorischen Verhältnis stehen“<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Vgl. Wolf, 1999.

<sup>36</sup> Unter paranormale Phänomene faßt Wolf diejenigen Faktoren, die bei Pollack & Pickel, 1999: 472, „außerkirchliche Religiosität“ markieren.

<sup>37</sup> Vgl. Pollack, 2000a: 304–305. Interessant ist, daß bei den Konfessionslosen in den neuen Bundesländern der Zusammenhang zwischen außerkirchlicher und christlicher Religiosität sogar positiv ist (vgl. Pollack, 2000a: 306).

<sup>38</sup> Vgl. Pollack, 2000b: 26. Vgl. auch Daiber, 1995: 184.

<sup>39</sup> Pollack, 2000a: 305. In diesem Zusammenhang ist Krüggelers Auswertung einer Repräsentativumfrage über Religion und Weltanschauung der Schweizer(innen) aus dem Jahre

Nach dem gegenwärtigen Stand der empirischen religionssoziologischen Forschung sind also Phänomene wie Individualisierung und religiöse Pluralisierung in ihrer Bedeutung für die religiöse Lage in Deutschland keineswegs eindeutig bestimmbar.

### *Säkularisierung im globalen Kontext*

Die Säkularisierungsthese problematisiert die Spannung zwischen Religion und Moderne; sie beansprucht damit zumindest implizit, d.h. in der Konsequenz ihrer methodischen Grundlegung, eine globale Gültigkeit. In dieser Hinsicht stellt der Unterschied zwischen Europa und den USA, wo die Kirchen eine unverändert zentrale Rolle spielen, ein Moment dar, das der besonderen Erklärung bedarf. Bereits bei Peter Berger wird dieses Problem diskutiert und, übrigens in gewisser Anlehnung an Luckmann,<sup>40</sup> mit der spezifischen Konstellation der amerikanischen Religions- und Sozialgeschichte begründet.<sup>41</sup> Demzufolge durchlaufen die amerikanischen Kirchen einen Prozeß der inneren Säkularisierung, der mit der fortschreitenden Marginalisierung der Kirchenfrömmigkeit in Europa korrespondiert. Auf der Grundlage dieses Erklärungsmodells sah Berger die Allgemeingültigkeit der Säkularisierungsthese, deren globale Gültigkeit er ausdrücklich postulierte, gegeben:

„Die europäische und amerikanische Situation sind also praktisch zwei Varianten desselben Grundthemas globaler Säkularisierung. Darüberhinaus scheint es heute, als hätten die gleichen säkularisatorischen Kräfte im Verlauf der allgemeinen „Verwestlichung“ und Modernisierung weltweite Ausmaße angenommen.“<sup>42</sup>

---

1988/89 sehr interessant (vgl. Krüggeler, 1993). Darin typisiert er sechs religiöse Orientierungen innerhalb der Schweizer Bevölkerung (7% exklusive Christen, 25% allgemein-religiöse Christen, 51% religiöse Humanisten, 12% Neureligiöse, 4% Humanisten ohne Religion). Er fragt dann nach der jeweilige Ansprechbarkeit dieser sechs Typen für „neureligiöse Praktiken“ und stellt fest, daß sowohl im „Index Körper“ (Yoga, Therapie durch Atem- und Körpererfahrungen) als auch im „Index Okkult“ (Wahrsagen, Astrologie, heilende Einflüsse durch Steine u.a. Gegenstände, Pendeln, Wunderheilungen) bei den allgemein-religiösen Christen und den Neureligiösen besonders viele praktische Erfahrungen zu finden waren. Krüggeler versucht dies mit Verweis auf Luckmann zu deuten, betont allerdings, daß die unsichtbare Religion auch „mitten in den christlichen Kirchen präsent“ ist (Krüggeler, 1993: 120, vgl. auch 132 Anm. 11). Es wäre m. E. aber auch einfach möglich, seine Ergebnisse dahingehend zu interpretieren, daß die alternative Religiosität keineswegs frei vagabundiert, sondern ihr Zentrum im Umfeld derjenigen mit einer klaren religiösen Orientierung (seien es Kirchenmitglieder oder nicht) hat.

<sup>40</sup> Vgl. Luckmann, 1991: 70–73.

<sup>41</sup> Vgl. Berger, 1973: 104–105.

<sup>42</sup> Berger, 1973: 104–105.

Neuere religionssoziologische Umfragen bestätigen aber keineswegs das Phänomen einer inneren Säkularisierung innerhalb der christlichen Kirchen in den USA. So sprechen z. B. die Daten zweier Umfragen aus dem Jahre 1991 (International Social Survey Programme und World Value Survey) eindeutig eine andere Sprache.<sup>43</sup> Danach bekannten sich auf die Frage nach der Religionszugehörigkeit („What is your religious preference? Is it Protestant, Catholic ...“) 65% der US-Amerikaner als Protestanten und 28% als Katholiken. Die verbleibenden 7% umfassen sowohl Konfessionslose als auch die Angehörigen nicht-christlicher Religionen. Dem hohen konfessionellen Zugehörigkeitsgefühl entsprechen hohe Werte bei der Frage nach religiösen Überzeugungen: Je nach Fragestellung geben zwischen 84% und 93% der Befragten an, an Gott zu glauben. Auch das christliche Weltbild besitzt nach wie vor eine große Deutkraft: 68% glauben ausdrücklich an einen leibhaftigen Gott, 81% an den Himmel, 70% an ein Leben nach dem Tode, 65% an Teufel und Hölle. Die kirchlich-rituelle Dimension weist ebenfalls erstaunlich hohe Werte auf. Zwar ist die Zahl derjenigen, die regelmäßig den Gottesdienst besuchen, in den letzten vierzig Jahren leicht zurückgegangen, aber auch 1991 gaben noch 45% aller Amerikaner an, mindestens 2–3 mal pro Monat in den Gottesdienst zu gehen. 42% der Amerikaner beten täglich und nur 8% erklärten, dies niemals zu tun.

Die hohen Werte bei der Erfragung von religiösen Überzeugungen und kirchlich-rituellen Praktiken zeigen, daß sich eine innere Säkularisierung empirisch nicht nachweisen läßt. Wenn sich Religion und Moderne nicht vertragen, müßten in den USA, der führenden Industrienation, besonders deutliche Säkularisierungstendenzen sichtbar werden. Dies ist aber nicht der Fall.

Einen sehr interessanter Fall stellt auch die religiöse Entwicklung in Lateinamerika dar. Dort hat die katholische Kirche, die über Jahrhunderte eine Art religiöses Monopol innehatte, in den letzten Jahrzehnten einen beträchtlichen Teil ihrer Mitglieder verloren. Obwohl die verfügbaren statistischen Angaben äußerst ungenau sind, kann kaum bezweifelt werden, daß der Mitgliederverlust der katholischen Kirche durch die enormen Zuwächse protestantischer Kirchen ausgeglichen wird.<sup>44</sup> Aufgrund dieser Entwicklung wird mitunter bereits von einer Protestantisierung des traditionell katholischen Kontinents gesprochen. Um die

---

<sup>43</sup> Eine sehr übersichtliche Auswertung der Umfrageergebnisse findet sich z. B. bei Höllinger, 1996: 67–108.

<sup>44</sup> Hinzu kommt, daß nicht nur die protestantischen Kirchen sehr großen Zulauf zu verzeichnen haben, sondern auch die afroamerikanischen Religionen (vgl. für einen Überblick Pollak-Eltz, 1995).

Dimension dieser Entwicklung zu verdeutlichen, hat der amerikanische Ethnologe David Stoll eine – allerdings mehr spekulative – Hochrechnung angestellt, wonach bei gleichbleibenden Wachstumszahlen im Jahre 2010 z. B. Brasilien 57,4%, Chile 38,8%, El Salvador 66,5%, Guatemala 126,8%, Honduras 50,8% und Puerto Rico 75% protestantischen Bevölkerungsanteil hätten.<sup>45</sup> Die treibende Kraft dieses enormen Wandlungsprozesses ist das pfingstlich-charismatische Christentum, denn mindestens 70–80% der protestantischen Christenheit in Lateinamerika werden der Pfingstbewegung zugerechnet.<sup>46</sup> Der Charakter der pfingstlich-charismatischen Religiosität läßt mit einiger Sicherheit darauf schließen, daß das Beharrungsvermögen der institutionalisierten Religiosität nicht durch einen Verlust religiöser Glaubensüberzeugungen und kirchlich-ritueller Praxis konterkariert wird. Es gehört deshalb zu einem Gemeinplatz in der soziologischen und religionswissenschaftlichen Literatur zu Lateinamerika, daß sich dort eine Säkularisierung gegenwärtig kaum feststellen läßt.<sup>47</sup> Großangelegte repräsentative Meinungsumfragen, die dies bestätigen könnten, liegen allerdings bisher nicht vor.

Auch die Situation des Christentums in den afrikanischen Ländern südlich der Sahara verdient im Zusammenhang mit der Säkularisierungsfrage besondere Beachtung. In den letzten Jahrzehnten (*nach* dem Ende des Kolonialismus) kam es zu einer regelrechten Christianisierung von großen Teilen Afrikas,<sup>48</sup> was Adrian Hastings sogar zu der Feststellung veranlaßte:

„Möglicherweise hat das Christentum niemals eine so große quantitative Ausbreitung erfahren wie in Afrika zwischen 1960 und dem Ende des 20. Jahrhunderts.“<sup>49</sup>

Cyrril Imo weist in diesem Zusammenhang auf bemerkenswerte Brüche und interne Widersprüche dieser Entwicklung hin.<sup>50</sup> In Afrika sind die Auswirkungen der Industrialisierung deutlich spürbar. Die Masse der Landbewohner ist auf der Suche nach Arbeit in die Städte abgewandert, und Landflucht ist eines der brennendsten sozialen Probleme. Jedoch werden gerade die Städte zu großen christlichen Zentren, hier entstehen unzählige neue Kirchen. Es finden sich heute in afrikanischen Städten

<sup>45</sup> Stoll, 1990: 33.

<sup>46</sup> Vgl. Martin, 1994: 74; Petersen, 1994: 47; Parker, 1996: 143.

<sup>47</sup> Vgl. z. B. Brandt, 1995; Parker, 1996: 82–84; Bergunder, 1998.

<sup>48</sup> Dabei ist jedoch anzumerken, daß in einigen Staaten auch traditionelle afrikanische Religionen zu neuem Leben erwacht sind, wie z. B. die Voodoo-Religion bei den Ewe in Togo, Ghana und besonders in Benin (vgl. Rosenthal, 1998).

<sup>49</sup> Hastings, 1998: 156.

<sup>50</sup> Vgl. Imo, 1995.

Straßenzüge mit bis zu drei oder vier Kirchen bzw. Gemeindezentren. Auch eine religiöse Entfremdung der Arbeiterschaft ist nicht festzustellen.

Dagegen hatten sich große Teile der afrikanischen Elite in den späten sechziger und in den siebziger Jahren dem Marxismus zugewandt. An Universitäten und Colleges, besonders in den geisteswissenschaftlichen Fächern, war marxistisches Gedankengut äußerst populär:

„Der Satz von der Religion als ‚Opium des Volkes‘ war für den Universitätsstudenten damals Allgemeingut. Junge Hochschulabsolventen und -studenten agitierten unter ihren weniger gebildeten Landsleuten, Religion sei ein bloßes Ausbeutungsmittel, dessen sich die Europäer bedienten, um Afrika auszuplündern, und sie versuchten, Familienmitglieder vom Kirchgang oder von der Teilnahme am Gemeindeleben abzuhalten.“<sup>51</sup>

Nun zeigt Imo, daß diese linke, religionskritische Orientierung gegenwärtig an Kraft verliert. Unter der intellektuellen Elite schwinde der marxistische Einfluß rapide, und an den Hochschulen und Universitäten florieren neuerdings nicht mehr die marxistischen Studierzirkel, sondern die Studentengemeinden und studentische Gebetskreise. Arbeitslose Akademiker finden Trost und Anstellung unter dem Dach der Kirche.<sup>52</sup> Ähnlich wie in Lateinamerika zeichnet auch in Afrika das pfingstlich-charismatische Christentum für die gegenwärtige religiöse Dynamik verantwortlich.<sup>53</sup>

Leider liegen bis heute keine zuverlässigen statistischen Erhebungen über Kirchenmitgliedschaft und Religiosität der afrikanischen Bevölkerung vor. Eine gewisse Ausnahme bildet Südafrika, das deswegen hier kurz vorgestellt werden soll.<sup>54</sup> Unter der schwarzen Bevölkerungsmehrheit Südafrikas erlitten die etablierten Kirchen in den letzten Jahrzehnten erhebliche Verluste. So verloren allein im Zeitraum zwischen 1980 bis 1991 die Methodisten 18,3%, die Kongregationalisten 25%, die Anglikaner 28,7%, die Dutch Reformed Church 12,5%, die Katholiken 5,3% und Baptisten 5% ihrer Mitglieder. Dies bedeutete jedoch keinen Rückgang der institutionalisierten Religiosität, sondern die Kirchenmitgliedschaft der schwarzen Bevölkerungsmehrheit stieg im Gegenteil kontinuierlich an. Im besagten Zeitraum zwischen 1980 und 1991 wuchs der prozentuale Anteil der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen von 27% auf 36–38% und

<sup>51</sup> Imo, 1995: 167.

<sup>52</sup> Vgl. Imo, 1995: 169–176.

<sup>53</sup> Vgl. z. B. Hock, 1995 (Nigeria); Gifford, 1994, und Omenyo, 1994 (Ghana). Es gibt in Afrika aber auch nicht-charismatische christliche Religionsgemeinschaften, die ein enormes Wachstum aufweisen. So war in der ersten Hälfte der neunziger Jahre in Ghana die Neuapostolische Kirche die mit Abstand am schnellsten wachsende christliche Gemeinschaft (vgl. Gifford, 1995: 26–27; Obst, 1996: 170–176).

<sup>54</sup> Vgl. Hendriks, 1995.

machte damit den Mitgliederschwund der etablierten Kirchen mehr als wett.<sup>55</sup> Mit dieser Entwicklung ging eine radikale Pluralisierung der Kirchenlandschaft einher, als deren Ergebnis sich die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen Südafrikas in ca. 4000 unterschiedliche Religionsgemeinschaften aufteilen. Allerdings liegen keine statistischen Erhebungen zu religiösen Überzeugungen und kirchlich-rituellen Praktiken vor. Aus Spiritualität und kultischer Praxis der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen läßt sich jedoch schließen, daß auch hier sehr hohe Werte zu erwarten wären.<sup>56</sup> G. C. Oosthuizen hat die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen als die afrikanisch-christliche Antwort auf die säkulare Gesellschaft bezeichnet.<sup>57</sup>

Lassen sich demnach unter der schwarzen Bevölkerung Südafrikas keine signifikanten Säkularisierungstendenzen feststellen, so gilt dies jedoch nicht für die religiöse Situation bei der „weißen“ und „farbigen“ Bevölkerungsminderheit. Während 1980 noch jeweils 90% Kirchenmitglieder waren, war die Rate im Jahre 1991 auf 77,9% (Weiße) bzw. 64,4% (Farbige) dramatisch gesunken.<sup>58</sup> Bei dieser Bevölkerungsgruppe kam es nicht zu einer Kompensation der Mitgliederverluste durch pfingstlich-charismatische bzw. Afrikanische Unabhängige Kirchen. Auch innerhalb eines Landes müssen also keineswegs gleichartige religiöse Trends auftreten.

Die bisher angeführten Beispiele betrafen alle das Christentum. Die Einbeziehung nicht-christlicher Fallbeispiele, die zur Nachprüfung der globalen Reichweite der Säkularisierung nötig wäre, ist nicht ohne Schwierigkeiten. Die Fragestellung, die der Säkularisierungsthese zugrundeliegt, ist eng an einen Religionsbegriff gekoppelt, der im strengen Sinne nur auf das Christentum angewendet werden kann.<sup>59</sup> Es ist bis heute innerhalb der Religionswissenschaft nicht gelungen, eine allgemeine, transkulturelle und globale Religionsdefinition zu erarbeiten, die nicht in Aporien endet.<sup>60</sup> Auf der anderen Seite bewirkten Kolonialismus und Globalisierung, daß westlich-christlich geprägte Religionskonzepte auch Eingang in nicht-christliche Religionen fanden und dort internalisiert

---

<sup>55</sup> Pfingstlich-charismatische Kirchen spielen in Südafrika, ganz im Gegensatz zu Westafrika, keine herausragende Rolle. Dies hängt sicher auch damit zusammen, daß sich Teile der weißen südafrikanischen Pfingstbewegung mit dem Apartheidregime einließen (vgl. Horn, 1992).

<sup>56</sup> Zur Religiosität der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen vgl. z. B. Anderson, 2001.

<sup>57</sup> Vgl. Oosthuizen, 1993: 110.

<sup>58</sup> Vgl. Hendriks, 1995: 39.

<sup>59</sup> Vgl. Wagner, 1991: 198.

<sup>60</sup> Vgl. Wagner, 1991; Ahn, 1997; Platvoet & Molendijk, 1999.

wurden.<sup>61</sup> Hinzu kommt, daß in der Forschung die Säkularisierungsfrage nur selten in Hinsicht auf die nicht-westlichen Länder diskutiert wird. Eine Diskussion von Säkularisierung im Blick auf nicht-christliche Religionen hat sich im Vorfeld diesen grundlegenden Methodenfragen zu stellen, was im vorliegenden Rahmen aber nicht geleistet werden kann. Deshalb muß es im folgenden bei einigen Andeutungen belassen werden.

Interessant ist die Situation in Japan. Unter Religionswissenschaftlern wurde lange Zeit davon ausgegangen, daß sich in Japan keine Säkularisierungstendenzen ausmachen lassen,<sup>62</sup> ohne daß allerdings gesicherte empirische Daten vorlagen. Das Nanzan Institute for Religion and Culture in Nagoya entwickelte nun einen Fragebogen, der an den European Value Studies orientiert ist, um eine internationale Vergleichbarkeit zu erreichen.<sup>63</sup> Dabei zeigte sich allerdings auch, wie schwer es ist, den religiösen Kontext Japans in komparativistischer Perspektive zu erfassen. Deswegen sind auch die Ergebnisse der im Jahre 1998 durchgeführten ersten repräsentativen Stichprobenbefragung unter der Bevölkerung in Osaka und Tokyo in ihrer Aussage keineswegs eindeutig. Dennoch scheint zumindest soviel klar zu sein, daß die religiösen Bindungen der Japaner viel geringer sind, als von vielen (im Westen) angenommen. Nur 29% der Befragten identifizieren sich mit einer bestimmten Religion (20% Buddhisten, 6% neue Religionen, 2% Christen, 1% Shinto); 26% bezeichnen sich als religiös aber 19% als Atheisten; 30% der Befragten gaben an, Trost und Stärkung in der Religion zu finden; 32% der Befragten beten oder meditieren. Andererseits besuchen 75% der Bevölkerung mindestens einmal im Jahr Schreine und Tempel (21% monatlich, 36% halbjährlich, 18% jährlich). Vom Nanzan Institut werden die Befragungsergebnisse dahingehend gedeutet, daß ungefähr ein Drittel der japanischen Bevölkerung als aktiv religiös bezeichnet werden kann, und ungefähr drei Viertel als nominell religiös. Es bleibt abzuwarten, was umfangreichere Umfragen und die weitere methodentheoretische Diskussion ergeben werden. Es ist aber in jedem Fall zu erwarten, daß innerhalb der Religionssoziologie die japanische Situation in Zukunft verstärkt Beachtung finden wird.

Der Blick auf Indien zeigt dagegen ein ganz anderes Bild. Politik und Gesellschaft Indiens sind im 20. Jahrhundert stark durch säkulare, kommunistische und atheistische Traditionen geprägt worden, die bis heute die Haltung der indischen Bildungselite weitgehend bestimmen. Dennoch hat dies anscheinend kein signifikantes Zurückdrängen der Religion zur

---

<sup>61</sup> Vgl. Beyer, 1998.

<sup>62</sup> Vgl. Pye, 1995

<sup>63</sup> Vgl. Kisala, 1999.

Folge gehabt. Im Jahre 1998 wurde bei einer repräsentativen Meinungsumfrage von ORG-MARG unter den 16 bis 30jährigen Bewohnern der fünf größten Metropolen (Mumbai, Chennai, Kolkata, Delhi, Bangalore) folgendes ermittelt<sup>64</sup>: 94% der Befragten bejahten, an Gott zu glauben, 86% bezeichneten sich selbst als sehr religiös. Auf die Frage, wie oft sie einen Ort der rituellen Verehrung (Tempel, Moschee, Kirche etc.) aufsuchen, antworten 14%, daß sie dies täglich tun, 11% zwei bis dreimal in der Woche, 35% einmal die Woche und 10% einmal im Monat. 62% der Befragten beten regelmäßig, 35% manchmal und nur 3% gaben an, nicht zu beten. Wenn schon die Jugend in den Metropolen Indiens wenig Anzeichen zeigt, die Religion zu vernachlässigen, dann kann man mit einem gewissen Recht vermuten, daß es für das restliche Indien noch weniger zutrifft. Angesichts der komplexen Religionslandschaft Indiens, die ganz eigene methodische Probleme für die empirische Forschung aufwirft, ist allerdings auch hier bei der Interpretation Vorsicht angebracht.

Sicher ist aber in jedem Fall, daß die Frage nach der Säkularisierung in nicht-christlichen Religionen unbedingt der weiteren empirischen und methodischen Klärung bedarf. So liegen z. B. über China m. W. noch überhaupt keine zuverlässigen Daten vor,<sup>65</sup> obwohl dies aus komparativistischer Perspektive äußerst wichtig wäre. Es läßt sich bis heute nicht genau sagen, ob die Ergebnisse der radikalen antireligiösen Repression durch die chinesischen Kommunisten von der gegenwärtig in China zu beobachtenden religiösen Erneuerung in nennenswertem Maße kompensiert werden. Im Zusammenhang mit der Säkularisierung im weltweiten Kontext müßte auch unbedingt diskutiert werden, wie das Wachstum des sogenannten Fundamentalismus, der sich in allen Religionen findet, zu bewerten ist. Ist dies ebenfalls ein Ausweis für das Erstarken von Religion, oder handelt es sich hier eher um eruptive Übergangsphänomene mit geringer Halbwertszeit?<sup>66</sup>

Ungeachtet aller Defizite zeigt die vorangegangene Übersicht aber wohl dennoch zur Genüge, daß die Säkularisierungsthese keine globale Deutkraft hat. Um mit Peter Beyer zu sprechen:

„... es scheint evident, daß die Vorstellung von der Säkularisierung als etwas, wo die Religion allen gesellschaftlichen Einfluß und Bedeutung verliert, auf die globale Gesellschaft als ganzes keine Anwendung findet. In der Tat sind nur

---

<sup>64</sup> Vgl. Jain, 1998.

<sup>65</sup> Vgl. aber z. B. Hunter & Chan, 1993; MacInnis, 1993.

<sup>66</sup> Eine Diskussion dieser wichtigen Frage kann hier leider nicht erfolgen. Vgl. aber die instruktive Studie von Mark Juergensmeyer, 1994.

wenige Beobachter willig, die Hypothese zu verteidigen, daß wir, global gesprochen, in einer säkularisierten Gesellschaft leben.“<sup>67</sup>

### *Historiographie und Säkularisierung*

Die Säkularisierungsthese impliziert, zumindest in ihrer logischen Konsequenz, die Annahme einer historischen Gesetzmäßigkeit, die einen zunehmenden, wie auch immer im einzelnen inhaltlich gefaßten, Bedeutungsverlust von Religion vor dem Hintergrund der fortschreitenden Modernisierung der Gesellschaft postuliert. Von daher fällt diese Thematik auch in den Bereich der Geschichtswissenschaften. Die historische Forschung hat aber bisher, von bemerkenswerten Ausnahmen abgesehen, die Säkularisierungsthese eher selten explizit problematisiert.<sup>68</sup>

Dies ist auch deshalb bedauerlich, da sich innerhalb der soziologischen Säkularisierungs-Argumentation mitunter äußerst schematische, ja zum Teil geradezu naive, historische Konstruktionen finden.

So arbeitet z. B. auch Luckmann mit einem äußerst reduktionistischen Entwicklungsmodell.<sup>69</sup> Er unterscheidet „*verhältnismäßig* ‚einfache‘ Gesellschaften“, in denen es höchstens Ansätze zur institutionellen Differenzierung gibt und einem jeden der gleiche Zugang zum „Heiligen Kosmos“ gegeben ist. Erst in den „höher entwickelten“ Zivilisationen“ wird der „Heilige Kosmos“ von Institutionen getragen. Die daraus folgende immer ungleichere Verteilung religiöser Repräsentationen hat für Luckmann zur Folge, daß der „Heilige Kosmos“ nicht mehr gesellschaftlich integrierend wirkt und die Teilhabe der Laien immer mittelbarer wird. Nur aufgrund der besonderen sozialen und politischen Konstellation nach der konstantinischen Wende und im europäischen Mittelalter gelang es dem spezialisierten und hochgradig institutionalisierten Christentum bis in die Neuzeit hinein nach wie vor die gesamte Sozialordnung zu legitimieren. Diese Zeitspanne, in der „soziale Universalität – oder besser: kulturelle Homogenität – von Religion mit institutioneller Spezialisierung religiöser Bereiche als einheitliche Verbindung überdauern“ konnte, betrachtet Luckmann als „eine einmalige und vorübergehende historische Situation“.<sup>70</sup> Spätestens in der modernen Industriegesellschaft hätte sich dieser religiöse Sonderweg überlebt und die von Luckmann analysierte neue Sozialform der Religion sei nun endgültig im Entstehen begriffen.

---

<sup>67</sup> Beyer, 1999.

<sup>68</sup> Auch der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung bescheinigt Martin Greschat, daß sie sich „mit dem Themenbereich Säkularisierung faktisch nicht befaßt“ (Greschat, 1997: 77) habe.

<sup>69</sup> Vgl. Luckmann, 1991: 99–107. Vgl. z. B. auch Luckmann, 1980a; Luckmann, 1980b: 181–188.

<sup>70</sup> Luckmann, 1980a: 170–171.

Viele Historiker teilen die Annahme, daß die Entwicklung der Neuzeit maßgeblich von einem Prozeß der Säkularisierung bestimmt worden ist und tendieren deshalb dazu, für die Zeit nach der Reformation religiöse Faktoren entweder nur am Rande bzw. überhaupt nicht zu besprechen oder sie ausschließlich unter dem Aspekt des zurückgehenden Einflusses der Kirchen zu thematisieren. Gegen diese enge Sichtweise hat bereits Owen Chadwick in seiner exzellenten Abhandlung über die Säkularisierung im Europa des 19. Jahrhunderts sehr energisch protestiert.<sup>71</sup> In jüngster Zeit ist es aber vor allem der Göttinger Historiker Hartmut Lehmann, der für eine differenzierte Perspektive bei der historischen Erforschung von Säkularisierungsphänomenen eintritt.<sup>72</sup> Damit werden plötzlich religiöse Dynamiken interessant, die aus Säkularisierungs-Perspektive ohne Bedeutung erschienen, da sie lediglich als retardierende Momente und rückwärtsgewandte Prozesse angesehen wurden, die die gesetzmäßigen Progression nicht in Frage stellten:

„Von vielen Historikern wird nämlich nicht zur Kenntnis genommen, in welchem Maße bereits im 17., dann im 18., erneut im 19. und in erheblichem Maße auch noch im 20. Jahrhundert christliche Erweckungsbewegungen das tradierte Christentum verwandelt und mit neuen Leben erfüllt haben.“<sup>73</sup>

Zwei exemplarische Fälle, die in jüngster Zeit verstärkt diskutiert werden, seien in diesem Zusammenhang stellvertretend besprochen: Die „Kirchwerdung“ der USA und der deutsche Milieukatholizismus.

Wie die bahnbrechende sozio-historische Untersuchung von Roger Finke und Rodney Stark herausgearbeitet hat,<sup>74</sup> sind die USA nicht nur wegen der oben besprochenen hohen Kirchlichkeit und Religiosität ein interessanter Fall, sondern auch aufgrund ihrer Religionsgeschichte. Als die USA im Jahre 1776 gegründet wurden, hatten sie die geringste Kirchenmitgliedschaft ihrer Geschichte. Von 1776 bis 1860 verdoppelte sich diese, sank dann zwar leicht ab im Gefolge des Bürgerkrieges, um von 1870 bis 1926 aber wieder sehr stark anzusteigen. Von 1926 an wird der Zuwachs geringer, bleibt aber stetig, und erst seit 1980 gibt es keine Steigerungen mehr, so daß der statistische Anteil der Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung seitdem nahezu konstant ist, aber auch nicht sinkt. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Jon Butler in einer umfangreichen historischen Studie.<sup>75</sup> Er beschreibt in großer Detailfülle, wie es im 19.

<sup>71</sup> Vgl. bes. Chadwick, 1975: 1–18.

<sup>72</sup> Vgl. Lehmann, 1997a; Lehmann, 1998; Lehmann, 2001.

<sup>73</sup> Vgl. Lehmann, 1997b.

<sup>74</sup> Vgl. Finke & Stark, 1992; Finke, 1992. Die Statistiken von Finke und Stark sind im Detail nicht unumstritten (vgl. z. B. Blau et al., 1992).

<sup>75</sup> Vgl. Butler, 1990.

Jahrhundert protestantischen Denominationen, insbesondere Baptisten und Methodisten, gelungen ist, einen erheblichen Teil der amerikanischen Bevölkerung zu Kirchenmitgliedern zu machen.

Bemerkenswert ist auch der Einfluß von Urbanisierung und Industrialisierung auf das nordamerikanische Christentum. Während in Europa die Städte die am meisten säkularisierten Orte darstellen, ist selbiges in den USA nicht festzustellen. Um die Jahrhundertwende, zur Zeit des größten Industrialisierungsschubes, war die Kircheng Zugehörigkeit in der Stadt sogar größer als auf dem Land. Darüberhinaus sind in den USA die Industriearbeiter nie dem Christentum entfremdet worden, wie dies z. B. bei den deutschen Protestanten der Fall war.<sup>76</sup>

Eine weitere historische Besonderheit der USA sind häufige, durchgreifende Veränderungen der Kirchenlandschaft.<sup>77</sup> Dieser Prozeß, von Finke und Stark als „church-sect process“<sup>78</sup> bezeichnet, läßt sich bereits seit dem 18. Jahrhundert nachweisen. Große, liberale Denominationen verloren und verlieren im Laufe der Zeit Mitglieder, während Kirchen, die von ihren Mitgliedern besonders viel Zeit, Energie und Bereitschaft zur Mitarbeit fordern, große Erfolge verzeichnen. Beispiele dafür sind das rasche Wachstum des Methodismus zu Anfang des 19. Jahrhunderts oder die aufstrebende Pfingstbewegung Mitte des 20. Jahrhunderts.

Ähnlich wie die „Kirchwerdung“ der USA ist auch die Ausbildung des katholischen Milieus im Deutschland des 19. Jahrhunderts von großem Interesse für die Säkularisierungsfrage.<sup>79</sup> Während in vielen Dörfern Mecklenburgs Gottesdienste wegen mangelnder Beteiligung der Bauern ausfallen mußten und in Berlin gerade 2% der protestantischen Bevölkerung sonntags in den Gottesdienst ging,<sup>80</sup> erlebten die deutschen

---

<sup>76</sup> Vgl. McLeod, 1992; Butler, 1997.

<sup>77</sup> Vgl. Finke & Stark, 1992: bes. S. 237–275.

<sup>78</sup> Finke & Stark, 1992: 237.

<sup>79</sup> Vgl. Klöcker, 1995; Anderson, 1997; Holzem, 1998.

<sup>80</sup> So schreibt Alexander von Oettingen: „Eine in Berlin vorgenommene Zählung ergab das klägliche Resultat, dass von 630 000 Protestanten etwa 11 900, also nicht ganz 2 Prozent Kirchenbesucher waren, von welchen noch ein paar Tausend als solche abzuziehen sind, welche in ‚ästhetischem Interesse‘ den Domgottesdienst mitmachen.“ (Oettingen, 1882: 622 – Die genannte Zählung fand ungefähr in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre statt.) In einer Predigt, die Theodor Kliefoth im Jahre 1851 im mecklenburgischen Malchin gehalten hatte, heißt es: „Im letzten Jahr sind 228 Mal in nur 3 (Präpositur)kreisen nicht weit von Malchin keine Gottesdienste gehalten, weil niemand in der Kirche war.“ (zit. nach Meinhold, 1962: 209). Die beiden Quellen-Hinweise verdanke ich Eberhard Winkler.

Es ist in diesem Zusammenhang aber zu betonen, daß auch innerhalb des Protestantismus des 19. Jahrhunderts starke Erweckungsbewegungen zu verzeichnen waren, die allerdings in ihrer Wirkung meist lokal begrenzt blieben. Für einen Überblick vgl. z. B. Lange, 1981.

Katholiken zur selben Zeit einen spirituellen Aufschwung sondergleichen. Die Volksfrömmigkeit, wie Wallfahrten, Herz-Jesu-Verehrung etc., erhielt eine große Bedeutung für das religiöse Bewußtsein. Christliche Orden verzeichneten ab der Mitte des 19. Jahrhunderts einen spektakulären Zuwachs. Die mit der Revolution von 1848 verbundene Gewährung der Koalitions- und Versammlungsfreiheit beförderte die Bildung eines katholischen Sozialmilieus. Herzstück dieses Milieus war ein umfangreiches Vereins- und Verbandswesen („Vereinskatholizismus“), dessen gesamtdeutscher Dachverband die seit 1848 stattfindenden Katholikentage ausrichtete. Im Zuge des Kulturkampfes erhielt das stark ultramontan und binnenorientierte Milieu eine explizit politische Orientierung und die Katholikentage dienten als Plattform für katholische Zentrumspolitiker. Dem katholischen Milieu, „jenem dichten Netz aus kirchlicher Devotion, freiem Vereinswesen und Geselligkeit, wodurch die Kirche in sämtlichen Bereichen des Alltags präsent war“<sup>81</sup>, gelang es auch – im Gegensatz zum deutschen Protestantismus – die entstehende Arbeiterschaft weiter an sich zu binden und deren Abwanderung an die Sozialdemokratie weitgehend zu verhindern.

Die ungeheuren Kohäsionskräfte des katholischen Milieus blieben in Deutschland bis in die 50er Jahre dieses Jahrhunderts erhalten. Seitdem ist es in Auflösung begriffen, und die katholische Kirche in Deutschland nähert sich in ihren religionssoziologischen Eckdaten der evangelischen Kirche an. Allerdings waren auch Anfang der 90er Jahre die katholischen Kirchaustrittszahlen noch signifikant geringer als die der Protestanten, und bei Kirchgang und Taufe erzielten Katholiken nach wie vor deutlich höhere Werte.<sup>82</sup> Insofern sind immer noch Nachwirkungen des ehemaligen Milieus vorhanden.

Die katholische Erweckung und Milieubildung im 19. Jahrhundert wird in der Geschichtsschreibung schnell zu einem anti-modernen Reflex stilisiert, dessen historisches Scheitern vorprogrammiert war. Geht man aber von einer Kontingenz religiöser Wandlungsprozesse aus, dann ist dies nur eine von vielen möglichen Interpretationen. So argumentiert z. B. Urs Altermatt:

„Auf die jahrhundertealte Kirchengeschichte bezogen, bildet die Zeitspanne von 1850 und 1950 eine Ausnahmepériode. In diesen 100 Jahren deckten sich Doktrin und Praxis in einem vorher und nachher nie mehr erreichten Ausmaß. ... Wenn man sich die historisch einmalige Geschlossenheit des katholischen Milieus von 1850 bis 1950 vor Augen führt, erscheint die gegenwärtige [katholische] Kirchenkrise in Westeuropa und Nordamerika in neuem Licht. Es läßt sich sogar

<sup>81</sup> Anderson, 1997: 211.

<sup>82</sup> Vgl. Daiber, 1995: 124–130.

die provokante These aufstellen, daß der Rückgang in der religiösen Praxis der Durchschnittskatholiken eine Rückkehr zur historischen Normalität darstellt.“<sup>83</sup>

Um dieser Art von alternativen Interpretationen, die nicht länger eine einseitige lineare Entwicklung der Religion in den westlichen Ländern voraussetzt, Gehör zu verschaffen, ist die historische Perspektive besonders geeignet.

### *Neuere Erklärungsversuche*

Die vorgestellten Untersuchungen haben deutlich gemacht, daß die Abnahme der institutionellen Religiosität kein weltweites Phänomen darstellt und auch in historischer Perspektive keineswegs eindeutig beschreibbar ist. Damit darf die eingangs vorgestellte Säkularisierungsthese im Sinne Peter Bergers als falsifiziert gelten. Berger hat sich in diesem Punkt inzwischen übrigens auch ausdrücklich selbst korrigiert:

„... die Annahme, daß wir in einer säkularisierten Welt leben, ist falsch. ... Das bedeutet, daß sich eine ganze Abteilung von Literatur, die von Historikern und Sozialwissenschaftlern im Laufe der 50er und 60er Jahre geschrieben wurde, lose zusammengefaßt unter der Bezeichnung ‚Säkularisierungstheorie‘, im wesentlichen geirrt hat. In meinen frühen Arbeiten trug ich zu dieser Literatur bei und war dabei in guter Gesellschaft – die meisten Religionssoziologen hatten ähnliche Ansichten. Es gab gute Gründe diese Ansicht damals zu vertreten, und einiges aus diesen Schriften ist immer noch gültig. Aber die Kernprämisse ist es nicht.“<sup>84</sup>

Die Abwendung von der klassischen Säkularisierungsthese hat aber auch Auswirkungen auf die Einschätzung des Luckmannschen Ansatzes. Auch Luckmann geht von einem historisch notwendigen Niedergang der institutionalisierten bzw. spezialisierten Religionsform aus, die von einer neuen religiösen Sozialform abgelöst wird, während das kirchliche

---

<sup>83</sup> Vgl. Altermatt, 1989: 66–67. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Studie von Rudolf Schlögl zu verweisen, der für die katholischen Städte Köln, Aachen und Münster im Zeitraum 1700–1840 eine deutliche Zunahme der Säkularisierung konstatiert (vgl. Schlögl, 1995, vgl. aber auch die kritischen Anmerkungen zu dieser Studie bei Lehmann, 2001: 187–189). Zu Altermatts „provokanter These“ paßt die neuerdings von Stark geäußerte Behauptung, daß Europa in seiner gesamten Geschichte nie wirklich christlich gewesen sei und man deshalb auch gegenwärtig gar nicht von einer Dechristianisierung sprechen könne (vgl. Stark, 2001).

<sup>84</sup> Berger, 1996/1997: 3–4. Diesem offenen „Widerruf“ gingen verschiedene einschränkende Modifizierungen seiner Säkularisierungsthese voraus (vgl. Berger, 1991: 146; Berger, 1992: 8).

Christentum höchstens noch unter marginalen Gesellschaftsgruppen weiterexistiert. Hinzu kommt, daß Untersuchungen zu Individualisierung und religiösem Pluralismus sich nicht ohne weiteres mit Luckmannschen Grundannahmen vereinbaren lassen. Von daher kommt man schwer umhin, die Deutungskraft dieses Entwurfes kritisch zu hinterfragen. Ohnehin ist der bei Luckmann zur Anwendung gebrachte rein funktionale Religionsbegriff problematisch,<sup>85</sup> wobei es vor allem zwei Argumente sind, die seinen Nutzen zur Disposition stellen. Zum einen wird Religion zum Wesensmerkmal der sozialen Existenz des Menschen und eine religionslose Gesellschaft damit bereits definitorisch ausgeschlossen. Der Inhalt wird der Funktion untergeordnet und zu einem austauschbaren Gegenstand, so daß es keine spezifisch religiösen Inhalte mehr gibt, sondern nur noch religiöse Funktionen. Daran anschließend erhebt sich der zweite prinzipielle Einwand, daß Luckmann vor allem „unsichtbare“ bzw. implizite Religion sichtbar machen möchte. Hier ergibt sich aber eine unlösbare Aporie, die Ulrich Barth in ähnlichem Zusammenhang sehr präzise formuliert hat:

„Verdeckte Formen von Religion bedürfen der Entschlüsselung. Das würde bedeuten, daß religiöse Einstellungen auch dann vorliegen können, wenn sie sich nur extern als solche dechiffrieren lassen. Wo aber das religiöse Bewußtsein nur noch kraft Fremdentifizierung von sich wissen kann, entfallen genau diejenigen Momente, die es als eine Form von Subjektivität qualifizieren.“<sup>86</sup>

Aus diesen grundsätzlichen Erwägungen sind Zweifel an der Leistungskraft des Luckmannschen Ansatzes angebracht. Man kann sich mitunter des Verdachts nicht erwehren, daß seine weitverbreitete Rezeption zum Teil dadurch bedingt ist, daß er zu unscharfen Aussagen einlädt und nur wenig Wert auf empirische Falsifizierbarkeit legt. Soll die Rede von der „unsichtbaren Religion“ mehr als nur ein Modewort zum Ausdruck zeitgeistlicher Befindlichkeit sein, dann ist von Seiten ihrer Verfechter empirische und theoretische Weiterarbeit nötig, wofür es durchaus bereits interessante Ansätze gibt.

Aus den bisherigen Ausführungen folgt jedoch keineswegs die Notwendigkeit der völligen Eliminierung der Säkularisierungsthese aus dem Bereich der Religionssoziologie. Lediglich die vorschnelle Verknüpfung mit makrotheoretischen Entwicklungsgesetzen gilt es zu

---

<sup>85</sup> In der Konsequenz trifft dieses Problem auch auf die ebenfalls funktional argumentierende Religionstheorie Luhmanns zu. Beachtung verdient aber der Versuch von Wohlrab-Sahr, auf der Grundlage des Luhmannschen Ansatzes die empirische Erforschung expliziter Religionslosigkeit zu operationalisieren (vgl. Wohlrab-Sahr, 2001).

<sup>86</sup> Barth, 1998: 622.

verhindern, und statt dessen Säkularisierung als ein kontingentes Phänomen zu begreifen.

Dieser Ansatz ist keineswegs neu, sondern wurde bereits von David Martin in seinem 1978 erschienenen Buch „A General Theory of Secularization“ systematisch begründet und angewendet.<sup>87</sup> Darin sucht Martin konkrete historisch-soziale und historisch-politische Rahmenbedingungen zu formulieren, bei deren Vorhandensein religiöse Institutionen an gesellschaftlichem Einfluß und Glaubensüberzeugungen an Akzeptanz verlieren.<sup>88</sup> Martin folgt damit einem methodischen Ansatz, den man mit Chris Lorenz als ein probabilistisches Erklärungsmodell einer positivistisch orientierten Sicht der historischen Erklärung bezeichnen kann. Macht man sich auch nur einige der kritischen Einsichten der Geschichtstheorie zu eigen, dann wird man nicht umhin kommen, aus dieser Perspektive eine weitere Reduktion der Allgemeingültigkeit der auf diese Weise gewonnen wissenschaftlichen Ergebnisse konstatieren zu müssen.<sup>89</sup> Hinter diese epistemologische Bescheidenheit gibt es m. E. kein Zurück, und sie muß bei der Einschätzung von Forschungsergebnissen, die auf diesem Ansatz beruhen, mitbedacht werden.<sup>90</sup>

Innerhalb dieses limitierten methodischen Rahmens kann aber durchaus versucht werden, zu einer vorsichtigen Neuformulierung der Säkularisierungsthese zu gelangen. Ausgangspunkt ist dabei die bekannte und weithin übliche Differenzierung der Säkularisierung in drei Aspekte<sup>91</sup>:

1. Ablösung und Emanzipation weltlicher Bereiche von religiösen Einrichtungen und Normen.
2. Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensformen, d. h. Rückgang der traditionellen Religiosität.
3. Abdrängung der Religion in die Privatsphäre.

Diese drei Aspekte traten in vielen Ländern Europas zusammen auf und wurden so in der soziologischen Theorie auch als strukturell und ihrem Wesen nach miteinander verbundene Phänomene angesehen, die zusammen den Säkularisierungsprozeß ausmachen.

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, daß nur der erste Aspekt ein wirklich konstitutives Merkmal der Moderne beschreibt. Modernisierung bringt notwendigerweise auch soziale Ausdifferenzierung, Rationalisierung und formale Organisierung funktionaler Teilsysteme mit sich.

---

<sup>87</sup> Vgl. Martin, 1978.

<sup>88</sup> Die Zusammenfassung seiner Methode findet sich bei Martin, 1978: 2.

<sup>89</sup> Vgl. Lorenz, 1997: 77–87.

<sup>90</sup> Vgl. z. B. Finke & Stark, 1992; Höllinger, 1996.

<sup>91</sup> Vgl. z. B. Wallis & Bruce, 1992; Casanova, 1994: 19–39; Martin, 1995.

Politische und religiöse Sphäre sind institutionell und konstitutionell in einem modernen Staatswesen getrennt.<sup>92</sup>

Diese Trennung muß aber keineswegs mit einem sozialen Rückgang von religiösen Überzeugungen und Praktiken einhergehen, auch wenn dies in vielen europäischen Staaten so der Fall war. Genauso muß die Privatisierung der Religion keine notwendige Folge der Moderne sein. Casanova hat in einer vielbeachteten Studie zahlreiche erfolgreiche „Ent-Privatisierungs“-Tendenzen beschrieben, die kaum als antimoderne oder sogar fundamentalistische Reflexe erklärt werden können.<sup>93</sup> Wenn sich die Religion auf die öffentliche Sphäre der Zivilgesellschaft beschränkt und nicht versucht, innerhalb des Staates oder der politischen Gesellschaft zu agieren, dann könne Religion auch unter den Bedingungen der Moderne erfolgreich öffentlich agieren und ihre Werte und Grundüberzeugungen in die Gesamtgesellschaft einbringen.<sup>94</sup>

Innerhalb des hier vorgestellten theoretischen Rahmens wird es möglich, alte Fragestellungen neu zu diskutieren. Dies betrifft insbesondere die möglichen Ursachen für die unterschiedliche religiöse Situation in den USA und in Europa. Die gegenwärtige Diskussionslage soll im folgenden kurz skizziert werden.

#### *Religiöse Pluralisierung und Staat-Kirche-Verhältnis*

Bei dem Versuch, die religiösen Verhältnisse in den USA zu erklären, findet in letzter Zeit innerhalb der Religionssoziologie ein „neues Paradigma“ große Zustimmung.<sup>95</sup> Es handelt es sich um ein Modell, das der Ökonomie entlehnt wurde und besagt, daß sich die einzelnen Religionsgemeinschaften auf einem weltanschaulichen Markt befinden, auf dem sie um Anhänger werben. Diese permanente Konkurrenzsituation würde sie dazu zwingen, für ihre Anhänger attraktiv zu bleiben. Damit wird das Vorhandensein einer Vielzahl unterschiedlicher christlicher Religionsgemeinschaften in den USA zum wichtigsten Grund für die starken religiösen Bindungen der Bevölkerung, und im Umkehrschluß das Fehlen einer solchen Pluralität in Europa zur Ursache der Entkirchlichung.

Nach Finke und Stark läßt sich sogar empirisch belegen, daß, je mehr Kirchen in einer Stadt zu finden sind, desto höher die Kirchenmit-

---

<sup>92</sup> Vgl. Martin, 1995.

<sup>93</sup> Vgl. Casanova, 1994.

<sup>94</sup> Vgl. Casanova, 1994: 211–234.

<sup>95</sup> Vgl. Warner, 1993.

gliedschaft wird.<sup>96</sup> Diese These hat jedoch durch eine sehr sorgfältige Studie von Daniel Olson überzeugenden Widerspruch erfahren.<sup>97</sup> Danach läßt sich keineswegs eine positive statistische Abhängigkeit zwischen religiösem Pluralismus und Kirchenmitgliedschaft konstruieren, sondern, wenn überhaupt, sei das Gegenteil der Fall. Damit hat die zu Mitte der neunziger Jahre zeitweise euphorisch gefeierte Wettbewerbstheorie einen entscheidenden Dämpfer bekommen. Es ist klar geworden, daß die ökonomische Theorie des religiösen Wandels weiterer Spezifizierungen bedarf. Als alleinige Erklärung für den Unterschied zwischen den USA und Europa reicht sie nicht aus.

Deshalb wird das unterschiedliche Staat-Kirche-Verhältnis in den USA und Europa meist als ein möglicher weiterer Faktor herangezogen. Für diese These hat sich vor allem auch David Martin stark gemacht:

„... der Effekt von Etabliertheit und religiösem Monopol, wie sie in Europa existiert haben, hemmte die Anpassungsfähigkeit von Religion an sozialen Wandel, vor allem an die Industriestadt. Jedoch scheint das nordamerikanische Paradigma zu zeigen, daß sich die Religion sehr erfolgreich an eine sich verändernde Welt anpaßt, sobald sie nicht mehr eine Sache der Beziehung einer besonderen Körperschaft zu der Elite und dem Staat ist.“<sup>98</sup>

Daraus wird die Annahme abgeleitet, daß nur dort, wo ehemalige Staatskirchen sich einer modernen gesellschaftlichen Differenzierung aktiv entgegensetzen, es auch zu einem „Austrocknen der Religiosität“<sup>99</sup> kommt. Casanova sieht darin eine Bestätigung der reformulierten Säkularisierungstheorie:

„Je stärker sich die Religionen gegen den Prozeß der modernen Differenzierung (d. h. gegen die Säkularisierung in der ersten Bedeutung) sträuben, um so mehr werden sie langfristig dazu neigen, einen Rückgang des Glaubens zu erleben (also eine Säkularisierung in der zweiten Bedeutung).“<sup>100</sup>

Diese Theorie wird auch von Franz Höllinger nachdrücklich unterstützt, der in einer sozialhistorisch angelegten Studie, die Kirchengeschichte Deutschlands, der Niederlande und Irlands miteinander vergleicht und dabei zu dem Schluß kommt, daß das traditionelle Verhältnis zwischen

<sup>96</sup> Vgl. z. B. Finke & Stark, 1988; Finke & Stark, 1992.

<sup>97</sup> Vgl. Olson, 1999. Gegen eine einseitige Focussierung auf die Wettbewerbstheorie sprechen eine Vielzahl von Gründen. So macht z. B. Jon Butler darauf aufmerksam, daß es eine große Bandbreite von sozialen Mobilisierungsstrategien (z. B. Mobilisierung von Frauen, Ausnutzen rassistischer und anti-semitischer Vorurteile, Erfolg der „therapeutic theology“ etc.) waren, die die Kirchen erfolgreich nutzten (vgl. Butler, 1998).

<sup>98</sup> Martin, 1990: 295.

<sup>99</sup> Martin, 1996: 161.

<sup>100</sup> Casanova, 1996: 186. Vgl. auch Höllinger, 1996: 249 und Martin, 1996: 174.

Staat und Kirche in einem Land entscheidenden Einfluß auf die Art des religiösen Wandels hat:

„In Ländern, in denen die Kirche über Jahrhunderte hinweg die Stellung einer Herrschaftskirche einnahm und als solche in der Bevölkerung diskreditiert war ... neigt man viel eher dazu, nicht nur die kirchlichen Institutionen abzulehnen, sondern das Christentum oder sogar die Religion schlechthin als historische Ballast abzuwerfen, ...“<sup>101</sup>

Die These, daß die Kirchen Europas unter zu großer Staatsnähe und fehlendem Pluralismus zu leiden haben, hat einige Zustimmung gefunden. Einige sind sogar nicht dabei stehengeblieben, den Ist-Zustand zu konstatieren, sondern gehen soweit, daß sie konkrete Bedingungen formulieren, unter denen in Europa der Rückgang der traditionellen Religiosität gestoppt werden könnte.<sup>102</sup> Sie meinen, daß die großen Kirchen ihre nach wie vor vorhandenen Alleinvertretungsansprüche aufgeben und sich vorbehaltlos zu einer radikalen Trennung von Kirche und Staat bekennen müßten, wie es der oben diskutierte erste Aspekt der Säkularisierung erfordere, um einen Rückgang der traditionellen Religiosität zu verhindern. In ökonomischen Termini gesprochen, müßte der religiöse Markt liberalisiert werden. Sogar der sonst eher vorsichtig argumentierende David Martin hat sich in diesem Sinne geäußert:

„Es könnte sehr wohl der Fall sein, daß sich – *nachdem* einmal eine neue, konkurrierende Form von Religiosität aufgetaucht ist und sich die alten Verbindungen der Kirchen mit der Staatsmacht und dem Territorium einmal gelockert haben – die alten religiösen Establishments Europas als hervorragende Konkurrenten auf dem religiösen Markt herausstellen werden. Schließlich sind Katholizismus und Protestantismus auf anderen Kontinenten ebenso lebendige wie aktive Konkurrenten, und sie könnten dies auch in Europa erneut werden, sobald die Verstrickungen und sozialen Trümmer ihrer Vergangenheit nicht länger als Hemmnisse wirken. Wenn diese Entwicklung tatsächlich eintreten sollte, dann könnten wir versuchsweise ihre zukünftigen Konkurrenten in den diversen Vertretern neuer spiritueller Bewegungen erblicken, insbesondere aber in den Pfingstkirchen, die heute von Palermo bis Kiew aufblühen.“<sup>103</sup>

Diese Theorie hat sicherlich eine große Anzahl von empirischen Befunden auf ihrer Seite. Sie besticht durch ihre Eingängigkeit und die scheinbare Möglichkeit, konkrete Handlungsempfehlungen daraus ableiten zu können. Dabei wird jedoch schnell die äußerst geringe erkenntnistheoretische Reichweite vergessen, die derartige Aussagen nur beanspruchen können. Wenn auch nach gegenwärtigem Kenntnisstand alles dafür spricht, daß

<sup>101</sup> Höllinger, 1996: 302.

<sup>102</sup> Vgl. z. B. Martin, 1996: 178–179; Lehmann, 2001: 206.

<sup>103</sup> Martin, 1996: 178–179.

fehlender religiöser Pluralismus und fehlende Trennung von Kirche und Staat wichtige Faktoren sind, die den Verlust religiöser Bindung in Europa begünstigt haben, so sind sie mit Sicherheit nicht die einzigen Faktoren.

Aus religionssoziologischer Sicht bleibt aber vor allem Skepsis angebracht, wenn die Deregulierung des religiösen Marktes als geeignetes und schnellwirkendes Mittel propagiert wird, um den Niedergang der Religion umzukehren.

Spätestens seit dem zweiten Weltkrieg sind in fast allen westlichen Ländern die Rahmenbedingungen eines freien religiösen Marktes gegeben. Dennoch haben es evangelikale und pfingstlich-charismatische Bewegungen, neue religiöse Bewegungen oder christliche Sondergemeinschaften nicht geschafft, in dieser Zeit eine nennenswerte Anhängerschaft an sich zu binden. Sie bleiben ein marginales Phänomen.<sup>104</sup> Einige Fallbeispiele, die belegen, daß sich der Verlust religiöser Bindungen kurzfristig nur schwer wieder wett machen läßt, seien *pari pro toto* genannt. In Kanada ist spätestens seit Ende des zweiten Weltkriegs ein fast völlig unregulierter Markt zu finden. Dennoch zeigen empirische Studien, daß damit keine Zunahme der institutionellen Religiosität verbunden ist.<sup>105</sup> Ähnlich ernüchternd ist eine Untersuchung von Steve Bruce zur Signifikanz der starken pfingstlich-charismatischen Bewegung in Großbritannien, wo ebenfalls ein vergleichsweise unregulierter religiöser Markt existiert.<sup>106</sup> Im Gegensatz etwa zu Lateinamerika gelingt es dem charismatischen Christentum in Großbritannien rein statistisch in keiner Weise, dem Verlust der etablierten Kirchen wirkungsvoll zu begegnen.

Ein weiterer und besonders eindrucksvoller Fall ist Ostdeutschland. Seit der Wende 1989 ist auch dort aufgrund der nun staatlich garantierten Religionsfreiheit zwar kein wirklich freier religiöser Markt, aber doch eine gewisse religiöse Konkurrenzsituation gegeben. Dennoch läßt sich aus den einschlägigen Bevölkerungsumfragen zwischen 1990 und 1998 keinerlei Zunahme von Kirchlichkeit und religiösen Überzeugungen feststellen.<sup>107</sup> Nach einer Untersuchung von Jagodzinski läßt sich im Osten Deutschlands, im Vergleich zu allen anderen durch Umfragen erfaßten Ländern West- und Osteuropas, überdies ein exzeptionell geringer religiöser Bedarf nachweisen, so daß ein verstärktes und plurales religiöses

---

<sup>104</sup> Vgl. z. B. Barker, 1993; Pollack, 2000b.

<sup>105</sup> Beyer, 1997; Laverdure, 1998.

<sup>106</sup> Vgl. Bruce, 1998.

<sup>107</sup> Vgl. Pollack, 2000c. Unterhalb des statistischen Gesamtbildes stellt sich die Situation allerdings vielschichtiger dar, denn es steht z. B. der großen Zahl von Kirchaustritten in Ostdeutschland eine durchaus beachtenswerte, wenn auch im Vergleich viele kleinere Zahl von Kircheneintritten gegenüber (vgl. Hartmann, 2000).

Angebot auch von daher ins Leere gehen muß.<sup>108</sup> Diese Beobachtung wird eindrücklich dadurch bestätigt, daß ein „Vormarsch“ von „Jugendreligionen und Sekten“, wie er von einigen Sektenbeauftragten prognostiziert wurde,<sup>109</sup> in Ostdeutschland praktisch nicht stattfand.<sup>110</sup>

Aus ganz entgegengesetzten Gründen ist Rußland ebenfalls ein Problem für die ökonomische Religionstheorie. Dort gewinnt die orthodoxe Kirche in den neunziger Jahren wieder zunehmend an Einfluß, während sie zugleich versucht, durch restriktive Religionsgesetze den religiösen Markt zugunsten der Orthodoxie zu regulieren.<sup>111</sup> Dabei können beeindruckende Zahlen genannt werden. Während 1990 nur 29% an Gott glaubten, waren es 1996 bereits 47%, und im Jahre 1991 gaben 75% der Befragten an, Vertrauen in die Kirche zu haben (mehr als irgendwo sonst in Europa).<sup>112</sup> Eine Interpretation dieser Daten ist aber keineswegs eindeutig, denn die Häufigkeit des monatlichen Kirchgangs stieg nicht entsprechend an (6% im Jahr 1991, 7% im Jahr 1996),<sup>113</sup> und auffällig ist weiterhin die geringe Gebetshäufigkeit.<sup>114</sup> Deshalb möchte Pollack hier m. E. zu Recht gegenwärtig keine sicheren Anzeichen einer Rechristianisierung sehen, sondern eher einen Reflex auf die unsichere politische und soziale Lage des Landes:

„Kirche soll dann also offenbar angesichts der erfahrenen Anomietendenzen in der Gesellschaft integrative Aufgaben wahrnehmen und wird vor allem in dieser gesellschaftlichen Funktion gesehen.“<sup>115</sup>

Überhaupt scheint es zu früh, um den religiösen Wandel in Osteuropa beurteilen zu können.<sup>116</sup> Die Unterschiede in der religiösen und kirchlichen

---

<sup>108</sup> Vgl. Jagodzinski, 2000. Jagodzinski versucht überdies eine interessante Spezifizierung der Wettbewerbstheorie. Er schlußfolgert, daß die ökonomische Theorie stärker die Frage des religiösen Bedarfs untersuchen muß, und er beschreibt ein Modell, um „religiösen Bedarf“ zu operationalisieren (vgl. auch Jagodzinski & Greeley, 1998). Der fehlende Bedarf in Ostdeutschland zeige, daß eine Pluralisierung der Angebotsseite hier gar keine unmittelbar Wirkung entfalten könnte. Jagodzinski stellt die etwas spekulative These auf, daß vermehrtes Angebot phasenverschoben auch neuen Bedarf schaffen könnte, da dadurch die religiöse Sozialisation im Elternhaus verstärkt und die Präsenz von Religion in sekundären Sozialisationsinstanzen (wie z. B. Schule, Vereine, Verbände, Öffentlichkeit) zunehmen würde. Wirkliche empirische Belege für diese These gibt es bis jetzt allerdings nicht.

<sup>109</sup> Vgl. Gandow, 1990.

<sup>110</sup> Vgl. Obst, 1991; Usarski, 2000; Pollack, 2000a.

<sup>111</sup> Vgl. für einen Überblick Greeley, 1998.

<sup>112</sup> Vgl. Pollack, 1998: 31, 33.

<sup>113</sup> Vgl. Pollack, 1998: 31. Vgl. auch Pickel, 1998: 70, der auf einen noch geringeren Kirchgang kommt.

<sup>114</sup> Vgl. Pollack, 1998: 34.

<sup>115</sup> Pollack, 1998: 35.

Entwicklung deuten überdies darauf hin, daß auch sehr verschiedene historische Voraussetzungen, wie z. B. politische Repression, Modernisierung, Konfession, kirchliche Prägungen der nationalen Idee,<sup>117</sup> die gegenwärtige Entwicklung stark mitbestimmen. Einmal mehr ist man also auch auf die historische Perspektive verwiesen.

Immerhin warnen aber diese konkreten Fallbeispiele in aller Deutlichkeit vor einer allzu unkritischen Übernahme der ökonomischen Theorie des religiösen Wandels, auch wenn ihre Ergebnisse sicher ernsthaft diskutiert werden müssen.

*Säkularisierung und religiöser Pluralismus im Lichte der Reaktion der großen Kirchen in Deutschland*

Die dargestellte neuere religionssoziologische Diskussion um die Säkularisierungsthese macht deutlich, wie schwer es ist, die weit verbreitete Entkirchlichung in Europa und insbesondere in Deutschland zu erklären. Kein makrotheoretischer Erklärungsversuch hat sich bisher als wirklich brauchbar erwiesen. Von daher bleiben auch alle religionssoziologischen Aussagen zum religiösen Wandel in Deutschland äußerst fragmentarisch und vorläufig. Unter diesem Vorbehalt kann man nach dem gegenwärtigen Stand der Diskussion davon ausgehen, daß die religiöse Pluralisierung weitergehen und daß die Trennung von Staat und Kirche im Sinne einer sozialen Ausdifferenzierung sich verstärken wird. Ob dieser Prozeß mit einer Zunahme oder Abnahme der institutionellen Religiosität verbunden sein wird, erscheint völlig offen.

Die weitere Entwicklung wird wahrscheinlich davon geprägt werden, wie es den beiden großen Kirchen gelingt, sich in diesen Prozeß einzugliedern und ihn mitzugestalten.<sup>118</sup> Denn es besteht andererseits kein Zweifel daran, daß die großen christlichen Kirchen auf absehbare Zeit weiterhin die am stärksten prägenden religiösen Kräfte in Deutschland bleiben werden. Gerade auf Seiten der Kirchen zeigt sich aber noch eine große Unsicherheit im Umgang mit der religiösen Pluralisierung, mit der Entkirchlichung und mit einer veränderten politischen Stellung innerhalb der Gesellschaft. Die Kirchen möchten gerne ihren hohen gesellschaftlichen Status sichern, weil sie anscheinend befürchten, sonst einen weiteren Bedeutungsverlust zu erleiden. Mit einem gewissen Recht kann man davon sprechen, daß die Staatskirche in Deutschland bisher

---

<sup>116</sup> Vgl. Pollack, Borowik & Jagodzinski, 1998; Plaggenborg, 1998.

<sup>117</sup> Diese vier Faktoren wurden von Pollack herausgearbeitet, vgl. Pollack, 1998.

<sup>118</sup> Vgl. Hummel, 1994.

keineswegs verschwunden, sondern nur unsichtbar geworden ist.<sup>119</sup> Die religionssoziologische Diskussion hat jedoch gezeigt, daß die strikte Trennung zwischen Staat und Kirche nicht notwendigerweise einen Verlust des öffentlichen Einflusses der Religionsgemeinschaften zur Folge haben muß.

Die Haltung innerhalb der beiden großen Konfessionen zur zunehmenden religiösen Pluralisierung der Gesellschaft ist von einer gewissen Ambiguität gekennzeichnet. Die durch Migration bedingte Präsenz von ca. 3 Millionen Muslimen scheint ihnen kaum grundsätzliche Probleme zu bereiten. Hier gibt es bereits eine lange und gute Tradition des interreligiösen Dialogs mit fast allen größeren islamischen Gruppierungen in Deutschland.<sup>120</sup> Überdies haben die beiden großen Kirchen inzwischen ausführliche offizielle Stellungnahmen zum Islam verfaßt, die von einem hohen Reflexionsniveau zeugen.<sup>121</sup> Damit sind hervorragende Rahmenbedingungen geschaffen, die einen fruchtbaren Dialog ermöglichen, der auch scharfe Kontroversen nicht scheuen muß.<sup>122</sup> Der Dialog mit kleineren nicht-muslimischen ethnischen Minderheiten steckt allerdings noch ganz am Anfang. Das hängt aber sicherlich auch mit der geringen Bekanntheit zusammen, die diese Gruppen in der Öffentlichkeit besitzen. Auch die Religionswissenschaft hat hier bisher nur sehr wenig geleistet.<sup>123</sup>

Erstaunlich ist jedoch, daß insbesondere die evangelische Kirche bis heute ungeheure Schwierigkeiten hat, einen geschwisterlichen und ökumenischen Dialog zu *christlichen* Migranten, die meist aus Afrika stammen,<sup>124</sup> in Gang zu bringen. Diese sind ihrer Spiritualität nach, auch wenn sie aus ehemaligen Missionskirchen stammen, meist charismatisch geprägt und treffen damit auf ein kirchliches Umfeld, das darauf nicht vorbereitet ist. Allerdings lassen die Entwicklungen in jüngster Zeit hoffen, daß das ungeheure Potential für eine gesellschaftliche Integration, welches im gemeinsamen christlichen Bekenntnis steckt, langsam zur Entfaltung kommt.<sup>125</sup>

Eine große Unsicherheit zeigen die Kirchen auch in ihrer Reaktion auf christliche Sondergemeinschaften und neue religiöse Bewegungen. Wie bereits ausgeführt, bilden diese Religionsströmungen rein statistisch betrachtet eine völlig marginale Größe. Daß die „Sekten“-Debatte dennoch

<sup>119</sup> Vgl. Ahrens, 1995: 33. Vgl. auch Kaufmann, 1989: 120–139.

<sup>120</sup> Vgl. Spuler-Stegemann, 1998: 307–329.

<sup>121</sup> Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1993 (wird gegenwärtig überarbeitet); Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2000.

<sup>122</sup> Vgl. z. B. die Ausführungen von Dehn, 2001a, und Lademann-Priemer, 2001.

<sup>123</sup> Vgl. aber z. B. Dech, 1999; Baumann, 2000.

<sup>124</sup> Daneben sind aber auch christliche Tamilen und Koreaner durchaus präsent.

<sup>125</sup> Vgl. Kahl, 1998; Währisch-Oblau, 2000; Währisch-Oblau, 2001.

die Öffentlichkeit derart beschäftigt, so daß es sogar zur Einrichtung einer Enquete-Kommission im Bundestag kam,<sup>126</sup> ist ein Phänomen, das inzwischen selbst Gegenstand sozialwissenschaftlicher Analysen geworden ist.<sup>127</sup> Die „Sekten“-Debatte wird von kirchlichen und nicht-kirchlichen Sektenbeauftragten, einer journalistischen Öffentlichkeit und von einer „Anti-Antikult-Bewegung“, die sich gegen die „Sekten“-Warnungen der Sektenbeauftragten wendet, gemeinsam, wenn auch mit jeweils konträren Intentionen, weitgehend künstlich inszeniert. Bemerkenswert ist dabei die Art und Weise, wie sich ein Teil der kirchlichen Sektenbeauftragten innerhalb der „Sekten“-Debatte verhält. Sie versuchen die „Sekten“ in erster Linie als ein gesellschaftliches Problem darzustellen und nicht etwa als eine religiöse Herausforderung auf einem sich pluralisierenden Markt. Der Leipziger Religionswissenschaftler Hubert Seiwert hat diese Problematik sehr treffend formuliert und dabei gleich auf die Konsequenzen einer solchen Sichtweise aufmerksam macht:

„Die Argumentationslinien kirchlicher Sektenbeauftragten gleichen, zumindest in der öffentlichen Wahrnehmung, denen der profanen Sektenkritiker. Es gibt kaum ein religiöses Profil. ... Kirchliche Sektenexperten, die öffentlich in Erscheinung treten, wirken, als seien sie eine besondere Form von Sozialexperten: eine Mischung aus Sozialtherapeuten und Verbraucherschützern. ... Es ist bemerkenswert, wie wenig die Kirchen versuchen, neuen religiösen Bewegungen öffentlich die eigenen Inhalte entgegenzustellen.“<sup>128</sup>

Aus der Sicht Seiwerths leisten damit die kirchlichen Sektenbeauftragten aber einer Entwicklung Vorschub, die in der Konsequenz auf diese selbst zurückfällt:

„... [man] sollte überlegen, welche Argumente man benutzt und mit wem man sich verbündet. Eine Sektenkritik, die sich der Argumente des aufklärerischen Humanismus und modernen Individualismus bedient, kann leicht zur allgemeinen Religionskritik werden, die auch vor den Kirchen nicht halt macht. ... Wer andere Religionen mit dem Maß des religionsfernen Rationalismus mißt, wird nicht verhindern können, nach dem gleichen Maß gemessen zu werden.“<sup>129</sup>

Es ist zu beobachten, daß auch innerhalb der Kirchen dieses Problem zunehmend gesehen wird. So bedauert auch der Weltanschauungsbeauftragte der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Hansjörg Hemminger, daß religiöse oder weltanschauliche Überzeugungen in der „Sekten“-Debatte keine Rolle spielen, und damit die Wahrheitsfrage aus der Diskussion ausgeblendet werde:

<sup>126</sup> Vgl. Deutscher Bundestag - 13. Wahlperiode, 1998.

<sup>127</sup> Vgl. Usarski, 1988; Introvigne, 1998.

<sup>128</sup> Seiwert, 1998: 370.

<sup>129</sup> Seiwert, 1998: 370.

„Wir vermeiden Wahrheitsfragen im Umgang mit den Sekten, weil wir sie in unserer Kultur auch sonst vermeiden. Notwendigerweise konzentriert sich dadurch die Auseinandersetzung auf ethische und politische Fragen, zum Nachteil für alle Seiten.“<sup>130</sup>

Auch Hemminger zieht daraus den Schluß, daß hinter der „Sekten“-Debatte sich letztlich die Kritik an jeder Art von religiösem Wahrheitsanspruch versteckt:

„Wir stehen zusammen mit den Sektierern anderen Menschen (zur Zeit vielleicht einer Mehrheit) gegenüber, die jede Art von weltanschaulichem Wahrheitsanspruch und jede Art religiöser Heilsgewißheit mit Mißtrauen betrachten. ... Wenn es um religiöse Fragen im engeren Sinne geht, wenn es um weltanschauliche Wahrheitsfragen geht, hört die Zustimmung [der Öffentlichkeit] auf. Dann stehen wir als Christen eher auf der Seite der Sekten und werden von der öffentlichen Meinung ähnlich schlecht behandelt.“<sup>131</sup>

Hier deutet sich eine sehr kontroverse innerkirchliche Diskussion an: Inwieweit dürfen sich die Kirchen, wollen sie sich der Faktizität des religiösen Pluralismus wirklich stellen, auf eine „Sekten“-Debatte beschränken, bzw., ist eine Beteiligung an dieser Debatte überhaupt besonders sinnvoll? Die Stimmen werden lauter, die dafür plädieren, die missionarischen Aktivitäten anderer Religionsgemeinschaften als eine geistliche und missionarische Herausforderung auf dem religiösen Markt zu verstehen und verstärkt eine theologische Auseinandersetzung zu suchen. So fordert z. B. Helmut Obst:

„Den Herausforderungen ist in erster Linie mit geistlichen, seelsorgerlichen Mitteln zu begegnen, nicht mit administrativen. Unbedingt aber ist der Versuchung zu widerstehen, äußeren Druck auszuüben, den Staat in Anspruch zu nehmen. Sicher, dort, wo neue religiöse Bewegungen oder ihre Mitglieder gegen rechtsstaatliche Gesetze, gegen Menschenrechte und Menschenwürde verstoßen, muß der Staat eingreifen, solche Fälle sind namhaft zu machen. Mit staatlichen Verboten sind religiöse Probleme aber noch nie gelöst worden.“<sup>132</sup>

Es hat also den Anschein, daß in den Kirchen die Haltung zu den christlichen Sondergemeinschaften und neuen religiösen Bewegungen überdacht wird und verstärkt die theologische Auseinandersetzung gesucht wird.

Die eigentliche Herausforderung für das institutionelle Christentum in Deutschland liegt aber sicherlich im allgemeinen Verlust seiner religiösen Bindekraft. Angesichts der oben skizzierten komplexen Diskussionslage innerhalb der Religionssoziologie verwundert es nicht, daß auch die

<sup>130</sup> Hemminger, 1996: 76–77.

<sup>131</sup> Hemminger, 1996: 146–147.

<sup>132</sup> Obst, 1997: 31.

Versuche der Kirchen, auf diese Situation zu reagieren, verschieden ausfallen.

Ein Ansatz, wie er sich z. B. im gemeinsamen Impulspapier „Gestaltung und Kritik“ von EKD und VEF findet,<sup>133</sup> sucht vor allem die kulturelle Auseinandersetzung. Ausgangspunkt der Analyse sind dabei ein an Luckmann angelehnter Religionsbegriff und die These der zunehmenden religiösen Individualisierung:

„Die Erwartung des Absterbens der Religion hat sich als Illusion erwiesen. Religion als das Verhalten des endlichen Menschen zum transzendenten Grund seiner Existenz ist eine elementare Dimension jeder Kultur. ... In unserer vermeintlich aufgeklärten und säkularisierten Kultur geht die institutionelle Schwächung der Kirchen und der Verlust des Deutungsmonopols des Christentums keineswegs mit einem Desinteresse an Religion und religiöser Erfahrung einher.“<sup>134</sup>

Individualisierung wird hier auf eine Weise konzeptionalisiert, daß zugleich eine Alternative zur Säkularisierungsthese formuliert werden kann. Religion ist, ganz im Luckmannschen Sinne, konstitutiver Bestandteil der Kultur.<sup>135</sup> Ausgehend von diesem weitgefaßten Religionsbegriff wird eine lebendige „Alltagsreligion“ in der Gegenwartskultur ausgemacht:

„Parallel zur fortschreitenden Entkirchlichung und zum Rückgang kirchlicher Glaubenspraxis nimmt die Präsenz religiöser Phänomene im Alltag zu. Diese ‚Alltagsreligion‘ weist nicht nur Spuren der explizit christlichen Religion auf; in ihr finden sich verstärkt Phänomene säkularen Religionsersatzes und diffuser, vagabundierender Religiosität.“<sup>136</sup>

Die Lebendigkeit der „Alltagsreligion“ zeigt sich nach Meinung des Impulspapiers in zwei verschiedenen Formen, einmal in der „ersatzreligiösen Sinnstiftung“ (z. B. Sport, Medien, Kunst, Kulturindustrie) und zum anderen in der „diffusen Religiosität“ (z. B. Esoterik-Markt).<sup>137</sup>

Die politische Stoßrichtung dieser Argumentation ist klar: Religion ist in jedem Fall Bestandteil der modernen Gesellschaft, und das bedeutet, daß auch die Kirchen als traditionelle und öffentlich anerkannte Verwalter von Religion keineswegs ihren Gegenstand verloren haben und damit in der Gesellschaft kulturell relevant bleiben.

<sup>133</sup> Vgl. Kirchenamt der EKD & Geschäftsstelle der VEF, 1999.

<sup>134</sup> Kirchenamt der EKD & Geschäftsstelle der VEF, 1999: 23–24. (Hervorhebungen getilgt–M.B.)

<sup>135</sup> „Religion im umschriebenen Sinn ist eine Dimension jeder Kultur.“ (Kirchenamt der EKD & Geschäftsstelle der VEF, 1999: 25).

<sup>136</sup> Kirchenamt der EKD & Geschäftsstelle der VEF, 1999: 24.

<sup>137</sup> Vgl. Kirchenamt der EKD & Geschäftsstelle der VEF, 1999: 24–25.

Diese Gedankenführung zeigt zugleich den Überhang der westdeutschen Perspektive auch innerhalb der kirchlichen Diskussion. Es wird in Kauf genommen, daß der Unterschied zwischen Ersatzreligion und „Bastelreligion“ verwischt und die Frage nach der Säkularisierung nicht sinnvoll gestellt werden kann. Dies bedeutet speziell, daß die besondere religiöse Situation der DDR, wie sie oben bereits diskutiert wurde, diese „elementare religiöse Bedürfnislosigkeit“<sup>138</sup> der dortigen Bevölkerungsmehrheit, nicht zur Sprache kommt. Ebenso wenig natürlich die Areligiosität im Westen Deutschlands, die sich dort hinter der Kirchenmitgliedschaft verbirgt.

Es ist wohl zu vermuten, daß vor allem die entkirchlichte Situation in Ostdeutschland dazu geführt hat, daß die Kirche neben der kulturellen nun auch die missionarische Auseinandersetzung sucht. Inzwischen kann man sogar von einer „regelrechten Hochkonjunktur der Missionsdebatte“<sup>139</sup> innerhalb der evangelischen Kirche sprechen. So wählte sich die Synode der EKD im November 1999 bei einer Tagung in Leipzig das Schwerpunktthema Mission, und verabschiedete eine Kundgebung, die die Gemeinden auffordert, sich „neu auf ihren missionarischen Auftrag zu besinnen“. Dabei werden die Besonderheiten von „Säkularisierung und Traditionsabbruch“ im Gebiet der ehemaligen DDR klar benannt, und es wird überdies explizit auf die „Marktsituation“ verwiesen, in der sich die Kirche innerhalb der pluralistischen Gesellschaft „faktisch“ befindet.<sup>140</sup> Diese Diskussion wurde durch eine vom Kollegium des Kirchenamtes der EKD berufene Kommission inzwischen weitergeführt.<sup>141</sup> Auch die katholische Seite hat sich im November 2000 mit einem Text der deutschen Bischofskonferenz zu Wort gemeldet.<sup>142</sup> Dieser Text deutet ebenfalls an, daß insbesondere die ostdeutschen Situation Anlaß zur Abfassung gewesen ist, da am Ende ein Brief des Erfurter Bischofs Joachim Wanke abgedruckt ist. Die offiziellen Erklärungen zur Mission aus den beiden großen Konfessionen machen jedoch noch keine missionarische Kirche, so daß die weitere Entwicklung abzuwarten bleibt.

Aus religionssoziologischer Sicht spricht jedenfalls im Moment einiges dafür, daß der gesellschaftliche Bedeutungsverlust der großen Kirchen vorerst weiter zunimmt. Zugleich ist aber zu betonen, daß nach

<sup>138</sup> Jüngel, 1996: 287.

<sup>139</sup> Vgl. Dehn, 2001b: 124. Bei Dehn finden sich auch entsprechende Hinweise auf weitere relevanten Veröffentlichungen zur Thematik.

<sup>140</sup> Vgl. Kundgebung „Reden von Gott in der Welt – Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend“. 4. Tagung der 9. Synode der EKD, Leipzig, 11. November 1999, abgedruckt in: Kirchenamt der EKD, 2001.

<sup>141</sup> Vgl. Kirchenamt der EKD, 2001.

<sup>142</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2000.

gegenwärtigem Stand der religionssoziologischen Forschung die Marginalisierung und „Austrocknung“ des Christentums in Deutschland kein notwendiger Prozeß sein muß. Aus dieser Perspektive ist die Zukunft offen.

### Literatur

- Ahn, Gregor, 1997. Art. Religion I. Religionsgeschichtlich. In: Theologische Realenzyklopädie. 28: 513–522. – Ahrens, Theodor, 1995. Christentum im Dialog der Kulturen. Eine westeuropäische Perspektive. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 79: 27–42. – Altermatt, Urs, 1989. Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. Zürich. – Anderson, Allan H., 2001. African Reformation. African Initiated Christianity. Trenton. – Anderson, Margaret Lavinia, 1997. Die Grenzen der Säkularisierung. Zur Frage des katholischen Aufschwungs im Deutschland des 19. Jahrhunderts. In: Lehmann, 1997a. S. 194–222. – Barker, Eileen, 1993. Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt. In: Bergmann, Jörg; Hahn, Alois; Luckmann, Thomas (Hrsg.): Religion und Kultur. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderhefte; 33). Opladen. S. 231–248. – Barth, Ulrich, 1998. Art. Säkularisierung, I. Systematisch-theologisch. In: Theologische Realenzyklopädie. 29: 603–634. – Baumann, Martin, 2000. Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland. Marburg. – Beck, Ulrich, 1986. Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main. – Berger, Peter L., 1973. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie (<The Sacred Canopy dt.>). (1967). Frankfurt am Main. – Berger, Peter L., 1991. Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. (Rumors of Angels <dt.>). (1969). Freiburg im Breisgau. – Berger, Peter L., 1992. Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg. – Berger, Peter L., 1996/1997. Secularism in Retreat. In: The National Interest. 46,1: 3–12. – Bergunder, Michael, 1998. Religion und Moderne. Das Wachstum der Pfingstbewegung als Anfrage an die Säkularisierungsthese. In: Hempelmann, Reinhard (Hrsg.): Missionsprofile und Kirchenbilder. Berlin. S. 6–18. – Beyer, Peter, 1997. Religious Vitality in Canada. The Complementarity of Religious Market and Secularization Perspectives. In: Journal for the Scientific Study Religion. 36: 272–288. – Beyer, Peter, 1998. The Religious System of Global Society. A Sociological Look at Contemporary Religion and Religions. In: Numen. 45: 1–30. – Beyer, Peter, 1999. Secularization from the Perspective of Globalization. A Response to Dobbelaere. In: Sociology of Religion. 60: 289–301. – Blau, Judith R.; Land, Kenneth C.; Redding, Kent, 1992. The Expansion of Religious Affiliation. An Explanation of the Growth of Church Participation in the United States, 1850–1930. In: Social Science Research. 21: 329–352. – Brandt, Hermann, 1995. Säkularisierung in der Fremde. Die

lateinamerikanische Wiederentdeckung des Zaubers der Welt. In: *Dialog der Religionen*. 5: 147–161. – *Bruce, Steve*, 1998. The Charismatic Movement and the Secularization Thesis. In: *Religion*. 28: 223–232. – *Butler, Jon*, 1990. *Awash in a Sea of Faith. Christianizing the American People*. Cambridge, Massachusetts. – *Butler, Jon*, 1997. Protestant Success in the New American City, 1870–1920. In: Stout, Harry S.; Hart, Darryl G. (Hrsg.): *New Directions in American Religious History*. New York. S. 296–333. – *Butler, Jon*, 1998. The Christianization of Modern America. In: *Kirchliche Zeitgeschichte*. 11: 143–155. – *Casanova, José*, 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago. – *Casanova, José*, 1996. Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): *Das Europa der Religionen*. Frankfurt am Main. S. 181–210. – *Chadwick, Owen*, 1975. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge. – *Daiber, Karl-Fritz*, 1995. Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg. – *Dech, Matthias*, 1999. Hindus und Hindutum in Deutschland. Exemplarische Untersuchung anhand der Situation in Frankfurt a. M. (Edition Wissenschaft, Reihe Theologie; 22). Marburg. – *Dehn, Ulrich*, 2001a. Begegnung mit Muslimen. In: *Materialdienst der EZW*. 64: 169–173. – *Dehn, Ulrich*, 2001b. Präsenz und Mission nichtchristlicher Religionen in Deutschland. In: *Materialdienst der EZW*. 64: 115–126. – *Deutscher Bundestag 13. Wahlperiode* (Hrsg.), 1998. Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“. (Drucksache 13/10950). Bonn. – *Dubach, Alfred; Campiche, Roland J.* (Hrsg.), 1993. *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*. Zürich. 2. Aufl. – *Ebertz, Michael N.*, 1999. Die Dispersion des Religiösen. In: Kochanek, Hermann (Hrsg.): *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*. Zürich. – *Finke, Roger*, 1992. An Unsecular America. In: Bruce, Steve (Hrsg.): *Religion and Modernization*. Oxford. S. 145–169. – *Finke, Roger; Stark, Rodney*, 1988. Religious Economies and Sacred Canopies. Religious Mobilization in American cities, 1906. In: *American Sociological Review*. 53: 41–49. – *Finke, Roger; Stark, Rodney*, 1992. The Churching of America 1776–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy. New Brunswick, New Jersey. – *Friedrichs, Jürgen* (Hrsg.), 1999. *Die Individualisierungsthese*. Opladen. – *Gabriel, Karl* (Hrsg.), 1996. Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh. – *Gandow, Thomas*, 1990. Jugendreligionen und Sekten auf den Vormarsch in die DDR. In: *Materialdienst der EZW*. 53: 221–233, 253–261. – *Gifford, Paul*, 1994. Ghana's Charismatic Churches. In: *Journal of Religion in Africa*. 24: 241–265. – *Gifford, Paul*, 1995. Neuere Entwicklungen im afrikanischen Christentum (Some Recent Developments in African Christianity <dt.>). In: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland* (Hrsg.): *Kirchen und Demokratisierung in Afrika*. (Weltmission heute Nr. 17). Hamburg. S. 9–39. – *Greeley, Andrew*, 1998. Religiöses Wiedererwachen in Rußland? In: Pollack, Borowik & Jagodzinski, 1998. S. 517–539. – *Greschat, Martin*, 1997. Rechristianisierung und Säkularisierung. Anmerkungen aus deutscher protestantischer Sicht. In: Lehmann, 1997a. S. 76–85. – *Hartmann, Klaus*, 2000. *Wider den Strom – Kircheneintritte in Ostdeutschland. Über den Zusammenhang von Religion, Lebensgeschichte und Zeitgeschichte vor der*

Wende und danach. In: Pollack & Pickel, 2000b. S. 276–293. – *Hastings, Adrian*, 1998. Art. Afrika III. Christentumsgeschichte. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. 1: 148–158. – *Hemminger, Hansjörg*, 1996. Was ist eine Sekte?. Mainz; Stuttgart. 2. Aufl. – *Hendriks, H. Jurgens*, 1995. South African Denominational Growth and Decline 1911–1991. In: *Journal of Theology for Southern Africa*. 91: 35–58. – *Hock, Klaus*, 1995. „Jesus Power – Super Power!“ Annäherungen an die Schnittstellen zwischen christlichem Fundamentalismus und Neuen Religiösen Bewegungen in Afrika. In: *Zeitschrift für Mission*. 21: 134–150. – *Höllinger, Franz*, 1996. Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften. Opladen. – *Holzem, Andreas*, 1998. Dechristianisierung und Rechristianisierung. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich. In: *Kirchliche Zeitgeschichte*. 11: 69–93. – *Horn, J. Nico*, 1992. South African Pentecostals and Apartheid. A Short Case Study of the Apostolic Faith Mission. In: Jongeneel, Jan A. B. (Hrsg.): *Pentecost, Mission and Ecumenism*. Frankfurt am Main. S. 157–167. – *Hummel, Reinhart*, 1994. Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland. Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. Darmstadt. – *Hunter, Alan; Chan, Kim-Kwong*, 1993. Protestantism in Contemporary China. Cambridge. – *Imo, Cyril O.*, 1995. Säkularisierung und Ritual. Erfahrungen aus Afrika. In: *Dialog der Religionen*. 5: 161–177. – *Introvigne, Massimo*, 1998. Schluß mit den Sekten! Die Kontroverse über „Sekten“ und neue religiöse Bewegungen in Europa. Hrsg. u. eingel. von Hubert Seiwert. Marburg. – *Jagodzinski, Wolfgang*, 2000. Religiöse Stagnation in den neuen Bundesländern. Fehlt das Angebot oder fehlt die Nachfrage? In: Pollack & Pickel, 2000b. S. 48–69. – *Jagodzinski, Wolfgang; Dobbelaere, Karel*, 1993. Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa. In: Bergmann, Jörg; Hahn, Alois; Luckmann, Thomas (Hrsg.): *Religion und Kultur*. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderhefte; 33). Opladen. S. 68–91. – *Jagodzinski Wolfgang; Greeley Andrew*, 1998. The Demand for Religion. Hard Core Atheism and „Supply Side“ Theory. Unveröffentlichtes Manuskript: <http://www.agreeley.com/articles/hardcore.html> (29. März .2001). – *Jagodzinski, Wolfgang; Klein, Markus*, 1999. Individualisierungskonzepte aus individualistischer Perspektive. Ein erster Versuch, in das Dickicht der Individualisierungskonzepte einzudringen. In: Friedrichs, 1999. S. 13–31. – *Jain, Madhu*, 1998. My God Hasn't Died Young. In: *India Today*. Nr. 40, 05. Oktober. S. 36–41. – *Juergensmeyer, Mark*, 1994. Religious Nationalism Confronts the Secular State. New Delhi. 2. Aufl. – *Jüngel, Eberhard*, 1996. Untergang oder Renaissance der Religion? Überlegungen zu einer schiefen Alternative. In: *Materialdienst der EZW*. 59: 281–293. – *Kahl, Werner* (Hrsg.), 1998. Afrikanische Diasporakirchen in Deutschland. In: *Transparent – extra*. 12/52: 1–15. – *Kaufmann, Franz-Xaver*, 1989. Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen. – *Kirchenamt der EKD* (Hrsg.), 2001. Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land. (EKD-Texte; 68). Hannover. – *Kirchenamt der EKD; Geschäftsstelle der VEF* (Hrsg.), 1999. Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert. (EKD Texte; 64). Hannover. – *Kisala, Robert J.*, 1999. Japanese Religiosity and Morals. In: Halman, Loek; Riis, Ole (Hrsg.): *Religion in Secularizing Society*. Tilburg. S. 173–187. – *Klöcker, Michael*, 1995. Religion und Milieu. Perspektiven

im Anschluß an die jüngere Erforschung des „katholischen Milieus“. In: *Dialog der Religionen*. 5: 178–192. – *Knoblauch, Hubert*, 1991. Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. In: Luckmann, 1991. S. 7–41. – *Krech, Volkhard*, 1999a. „Missionarische Gemeinde“ – Bedingungen und Möglichkeiten aus soziologischer Sicht. In: Feldtkeller, Andreas; Sundermeier, Theo (Hrsg.): *Mission in pluralistischer Gesellschaft*. Frankfurt am Main. S. 88–106. – *Krech, Volkhard*, 1999b. *Religionssoziologie*. Bielefeld. – *Krüggeler, Michael*, 1993. *Insel der Seligen. Religiöse Orientierungen in der Schweiz*. In: Dubach, Alfred; Campiche, Roland J. (Hrsg.): *Jede(r) ein Sonderfall?*. Zürich. 2. Aufl. – *Lademann-Priemer, Gabriele*, 2001. Der interreligiöse Dialog und seine Fußangeln. In: *Materialdienst der EZW*. 64: 174–177. – *Lange, Dieter*, 1981. *Eine Gemeinschaft bricht sich Bahn. Die deutsche Gemeinschaftsbewegung im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*. Berlin. 2. Aufl. – *Laverdure, Paul*, 1998. Dechristianization in 20th-Century Canada. In: *Kirchliche Zeitgeschichte*. 11: 104–109. – *Lehmann, Hartmut* (Hrsg.), 1997a. *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 130). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. – *Lehmann, Hartmut*, 1997b. Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. In: *Lehmann*, 1997a. S. 9–16. – *Lehmann, Hartmut* (Hrsg.), 1998. *Säkularisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung*. In: *Kirchliche Zeitgeschichte*. 11: 1–168. – *Lehmann, Hartmut*, 2001. *Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. – *Lorenz, Chris*, 1997. *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*. Köln. – *Luckmann, Thomas*, 1980a. *Säkularisierung – ein moderner Mythos*. (Secularization – a Modern Myth <dt.>). (1969). In: Luckmann, Thomas (Hrsg.): *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn. S. 161–172. – *Luckmann, Thomas*, 1980b. *Religion in der modernen Gesellschaft*. (1972). In: Luckmann, Thomas (Hrsg.): *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn. S. 173–189. – *Luckmann, Thomas*, 1991. *Die unsichtbare Religion (<The Invisible Religion <dt.>)*. (1967). Frankfurt am Main. – *Luckmann, Thomas*, 1996. *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*. In: *Gabriel*, 1996. S. 17–28. – *MacInnis, Donald E.*, 1993. *Religion im heutigen China. Politik und Praxis*. (Religion in China <dt.>). Nettetal. – *Marramao, Giacomo*, 1996. *Die Säkularisierung der westlichen Welt*. (Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione <dt.>). Frankfurt am Main; Leipzig. – *Martin, David*, 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford. – *Martin, David*, 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford. – *Martin, David*, 1994. *Evangelical and Charismatic Christianity in Latin America*. In: *Poewe, Karla* (Hrsg.): *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia, SC. S. 73–86. – *Martin, David*, 1995. *Sociology, Religion and Secularization. An Orientation*. In: *Religion*. 25: 295–303. – *Martin, David*, 1996. *Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel*. In: *Kallscheuer, Otto* (Hrsg.): *Das Europa der Religionen*. Frankfurt am Main. S. 161–180. – *McLeod, Hugh*, 1992. *Secular*

Cities? Berlin, London, and New York in the Later Nineteenth and Early Twentieth Centuries. In: Bruce, Steve (Hrsg.): Religion and Modernization. Oxford. S. 59–89. – *Meinhold, Peter* (Hrsg.), 1962. Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke. Bd. 1. Berlin. – *Obst, Helmut*, 1991. Auf dem Weg in den weltanschaulichen Pluralismus. Zur geistig-religiösen Lage in den neuen Bundesländern. In: Materialdienst der EZW. 54: 193–205. – *Obst, Helmut*, 1996. Neupostolische Kirche – die exklusive Endzeitkirche?. Neukirchen-Vluyn. – *Obst, Helmut*, 1997. Nicht einfach verdammen. Vom theologischen zum säkularen Sektenbegriff. In: Lutherische Monatshefte. Nr. 11, November. S. 29–31. – *Oettingen, Alexander von*, 1882. Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sociallethik. Erlangen. 3. Aufl. – *Olson, Daniel V. A.*, 1999. Religious Pluralism and US Church Membership. A Reassessment. In: Sociology of Religion. 60: 149–173. – *Omenyo, Cephas*, 1994. The Charismatic Renewal Movement in Ghana. In: Pneuma. 16: 169–185. – *Oosthuizen, Gerhardus C.*, 1993. The Role of South Africa's Largest Church Movement in the Future of South Africa. In: Lademann-Priemer, Gabriele (Hrsg.): Traditionelle Religion und Christlicher Glaube – Widerspruch und Wandel. Ammersbeck bei Hamburg. S. 97–113. – *Parker, Cristián*, 1996. Popular Religion and Modernization in Latin America. A Different Logic (Otra lógica en América Latina <engl.>). (1993). Maryknoll, New York. – *Petersen, Douglas*, 1994. The Formation of Popular, National, Autonomous Pentecostal Churches in Central America. In: Pneuma. 16: 23–48. – *Pickel, Gert*, 1998. Religiosität und Kirchlichkeit in Ost- und Westeuropa. Vergleichende Betrachtungen religiöser Orientierungen nach dem Umbruch in Osteuropa. In: Pollack, Borowik & Jagodzinski, 1998. S. 55–85. – *Plaggenborg, Stefan*, 1998. Dechristianisierung und Rechristianisierung in Osteuropa. In: Kirchliche Zeitgeschichte. 11: 94–103. – *Platvoet, Jan G.; Molendijk, Arie L.* (Hrsg.), 1999. The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts, and and Contexts. Leiden. – *Pollack, Detlef*, 1996. Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. 93: 586–615. – *Pollack, Detlef*, 1998. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa. In: Pollack, Borowik & Jagodzinski, 1998. S. 9–52. – *Pollack, Detlef*, 2000a. Der Zusammenhang zwischen kirchlicher und außerkirchlicher Religiosität in Ostdeutschland im Vergleich zu Westdeutschland. In: Pollack & Pickel, 2000b. S. 294–309. – *Pollack, Detlef*, 2000b. Wiederkehr des Religiösen? Neue religiöse Bewegungen im Kontext des religiösen und gesellschaftlichen Wandels. In: Sociologia Internationalis. 38: 13–45. – *Pollack, Detlef*, 2000c. Der Wandel der religiös-kirchlichen Lage in Ostdeutschland nach 1989. In: Pollack & Pickel, 2000b. S. 18–47. – *Pollack, Detlef; Pickel, Gert*, 1999. Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie. 28: 465–483. – *Pollack, Detlef; Pickel, Gert*, 2000a. Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative. Eine Antwort auf die Replik von Wohrab-Sahr und Krüggeler. In: Zeitschrift für Soziologie. 29: 244–248. – *Pollack, Detlef; Pickel, Gert*, 2000b (Hrsg.): Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999. Opladen. – *Pollack, Detlef; Borowik, Irena; Jagodzinski, Wolfgang* (Hrsg.), 1998. Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas. Würzburg. – *Pollak-Eltz, Angelina*, 1995. Trommel und Trance. Die afroamerikanischen

Religionen. Freiburg. – Pye, Michael, 1995. Säkularisierung in Japan? In: Dialog der Religionen. 5: 140–146. – Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2000. Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. In: epd-Dokumentation. Frankfurt am Main. Nr. 38, 12.09.2000. – Rosenthal, Judy, 1998. Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo. Charlottesville, Virginia. – Schlögl, Rudolf, 1995. Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840. München. – Schulze, Gerhard, 1992. Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main. – Seiwert, Hubert, 1998. Religionswissenschaftliche Bemerkungen zur Sektendebatte. In: Materialdienst der EZW. 61: 364–370. – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 1993. Christen und Muslime in Deutschland. Eine pastorale Handreichung. Bonn. – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 2000. „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein. Bonn. – Spuler-Stegemann, Ursula, 1998. Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander? Freiburg. – Stark, Rodney, 2001. Efforts to Christianize Europe, 400–2000. In: Journal of Contemporary Religion. 16: 105–123. – Stoll, David, 1990. Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth. Berkeley. – Usarski, Frank, 1988. Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland. Köln. – Usarski, Frank, 2000. „Alternative Religiosität“ in Ostdeutschland im Kontinuum zwischen cult-movements und Esoterik-Angeboten. In: Pollack & Pickel, 2000b. S. 310–327. – Vierling, Hermann, 1994. Die Profane Alltagsreligion. Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis. Frankfurt am Main. – Wagner, Falk, 1991. Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. (1986). Gütersloh. 2. Aufl. – Währisch-Oblau, Claudia, 2000. From Reverse Mission To Common Mission ... We Hope. Immigrant Protestant Churches And The „Programme For Cooperation Between German And Immigrant Congregations“ Of The United Evangelical Mission. In: International Review of Mission. 89: 467–483. – Währisch-Oblau, Claudia, 2001. God Can Make us Healthy Through and Through. On Prayers for the Sick and the Interpretation of Healing Experiences in Christian Churches in China and African Immigrant Congregations in Germany. In: International Review of Mission. 90: 87–102. – Wallis, Roy; Bruce, Steve, 1992. Secularization. The Orthodox Model. In: Bruce, Steve (Hrsg.): Religion and Modernization. Oxford. S. 8–30. – Warner, R. Stephen, 1993. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. In: American Journal of Sociology. 98: 1044–1093. – Wilson, Bryan, 1966. Religion in Secular Society. A Sociological Comment. London. – Wohlrab-Sahr, Monika, 2001. Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie. In: Pastoraltheologie. 90: 152–167. – Wohlrab-Sahr, Monika; Krüggeler, Michael, 2000. Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? Replik zu Pollack/Pickel: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie. 29: 240–244. – Wolf, Christof, 1999. Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland. In: Friedrichs, Jürgen; Jagodzinski, Wolfgang (Hrsg.): Soziale Integration. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderhefte; 39). Opladen. S. 320–349.