

Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in Europa

DETLEF POLLACK

Seit Jahren gibt es ein neues öffentliches wissenschaftliches Interesse an der sich verändernden Rolle von Religion und Kirche in modernen Gesellschaften. Nicht mehr die These vom Bedeutungsrückgang oder gar vom Absterben der Religion beherrscht die Diskussion. Die Stichworte, mit denen die gegenwärtig ablaufenden religiösen Wandlungsprozesse beschrieben werden, lauten vielmehr: Entprivatisierung des Religiösen (José Casanova), Rückkehr der Götter (Friedrich Wilhelm Graf), Wiederverzauberung der Welt (Ulrich Beck), Desecularization (Peter L. Berger) oder Respiritualisierung (Horx).

Ebenso wie es vor wenigen Jahrzehnten selbstverständlich war zu behaupten, dass Prozesse der Modernisierung wie Urbanisierung, Industrialisierung, Wohlstandsanhebung, Individualisierung oder kulturelle Pluralisierung zu einem Rückgang der sozialen Signifikanz religiöser Institutionen, Glaubensvorstellungen und Praktiken führen, so scheint es heute weithin akzeptiert zu sein, dass Religion auch unter modernen Bedingungen ihre Prägekraft bewahrt, mit der Moderne kompatibel ist, ja selbst zu einer Quelle von Modernität zu werden vermag.

Die leitende Frage dieses Beitrags lautet daher, inwieweit wir in Europa tatsächlich von einem Stopp des bislang allgemein unterstellten Entkirchigungs- und Säkularisierungsprozesses und von Prozessen eines religiösen Bedeutungszuwachses sprechen können. Um dieser Frage nachzugehen, ist es erforderlich zunächst genau zu beschreiben, was die unter Druck geratene Säkularisierungsthese üb-

erhaupt besagt und was sie nicht besagt (I.I). Kritisiert wird an der Säkularisierungsthese vor allem, dass sie mit einem eingeschränkten Verständnis von Religion arbeite. Sie setze Religion im Wesentlichen gleich mit traditionellen Formen des Religiösen, mit christlichen Überzeugungen und Praktiken, ja teilweise sogar mit Kirchlichkeit (Knoblauch 2009: 17). Bei einer derart reduktionistischen Religionsdefinition sei es nicht verwunderlich, wenn die Vertreter der Säkularisierungstheorie zu dem Resultat kommen, dass sich die soziale Signifikanz des Religiösen in modernen Gesellschaften abschwäche. Weite man den Blick allerdings auch auf außerchristliche, synkretistische und hochindividualisierte Formen der Religiosität, entstehe ein ganz anderes Bild: das Bild einer Vervielfältigung des Religiösen und eines religiösen Aufschwungs. Alternativ zur Säkularisierungstheorie müssen wir uns daher auch mit der hier angedeuteten Individualisierungstheorie beschäftigen (I.II). Nach der Darstellung der beiden in Konkurrenz zueinander stehenden religionssoziologischen Ansätze sollen ihre Aussagen einer empirischen Überprüfung unterzogen werden (III.). Bevor dies erfolgen kann, müssen jedoch noch einige methodologische Überlegungen bezüglich der Erfassbarkeit von Religiosität, Kirchlichkeit und Spiritualität angestellt werden (II.).

I. THEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN

I.I Die Säkularisierungstheorie

Die Säkularisierungstheorie hat eine lange soziologische Geschichte. Bereits Weber und Durkheim gingen davon aus, dass die Religion in modernen Gesellschaften ihre einst zentrale Stellung eingebüßt hat und nicht mehr wie noch in vormodernen Gesellschaften eine gesamtgesellschaftlich verbindliche Weltdeutung anzubieten vermag. Wenn freilich heute Kritiker der Säkularisierungstheorie den Anhängern dieser These unterstellen, sie würden annehmen, Prozesse der Modernisierung brächten Religion und Glaube zum Verschwinden, so ist dies falsch. Weder Weber und Durkheim vertraten eine solche Annahme noch tun dies die neueren Säkularisierungstheoretiker wie Bry-

an Wilson, Steve Bruce oder Karel Dobbelaere. Eine solche Position findet man allenfalls bei Auguste Comte.

Was die neuen Säkularisierungstheoretiker vertreten, ist allerdings die Position, dass der die gesamte soziale Struktur umwälzende Prozess der Modernisierung an den Beständen religiöser Traditionen und Institutionen nicht folgenlos vorübergeht. Was man auch immer unter Modernisierung im Einzelnen versteht, die Kernthese der Säkularisierungstheoretiker besagt, dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen ausüben. Die These lautet nicht, dass sich diese Entwicklung unausweichlich vollzieht. Norris und Inglehart (2004: 16) – zwei Hauptvertreter der Säkularisierungstheorie – wollen ihre modernisierungstheoretische Argumentation als „probabilistic, not deterministic“ verstanden wissen. Mit der Säkularisierungsthese ist auch nicht die Behauptung verbunden, dass der Bedeutungsrückgang des Religiösen in modernen Gesellschaften unumkehrbar ist. Dies wird von den Kritikern der Säkularisierungstheorie zwar in einer Art monotonem Wiederholungszwang immer und immer wieder behauptet. Tatsächlich aber ist Karl Gabriel (2008: 11) Recht zu geben, der feststellt, dass „die Annahme, mit der Säkularisierung habe man wissenschaftlich einen Prozess identifiziert, der notwendig und zielgerichtet verlaufe und zwangsläufig auf ein Ende der Religion zusteuere“, heute „eigentlich niemand mehr“ vertritt. Wallis und Bruce (1992: 27) als Proponenten der Säkularisierungstheorie erklärten bereits 1992, „nothing in the social world is irreversible or inevitable“.

Schon gar nicht ist es richtig, den Säkularisierungstheoretikern zu unterstellen, sie behandelten die Prozesse des Bedeutungsrückganges von Religion und Kirche als wünschenswert. Heute wird die Veränderung des Stellenwerts der Religion in modernen Gesellschaften von Vertretern der Säkularisierungstheorie frei von qualifizierenden Werturteilen beschrieben und – man denke an Bryan Wilson oder Peter L. Berger (vgl. Bruce 1992: 2) – allenfalls eher beklagt als begrüßt.

I.II Die Individualisierungstheorie

Im Unterschied zur Säkularisierungstheorie nimmt die Individualisierungstheorie nicht an, dass diese umfassenden Umwälzungsprozesse zu einem Bedeutungsverlust der Religion in modernen Gesellschaften führen. Vielmehr geht sie davon aus, dass Moderne und Religion miteinander kompatibel sind. Mit der Modernisierung der Gesellschaft komme es nicht zu einer Positionsschwächung von Religion. Diese wandle nur ihre Formen. Während in vormodernen Gesellschaften Religion in den Kirchen institutionalisiert gewesen sei, löse sich der Zusammenhang zwischen Religiosität und Kirchlichkeit in modernen Gesellschaften zunehmend auf. Religion und Religiosität seien heute auch an Orten zu finden, wo man sie früher nicht erwartet hätte: in der Psychoanalyse und Körperpflege, in der Freizeitkultur und im Gemeinschaftskult, im Tourismus und im Sport. Das Verhältnis des einzelnen zur Religion habe sich aus der Vormundschaft der großen religiösen Institutionen befreit und sei zunehmend in die Autonomie des Individuums gestellt. Heute bestimmen nicht die Kirchen, was der einzelne glaubt, vielmehr entscheidet jeder selbst über seine weltanschauliche Orientierung. Die Konstitution der individuellen religiösen Überzeugungen und Praktiken gestalte sich daher zunehmend als individuell einzigartige Auswahl aus unterschiedlichen religiösen Traditionen, innerhalb derer das Christentum zwar noch ein wichtiges Element darstellen könne, aber eben nur noch eines neben anderen. Selbst dort, wo der Einzelne an seiner Zugehörigkeit zur Kirche festhalte, gewinne seine Glaubenspraxis den Charakter von Selbstbestimmtheit und Individualität. Mit dem Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung der religiösen Institutionen gehe also nicht ein Bedeutungsverlust des Religiösen für den Einzelnen einher. Im Gegenteil. Institutionalisierte Religion und individuelle Spiritualität stehen, wie einige der Individualisierungstheoretiker behaupten, sogar in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis. Mit dem Bedeutungsrückgang der Kirchen kommt es ihnen zufolge zu einem Aufschwung individueller Religiosität.

Die Individualisierungsthese hat in der Religionssoziologie vor allem in Europa zunehmend Verbreitung gefunden und wird heute von Religionssoziologen wie Grace Davie (1994, 2002) sowie Paul Heelas

und Linda Woodhead (2005) in Großbritannien, Danièle Hervieu-Léger (1990, 2000) und Claire de Galemberg (2004) in Frankreich, Roberto Cipriani (1989) in Italien, Michael Krüggeler und Peter Voll (1993) in der Schweiz, Karl Gabriel (1992) und Hubert Knoblauch (1991, 2002, 2009) in Deutschland, aber auch von US-amerikanischen Autoren wie etwa von Wade Clark Roof (1993, 2001), Robert Wuthnow (1998), Robert C. Fuller (2002), Ronald Inglehart (Inglehart/Baker 2000) und anderen vertreten. Sie alle gehen davon aus, dass zwischen traditionaler Kirchenbindung und individualisierter Religiosität eine Differenz besteht und sich letztere auf Kosten der ersteren ausbreitet. Wuthnow (1998) zum Beispiel behauptet, dass der Verfall der organisierten Religion in den USA begleitet ist von einem Anstieg spiritueller Interessen, der zu einem Wechsel von einer „spirituality of dwellings“, die die Bedeutung heiliger Plätze betont, zu einer „spirituality of seeking“, die auf die personale Suche nach neuen spirituellen Wegen abstellt, führt. Nach der Auffassung von Inglehart und Baker (Inglehart/Baker 2000: 46f.) bilden sich mit dem Übergang von der industriellen zur postindustriellen Gesellschaft gleichzeitig zwei unterschiedliche Tendenzen heraus: der Rückgang der „allegiance to the established religious institutions“ auf der einen Seite und „the persistence of religious beliefs and the rise of spirituality“ auf der anderen. Roof (2001) macht für die Erosion des kollektiven religiösen Engagements in der jüngeren Generation in den USA die Abnahme der Autorität traditionaler kirchlicher Institutionen verantwortlich sowie die Individualisierung der Suche nach Spiritualität, die sich im Aufkommen vielfältiger, sich vermischender New-Age-Bewegungen und alternativer spiritueller Praktiken wie Astrologie, Meditation und alternative Therapien ausdrückt. Die Religiosität der Nachkriegsgeneration weise fünf Charakteristika auf: 1) Betonung der individuellen Wahl, 2) Vermischung der religiösen Codes, 3) Annäherung an ostasiatische und New-Age-Praktiken oder an konservative, evangelikale Positionen, 4) Betonung religiöser Erfahrung und spirituellen Wachstums, 5) antiinstitutionelle und antihierarchische Grundhaltung (Roof/Carroll/Roozen 1995: 247-252). Grace Davie (1994, 2002) schließlich, die ebenso wie die anderen zitierten Autoren zwischen traditionaler religiöser Zugehörigkeit („belonging“) und religiösem Glauben („believing“) unterscheidet, meint, „religious belief is inversely rather than

directly related to belonging“, so dass „as the institutional disciplines decline, belief not only persists, but [...] shows a reverse tendency“ (Davie 2002: 8). Sie hat die bekannte Phrase „believing without belonging“ geprägt, mit der nach ihrer Überzeugung das dominante Kennzeichen der europäischen Religiosität benannt sei (Davie 1994).

II. METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Bevor wir dazu übergehen können, die Frage nach dem gesellschaftlichen Bedeutungswandel von Religion und Kirche in Europa zu bearbeiten und die vorgestellten theoretischen Modelle der empirischen Überprüfung auszusetzen, muss die Frage aufgeworfen werden, auf welche Weise die zu untersuchenden abhängige Variablen – Religiosität, Kirchlichkeit, Spiritualität – sozialwissenschaftlich überhaupt erfasst und analysiert werden können. Die Datenlage ist äußerst disparat und es können die unterschiedlichsten Phänomene zur Bestätigung der aufgestellten Thesen herangezogen werden. Man könnte sich auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene auf die Berichterstattung über Religion in den Massenmedien beziehen und von der gestiegenen Aufmerksamkeit für das in Religionen steckende Konfliktpotenzial auf die zunehmende soziale und politische Bedeutung von Religion in der Gegenwart schließen. Man könnte ebenso die Ressourcenausstattung der religiösen Institutionen zum Gegenstand seiner Analysen machen und aufgrund der Finanzierungs-, Struktur- und Personalkrise vieler religiöser Institutionen, insbesondere der Großkirchen, zu der Schlussfolgerung gelangen, dass die Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften sinkt. Genauso wäre es möglich, die Vielzahl kleiner religiöser Gruppen, Initiativen und Bewegungen, die Gemeindekreise, christlichen Elterninitiativen, kirchlichen Chöre, Therapiegruppen, Gesprächskreise, Meditationskurse, die vielfältigen Angebote für musikalische Früherziehung, Seniorentanz oder meditatives Wandern usw. ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken und angesichts der beachtlichen Vitalität und zunehmenden Vielfalt dieser Gruppierungen die These eines Relevanzgewinns von Religion unter den Bedingungen von Modernität aufzustellen. Was hier unternommen werden soll, ist hingegen der Versuch, den sozialen Bedeutungswandel von

Religion auf der Mikroebene, also auf der Ebene der Bedeutung für das Individuum abzuschätzen. Diese Ebene ist die entscheidende, denn über die Lebendigkeit der Religion entscheidet letztendlich weder die Häufigkeit und Prominenz der medialen Berichte noch die Zahl der Interneteinträge zum Thema Religion oder der Marktanteil religiöser und esoterischer Buchveröffentlichungen und auch nicht die Ausstattung religiöser Institutionen mit finanziellen und personellen Ressourcen, sondern ihre Akzeptanz durch das religiöse Individuum, auch wenn zwischen den unterschiedlichen Dimensionen natürlich Interdependenzen bestehen.

Um die Bedeutung von Religion auf der individuellen Ebene zu erfassen, sei hier zwischen drei Dimensionen individueller Religiosität unterschieden: der Dimension religiöser *Zugehörigkeit*, religiöser *Praxis* und religiöser *Überzeugung*. Was im Folgenden versucht werden soll, ist anhand ausgewählter Variablen sowohl im Ländervergleich als auch im Zeitvergleich einen Überblick zu geben über die religiöse Bindung, die religiöse Praxis und die religiösen Glaubensvorstellungen in Europa. Die Zugehörigkeitsdimension wird über die *Konfessionszugehörigkeit* gemessen, die Praxisdimension über die Häufigkeit des *Kirchgangs* und die Überzeugungsdimension über den *Glauben an Gott*. Außerdem sollen mit Hilfe von Fragen nach dem Glauben an *Astrologie* sowie an die *Wirksamkeit von Spiritualismus* und *Okkultismus* auch Aspekte *außerkirchlicher Religiosität* erfasst werden. Dabei sind in die Untersuchung sowohl west- als auch osteuropäische Länder, sowohl mehrheitlich katholische (Irland, Portugal, Polen, Kroatien), mehrheitlich protestantische (Finnland, Estland) als auch mehrheitlich orthodoxe (Russland) sowie bikonfessionelle Länder (Deutschland, Ungarn) einbezogen.

Zur Erfassung der drei Dimensionen könnten auch andere Variablen herangezogen werden, für die Zugehörigkeitsdimension zum Beispiel Kirchengaus- und -eintritte, für die rituelle Dimension Gebetshäufigkeit und Tauf- oder Bestattungsziffern, für die Erfahrungsdimension der Glaube an ein Leben nach dem Tode, an Himmel und Hölle, an ein göttlich gegebenes Schicksal oder auch die Erfahrung der Nähe Gottes. Aus umfangstechnischen Gründen können weitergehende Indikatoren hier allerdings nur selektiv Verwendung finden.

Tabelle 1: Dimensionen der individuellen Religiosität

Dimensionen	Ausgewählte Indikatoren
Zugehörigkeit	Kirchenmitgliedschaft, Kircheneintritte und -austritte, Vertrauen in die Kirche
Rituelle Praxis	Kirchgang, Gebet, Taufe
Religiöse Überzeugung und Erfahrung	Glaube an Gott, an ein Leben nach dem Tode, an Himmel und Hölle, Spiritualismus, Glaube an Astrologie, Erfahrung der Nähe Gottes

Als Datengrundlage der Analysen dienen die Ergebnisse aus dem von der Volkswagen-Stiftung geförderten Projekt „Church and Religion in an Enlarged Europe“ (CRE), das 2006 am Lehrstuhl für vergleichende Kulturosoziologie an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder) durchgeführt wurde, sowie die Daten aus dem European Social Survey (ESS) 2002/2003, dem International Social Survey Program (ISSP) von 1991 und 1998, dem World Value Survey (WVS) 1981-2001 sowie dem Mannheimer Eurobarometer Trend File 1970-1999, die einer Sekundärauswertung unterzogen wurden.

III. EMPIRISCHE BEFUNDE

III.1 Die Zugehörigkeitsdimension

Tabelle 2 gibt zunächst einen Überblick über die gegenwärtige religiöse Situation in Europa anhand der ausgewählten Indikatoren im Ländervergleich. Wir können auf den ersten Blick erkennen, dass das Religiositätsniveau, vor allem was Kirchgangshäufigkeit und Glaube an Gott angeht, in mehrheitlich katholischen Ländern wie Irland, Portugal, Polen oder Kroatien über dem europäischen Durchschnitt liegt und sich deutlich abhebt von den mehrheitlich protestantischen Ländern. In Finnland (partiell auch in Estland, dort aber auf einem niedri-

geren Niveau) finden wir das bekannte skandinavische Religiositätsmuster mit einem relativ hohen konfessionellen Organisationsgrad, einer geringen kirchlichen Beteiligungsrate und einer eher unterdurchschnittlichen Glaubensintensität.¹ In den multikonfessionellen Ländern erreicht die individuelle Religiosität keine höheren Werte, als das Mittel der europäischen Länder insgesamt ausmacht.² Die orthodoxe Religiosität, wie wir sie in Russland antreffen, ist wiederum durch ein hohes Maß an kirchlicher Bindung bei gleichzeitig geringer Beteiligung am kirchlichen Leben charakterisiert.³ Was die Akzeptanz außerkirchlicher Formen der Religiosität angeht, so müssen wir feststellen, dass es sich bei denjenigen, die an Astrologie oder die Wirkungen von Okkultismus oder Spiritualismus glauben, nur um Minderheiten handelt. Die Okkultismus-Gläubigen machen in der Regel weniger als ein Viertel der Gottgläubigen aus. Damit stellen sich erste Vorbehalte gegenüber den Behauptungen des Individualisierungstheorems ein, das davon ausgeht, dass die konventionellen Merkmale religiöser Bindungen sich abschwächen, während alternative Religiositätsformen zunehmend an deren Stelle treten.

Tabelle 2: Religiosität und Kirchlichkeit in ausgewählten Ländern Europas (2006) (Zustimmung in %)

Länder	Konfessionszugehörigkeit	Kirchengangshäufigkeit (wöchentlich)	Glaube an Gott	Astrologie	Spiritualismus
Irland (n=931)	95,6	54,4	84,4	17,8	19,6
Portugal (n=1001)	91,3	19,1	89,7	26,5	24,3
Finnland (n=931)	89,0	2,9	74,4	15,8	9,3
Westdeutschland (n=717)	81,2	8,7	71,3	18,2	12,2

Ost- deutsch- land (n=563)	29,6	3,0	40,0	16,3	8,1
Polen (n=977)	96,7	48,9	88,0	19,6	8,2
Kroatien (n=968)	95,7	20,8	84,2	25,6	13,0
Estland (n=955)	50,0	2,2	52,9	30,9	17,3
Ungarn (n=1001)	78,5	15,3	65,7	32,2	12,4
Russland (n=1056)	72,7	2,6	56,9	31,1	15,9

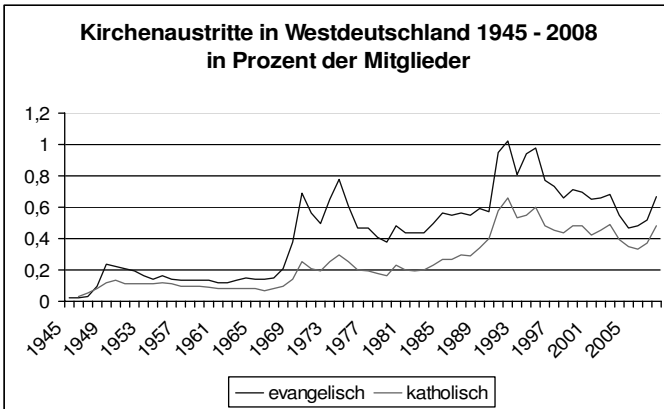
Quelle: VW-Projekt „Church and Religion in an Enlarged Europe“.⁴

Für die *Konfessionszugehörigkeit*, mit der die *Zugehörigkeitsdimension* erfasst werden soll, besitzen wir nicht für alle Länder längerfristige Daten. Aus den Ländern, für die uns verlässliche Daten zur Verfügung stehen, wie Deutschland, die Schweiz, die Niederlande oder Finnland, wissen wir allerdings, dass der Anteil der Konfessionsangehörigen in den letzten Jahren und Jahrzehnten abgenommen hat. In der Schweiz belief sich der Anteil der Konfessionslosen in den 60er Jahren auf 0,7 %, heute macht er mehr als 10 % aus (Stolz 2008: 250). In Westdeutschland lag der Anteil der Konfessionslosen 1960 bei 6 %, heute hat er fast 20 % erreicht (Rohde 1987: 417; Kirchenamt der EKD 2006: 6; Kirchliches Handbuch 38, 2003/2004: 22). In den Niederlanden, in denen 1960 21 % nicht kirchlich gebunden waren, gehören heute etwa die Hälfte keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft an (Jacobs 1998: 274; Knippenberg 2005: 92). Und in Finnland stieg der Anteil der kirchlich Ungebundenen von 2,7 % im Jahre 1950 auf 14 % im Jahre 2004 (Kääriäinen/Niemelä/Ketola 2005: 82).

Teilweise nimmt die Kirchenbindung dramatisch ab. In Deutschland zum Beispiel hat sich der Anteil der Kirchaustritte am Gesamtmitgliederbestand der Kirchen seit den 50er Jahren deutlich erhöht. Dabei zeigt der Blick auf die Entwicklung der Kirchaustrittsrates (vgl. Grafik 1) eine beachtenswerte Parallelität der Verläufe in

Bezug auf die katholische und die evangelische Kirche. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis zur Mitte der 60er Jahre war die Kirchenaustrittsrate in beiden Konfessionen außerordentlich niedrig. Ende der 60er Jahre erhöhte sie sich sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche, um ab Mitte der 70er Jahre wieder zu fallen und nach 1990 in beiden Kirchen noch einmal dramatisch anzusteigen. Offenbar wird die Kirchenaustrittsrate stark von kirchenexternen Faktoren beeinflusst. Ein genauerer Blick zeigt weiterhin, dass die Rate der Kirchenaustritte aus der evangelischen Kirche durchweg über derjenigen aus der katholischen Kirche liegt. Das entspricht der schon angestellten Beobachtung, der zufolge die soziale Bindekraft der katholischen Kirche höher ist als die der evangelischen Kirchen. Vor allem aber fällt auf, dass sich das Plateau der Kirchenaustrittsrate nach den jeweiligen Austrittswellen stetig erhöht und die Kirchenaustrittsrate nicht mehr auf das Ausgangsniveau zurückfällt. Das deutet darauf hin, dass der Erosionsprozess der Kirchen mit zunehmender Geschwindigkeit verläuft und dass eine Beruhigung dieser Erosionsdynamik in nächster Zukunft nicht zu erwarten ist. Bedenkt man darüber hinaus, dass es unter den Jüngeren nicht mehr die Hochgebildeten sind, die überdurchschnittlich häufig aus der Kirche austreten, sondern dass der Kirchenaustritt unter ihnen in allen Schichten der Bevölkerung gleichermaßen Einzug gehalten hat (Engelhardt/von Loewenich/Steinacker 1997: 317), wird man von einer Normalisierung und Veralltäglichen dieses Phänomens sprechen müssen und seine weitere Ausbreitung prognostizieren dürfen. Diese Aussage gilt zunächst für Deutschland, sie dürfte aber für die westeuropäischen Gesellschaften insgesamt verallgemeinerbar sein.

*Grafik 1: Kirchenaustritte in Westdeutschland 1945-2008
(in % der Mitglieder)*



Quellen: Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen 1999; Deutsche Bischofskonferenz 1998; Deutsche Bischofskonferenz 2009a+b; Evangelische Kirche in Deutschland 2003; Evangelische Kirche 2004ff.

Die Datenlage ist für die Länder Osteuropas noch einmal komplizierter als für Westeuropa. Gleichwohl lassen sich auf der Grundlage repräsentativer Bevölkerungsumfragen einige generelle Trends feststellen. In diesen Bevölkerungsumfragen wurde danach gefragt, ob man heute einer Konfession oder Religionsgemeinschaft angehört, aber früher nicht bzw. ob man früher einer Konfession oder Religionsgemeinschaft angehörte, aber jetzt nicht mehr. Die Antworten auf die erste Frage sind in der Rubrik Zuwachs zusammengefasst, die Antworten auf die zweite in der Rubrik Abnahme.

Tabelle 3: Wandel der Kirchenmitgliedschaft in ausgewählten Ländern Ost- und Ostmitteleuropas (in %)

	Zuwachs	Abnahme
Polen	3	5
Slowakei	5	14
Slowenien	3	15
Ungarn	4	11
Ostdeutschland	1	19
Tschechien	4	10
Estland	6	8
Albanien	44	3
Rumänien	4	0,5
Bulgarien	7	3
Russland	11	1

Quelle: ISSP 1998, PCE 2000.

Frage: „Gehören bzw. gehörten Sie einer Konfession/Religionsgemeinschaft an?“

Antwort: „Jetzt ja, aber früher nicht“ (= Zuwachs); „Früher ja, aber jetzt nicht mehr“ (= Abnahme).

Der Anteil derjenigen, die sich in den letzten Jahren von der Kirche oder Religionsgemeinschaft, der sie einst angehörten, abgewendet haben liegt in Polen, in der Slowakei, in Slowenien, Ungarn, Ostdeutschland, Tschechien und Estland über dem Anteil derer, die sich einer Religionsgemeinschaft, der sie früher nicht angehörten, angeschlossen haben. In Albanien, Rumänien, Bulgarien und Russland verhält es sich umgekehrt. Bei einer genaueren Betrachtung fällt auf, dass die Verlustrate in denjenigen Ländern über der Zuwachsrate liegt, denen ein höheres ökonomisches Entwicklungsniveau (gemessen zum Beispiel am BIP pro Kopf) attestiert werden kann, während die Zuwachsrate die Verlustrate in den weniger hoch entwickelten Ländern übersteigt.

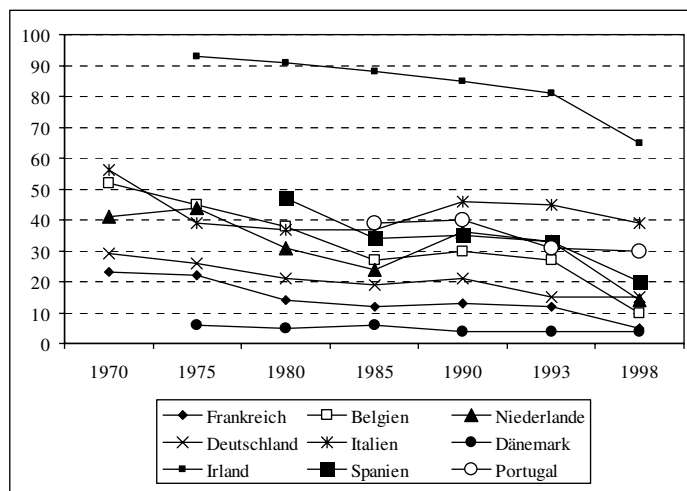
Zieht man für die Entwicklung bis 2007 die Ergebnisse der Aufbruchs-Studie heran, die 1997 erstmals durchgeführt und 2007 wie-

derholt wurde, so bestätigen diese weitgehend das gewonnene Bild. Zwar sind in die Untersuchung teilweise andere Länder einbezogen, wieder aber zeigt sich eine Zunahme der Kirchenmitgliedschaftsbestände in den höher entwickelten Ländern und eine Abnahme in den geringer entwickelten. In Polen, Kroatien, Litauen, Ungarn, Slowenien und Tschechien wuchs der Anteil der Konfessionslosen an der jeweiligen Gesamtbevölkerung an, in der Ukraine, in der Slowakei und Rumänien sank er dagegen ab oder blieb in etwa gleich (Zulehner/Tomka/Naletova 2008: 100). Man wird daraus den vorsichtigen Schluss ziehen können, dass diese Daten den Aussagen der Säkularisierungstheorie zumindest nicht widersprechen.

III.II Die rituelle Dimension

Auch hinsichtlich der rituellen Dimension sind die Entwicklungstendenzen in den westeuropäischen Gesellschaften eindeutig. Die Beteiligung am kirchlichen Leben ist, wenn der Gottesdienstbesuch als Indikator genommen wird, in allen Ländern Westeuropas rückläufig. In Spanien zum Beispiel sank die Kirchgangsrate von 47 % im Jahr 1980 auf 20 % 1998, in Frankreich von 23 % im Jahr 1970 auf 5 % 1998 (vgl. Grafik 2). Selbst in einem so hochkirchlichen Land wie Irland muss die katholische Kirche seit einigen Jahren dramatische Einbrüche im Gottesdienstbesuch hinnehmen. In Westdeutschland machten die wöchentlichen Gottesdienstbesucher 1970 noch 29 % aus, 2004 beliefen sie sich nur noch auf 12 % (Allbus 2004: Variable 669).

Grafik 2: Kirchengangshäufigkeit (in %) in ausgewählten Ländern Europas



Quellen: 1947, 1968, 1975 Gallup Opinion Index, 1981-2001 World Value Survey, Mannheimer Eurobarometer Trend File 1970-1999.

In Osteuropa sind die Entwicklungstendenzen weniger eindeutig. Unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus erhöhte sich offenbar die Integrationskraft der Kirchen in fast allen ost- und ostmitteleuropäischen Ländern. Als Nachweis sei exemplarisch die Entwicklung der Kirchengangsrate kurz vor und kurz nach der Wende in Slowenien angeführt – ein Land, das traditionell nicht zu den hochkirchlichen zählt. Wie Tabelle 4 zeigt, nahm selbst in diesem Land der wöchentliche Gottesdienstbesuch unmittelbar nach dem Umbruch deutlich zu, während der Anteil derjenigen zurückging, die nie am Gottesdienst teilnehmen.

Tabelle 4: Kirchgang in Slowenien 1988-1992 (in %)

	1988	1990	1992
Regelmäßig*	12,4	13,0	22,7
Gelegentlich**	44,3	47,6	41,0
Nie	43,3	39,4	36,3
n =	(2.075)	(2.074)	(1.035)

Quelle: Toš (1993: 28f.).

* = 1x wöchentlich, ** = weniger als 1x in der Woche.

Für die Entwicklung des Kirchgangs bis 2000 liegen uns verlässliche Daten vor, so dass in diesem Fall ein Vergleich zwischen unterschiedlichen Zeitpunkten und darüber hinaus sogar zwischen den Ländern möglich ist (vgl. Tabelle 5). Auf den ersten Blick fällt das deutlich höhere Niveau der Kirchgangshäufigkeit in allen mehrheitlich katholischen Ländern wie Polen, Slowenien, Kroatien, Litauen und der Slowakei auf. In den protestantischen Ländern wie Ostdeutschland oder Estland hingegen ist die Kirchgangsrate nicht nur aufgrund der Verkleinerung der Kirchgemeinden niedriger als in den katholischen, sondern auch aufgrund der geringen Beteiligungsbereitschaft selbst derjenigen, die sich noch zur evangelischen Kirche zählen. In mehrheitlich orthodoxen Ländern wie Russland, Bulgarien oder Weißrussland besuchen die Menschen den Gottesdienst ähnlich selten wie in den protestantisch geprägten Ländern. Anders als in Estland oder Ostdeutschland gehört die Mehrheit der Bevölkerung in diesen Ländern jedoch der Kirche an. Die mit der Ausnahme Rumäniens weithin verbreitete geringe Beteiligung am gottesdienstlichen Leben in den orthodoxen Ländern scheint insofern ein typisches Merkmal der orthodoxen Kirchenbindung in den heutigen Gesellschaften Osteuropas zu sein.

Was die Veränderungen des Kirchenbesuchs im Zeitverlauf angeht, so lassen sich wiederum deutliche Länderdifferenzen beobachten. In den weniger hoch entwickelten Ländern steigt die Kirchgangsrate durchweg an, in den höher entwickelten Ländern wie Polen, Slowenien, Ungarn, Ostdeutschland, Tschechien oder Estland dagegen bleibt sie in etwa gleich oder fällt sogar ab. Wiederum scheint durch diese Entwicklung die Säkularisierungstheorie gestützt zu werden.

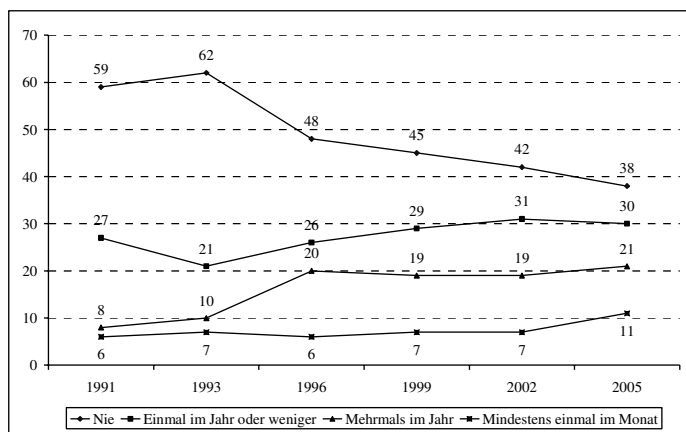
Tabelle 5: Wandel des Kirchgangs in Osteuropa

	Anfang 1990er	1999/2000	Differenz
Polen	83	77	-6
Slowakei	40	43	+3
Slowenien	35	25	-10
Ungarn	23	18	-5
Ostdeutschland	6	6	0
Tschechien	13	11	-2
Estland	7	7	0
Rumänien	31	36	+5
Bulgarien	9	14	+5
Russland	6	10	+4
Lettland	12	15	+3
Weißrussland	6	15	+9
Kroatien	41	53	+12
Litauen	28	32	+4

Quelle: Müller (2008: 67).

Anteil derjenigen, die mindestens einmal im Monat zur Kirche gehen, an der Gesamtbevölkerung (in %)

Grafik 3: Häufigkeit des Kirchgangs in Russland 1991–2005 (in %)



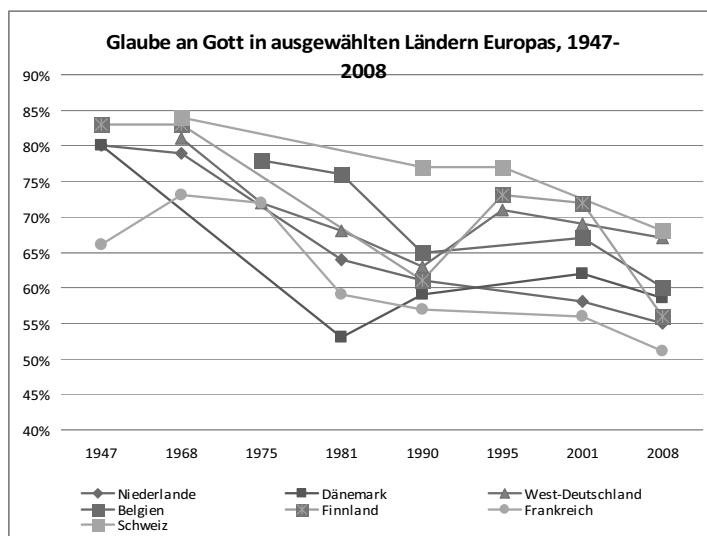
Quelle: Kääriäinen (2005).

Für die Entwicklung des Kirchgangs nach 2000 haben wir kaum Daten, die für die gesamte ost- und ostmitteleuropäische Region einen verlässlichen Zeitvergleich ermöglichen. Immerhin lässt sich für Russland ein Anstieg der Kirchgangshäufigkeit nachweisen (vgl. Grafik 3). Den Ergebnissen der Aufbruchs-Studie zufolge hat der Kirchenbesuch zwischen 1997 und 2007 in allen untersuchten Ländern, bis auf die Ukraine, etwas nachgelassen (Zulehner/Tomka/Naletova 2008: 105).

III.III Die Überzeugungs- und Erfahrungsdimension

Was den Glauben an Gott angeht, so weist Grafik 4 ebenfalls eine deutlich rückläufige Entwicklung aus. Zwar vollziehen sich die Rückgänge nicht linear. Vielmehr sind sie, vor allem in den 1990er Jahren, durchbrochen von gegenläufigen Prozessen. Insgesamt aber ist die Tendenz in den letzten Jahrzehnten in allen untersuchten westeuropäischen Ländern eindeutig negativ.⁵ Von einer Renaissance des Religiösen kann also sowohl hinsichtlich der Kirchenzugehörigkeit und der kirchlichen Praxis als auch hinsichtlich des Gottesglaubens in Westeuropa keine Rede sein.

Grafik 4: Glaube an Gott im Zeitverlauf in ausgewählten Ländern Westeuropas 1947-2008



Quellen: 1947, 1968, 1975 Gallup Opinion Index, 1981-2008 World Value Survey, Mannheimer Eurobarometer Trend File 1970-1999.

In Osteuropa stoßen wir bei der Analyse der Entwicklung des Gottesglaubens wieder auf das uns bereits bekannte Phänomen einer religiösen Vitalisierung unmittelbar nach dem Untergang des Staatssozialismus. Betrachten wir die Entwicklung des Glaubens an Gott in der Tschechoslowakei von 1980 bis 1991 (vgl. Tabelle 6), dann findet die Behauptung einer religiösen Renaissance nach dem Ende des Kommunismus durch die Daten ihre Bestätigung. In diesem Land geht die Bejahung atheistischer Positionen nach 1989 deutlich zurück.

Tabelle 6: Gottesglaube in der Tschechoslowakei 1980-1991 (in %)

	1980	1985	1989	1990	1991
Ich glaube an Gott	22	22	23	29	34
Ich glaube an die Möglichkeit seiner Existenz	25	26	26	28	31
Ich glaube nicht an Gott	53	52	51	43	35

Quelle: Mišovič (1991: 9).

Die Entwicklung des Gottesglaubens nach der Periode, die unmittelbar auf den sozialen und politischen Umbruch von 1989 folgte, ist weniger eindeutig zu interpretieren. In einigen ost- und ostmitteleuropäischen Ländern, insbesondere in Russland und den postsowjetischen sowie in einigen südosteuropäischen Staaten, steigt der Glaube an Gott überproportional an (vgl. Tabelle 7). Beachtliche Zuwächse lassen sich aber auch in Ländern finden, die wie Kroatien, Slowenien oder die Slowakei durch hohe ökonomische Wachstumsraten gekennzeichnet sind. Dennoch scheint es einen Zusammenhang zwischen der Höhe des Glaubenswachstums und der Dynamik der Modernisierungsprozesse zu geben. In Staaten, die ein niedriges ökonomisches Niveau besitzen, etwa in Weißrussland, Bulgarien oder Russland, sind die Zuwächse des Anteils der Gottesgläubigen besonders hoch. In höher entwickelten Ländern, in denen die ökonomische Leistungsfähigkeit sich mit einer gewissen Phasenverzögerung mehr und mehr westeuropäischen Standards annähert, etwa in Tschechien, Estland, Ostdeutschland, Ungarn, Lettland, Litauen oder Polen, sind die Zuwächse geringer oder kehren sich sogar in ein Minuswachstum um. Dass das Wachstum auch in Rumänien gering ausfällt, hat mit dem hohen Ausgangsniveau des Glaubens an Gott zu tun, das kaum noch eine Steigerung erfahren kann. Dennoch wird man sagen müssen, dass der Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung beim Glauben an Gott nicht so klar ausfällt wie beim Wandel des Kirchgangs und der Kirchenmitgliedschaft.

*Tabelle 7: Glaube an Gott in Ost- und Ostmitteleuropa 1990-1999
Prozentsatz derer, die sagen, sie glauben an Gott.*

	1990	1995–97	1999	Differenz
Polen	97	–	96	–1
Slowakei	64	–	76	+12
Slowenien	55	64	63	+8
Ungarn	59	–	65	+6
Ostdeutschland	33	27	30	–3
Tschechien	31	–	35	+4
Estland	–	46	42	–4
Rumänien	89	–	93	+4
Bulgarien	37	60	59	+22
Russland	35	60	61	+26
Lettland	–	67	72	+5
Weißrussland	37	68	75	+38
Kroatien	–	81	90	+9

Quelle: Müller (2008: 69).

Eindeutig ist hingegen die subjektive Bewertung der Glaubensentwicklung in einigen ausgewählten ost- und ostmitteleuropäischen Ländern (vgl. Tabelle 8). In diesem Falle wurde der Anteil der Menschen, die sagen, dass sie früher an Gott geglaubt haben, aber jetzt nicht mehr an ihn glauben, dem Anteil derjenigen gegenübergestellt, die von sich sagen, dass sie heute an ihn glauben, aber früher nicht an ihn geglaubt haben. Bei einer derartigen Gegenüberstellung liegt der Anteil der zum Glauben Gekommenen in denjenigen Ländern, die ein geringeres wirtschaftliches Entwicklungsniveau aufweisen, über dem Anteil der vom Glauben Abgefallenen, während es sich in den höher entwickelten Ländern umgekehrt verhält. Nur Estland fällt aus diesem Muster heraus. Die Daten der Aufbruchs-Studie für das Jahrzehnt zwischen 1997 und 2007 besagen, dass der Anteil der Gottgläubigen in allen untersuchten Ländern außer der Ukraine, der Slowakei und Rumänien nicht angestiegen, in einigen wie etwa in Litauen, Tschechien und Slowenien sogar stark gefallen ist (Zulehner/Tomka/ Naletova 2008: 79). Wiederum lässt sich diese Differenz mit dem Modernisierungsgrad in den unterschiedlichen Ländern in Verbindung bringen, wenngleich das wirtschaftliche Wachstum natürlich nicht der

einzigste Faktor zur Erklärung der hier beobachteten Wandlungsprozesse auf dem religiösen Feld ist.

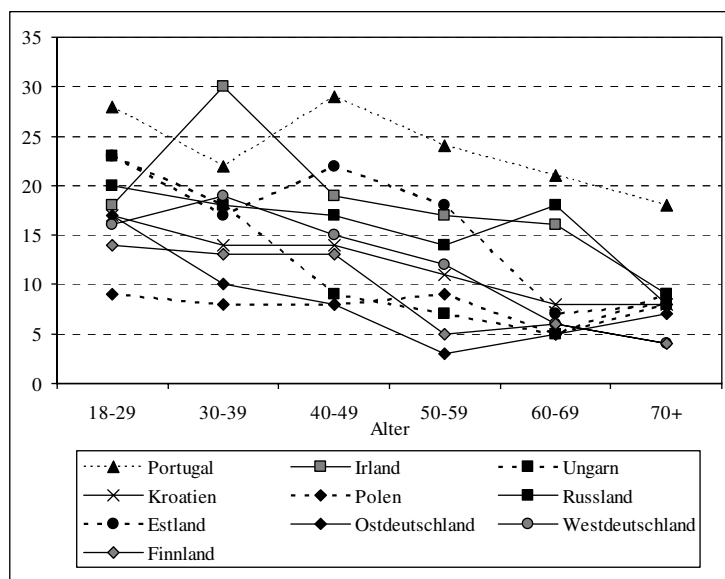
*Tabelle 8: Wandel des Glaubens an Gott
in ausgewählten Ländern Ost- und
Ostmitteleuropas (in %)*

	Zuwachs	Abnahme
Polen	2	4
Slowakei	7	11
Slowenien	5	14
Ungarn	5	10
Ostdeutschland	3	15
Tschechien	5	10
Estland	13	5
Albanien	31	3
Rumänien	3	1
Bulgarien	11	3
Russland	25	3
Lettland	29	3

Quelle: ISSP 1998, PCE 2000.

Wie aber sieht es bezüglich außerchristlicher, nichtinstitutionalisierter Formen des Religiösen aus? Sind hier kompensatorisch zu den rückläufigen Entwicklungen im Bereich von Kirchlichkeit und Gottesglaube Prozesse der Revitalisierung des Religiösen zu beobachten? Eine Korrelierung des *Glaubens an Spiritualismus* (vgl. Grafik 5) mit dem Alter der Befragten zeigt zunächst ein aufgeregtes, gezacktes Bild mit vielen willkürlichen Ausschlägen nach oben und nach unten, was darauf hindeutet, dass es sich dabei nicht um einen stetigen Zusammenhang handelt. Im Großen und Ganzen lässt sich aber feststellen, dass die Bejahung dieser Glaubensform mit steigendem Alter sinkt. Dieses Ergebnis deutet darauf hin, dass die Bedeutung außerkirchlicher Religiosität in der letzten Zeit angestiegen ist.

Grafik 5: Spiritualismus (in %) und Alter in ausgewählten Ländern Europas



Quelle: VW-Projekt „Church and Religion in an Enlarged Europe“ (2006).

Bestätigt wird dieses Ergebnis durch einen Blick auf die Veränderungen des Glaubens an den Einfluss der Sterne auf das individuelle Leben – eine Variable, die gleichfalls als Indikator außerkirchlicher Religiosität gelten kann. Leider liegt uns hier eine Zeitreihe nur für Deutschland vor (vgl. Tabelle 9). Diese zeigt für den Zeitraum ab den 80er Jahren eine Erhöhung des Sternenglaubens, auch wenn die Werte 2007 wieder auf das alte Niveau zurückfallen. Wenn wir die Daten für Deutschland verallgemeinern, dann können wir sagen, dass, wie die Individualisierungstheorie behauptet, in der Tat alternative, nicht-christliche Glaubensformen in den letzten Jahren wohl an Signifikanz gewonnen haben. Zugleich müssen wir allerdings hinzufügen, dass diese Entwicklung nicht einlinig verläuft und offenbar sogar rückläufige Tendenzen aufweist. Die höheren Akzeptanzwerte des Spiritualismus unter den jüngeren Alterskohorten können wir also wohl im Sinne eines europaweiten Anstiegs alternativer Glaubensformen in den letzten Jahren auslegen.

Tabelle 9: Glaube an den Einfluss der Sterne auf das menschliche Schicksal, 1950-1995 in Westdeutschland (in %). Frage: Glauben Sie an einen Zusammenhang zwischen dem menschlichen Schicksal und den Sternen?

	1950	1956	1964	1975	1982	1986	1987	1995	2007
Ja	30	29	24	24	16	23	27	29	19
Nein	50	58	60	62	61	59	57	55	68
Unentschieden	20	13	16	14	23	18	16	16	13

Quelle: Noelle-Neumann/Piel 1983: 123; Noelle-Neumann/Köcher 1997: 293; Allensbacher Markt- und Werbeträger-Analyse.

Bedeutet das nun, dass wir es in Europa zwar mit einem Rückgang traditionaler Religiosität zu tun haben, ausgedrückt in Konfessionszugehörigkeit, Kirchgang und Gottesglaube, zugleich aber mit einem Aufschwung außerkirchlicher Religiosität, so dass, wie so oft behauptet (Luckmann 1991; Davie 1994; Hervieu-Léger 2004), das Niveau der individuellen Religiosität insgesamt mehr oder weniger gleich bleibt oder sogar steigt? Diese Frage können wir eindeutig mit Nein beantworten. Denn erstens bleibt das Niveau außerkirchlicher Religiosität trotz ihres Bedeutungszuwachses relativ gering. Wie die Zahlen in Tabelle 10 ausweisen, überschreitet der Anteil derer, die von solchen Erfahrungen berichten, in der westdeutschen Gesamtbevölkerung in der Regel nicht 2 bis 7 %. Dort, wo die Prozentsätze höher liegen, wie beim Pendeln, Wahrsagen oder Horoskope lesen, halten die Menschen meist nicht viel davon. Trotz des in den Massenmedien vielfach behaupteten Esoterik-, Zen- und Spiritualismus-Booms liegt die Zustimmung zu diesen Vorstellungen und Praktiken weit unter der Akzeptanz des Glaubens an Gott. Auch in Osteuropa sind die verfügbaren Zahlen nicht sehr hoch (vgl. Tabelle 11).

Tabelle 10: Erfahrung mit außerkirchlicher Religiosität in Westdeutschland 2002

	Unbe- kannt	Erfahrung gemacht	Halte von		
			Viel	Etwas	Gar nichts
New Age	61,1	2,8	1,9	11,5	20,8
Anthroposo- phie, Theosophie	61,0	6,0	4,9	16,8	14,2
Zen-Meditation, Weisheiten	41,7	5,6	11,5	24,8	16,4
Reinkarnation	33,1	2,0	4,7	19,6	37,3
Edelsteinmedi- zin, Bachblüten	28,5	13,5	8,9	30,1	29,6
Mystik	24,8	4,1	4,0	26,3	41,4
Magie, Spiritismus, Okkultismus	12,4	5,5	2,4	15,4	67,2
Wunderheiler, Geistheiler	10,3	6,5	4,1	19,9	63,5
Pendeln, Wünschelruten	10,2	21,0	9,2	30,7	47,8
Tarot-Karten, Wahrsagen	9,0	17,0	3,7	18,3	67,0
Astrologie, Horoskope	3,2	29,1	8,2	39,5	47,2

Quelle: Allbus 2002.

Tabelle 11: Religiosität außerhalb der Kirche in Ost- und Ostmitteleuropa (2000), Prozentsatz der Befragten, die sagen, sie würden „stark glauben“ und „ziemlich stark glauben“

	Astrolo- gie/ Horo- skop	Spiritu- alismus	Effekte von Zen- Medita- tion, Yoga	Bot- schaft des New Age
Albanien	25,0		5,4	4,6
Bulgarien	18,2	4	8,3	2,3
Tschechien	17,4	8	20,7	2,0
Estland	25,6	12	30,5	3,7
Ostdeutschland	10,9	3	12,6	1,6
Ungarn	24,1	7	22,7	8,1
Polen	7,9	4	7,6	1,9
Rumänien	22,9	7	11,4	2,2
Russland	46,7	25	34,9	7,7
Slowakei	22,1	7	19,2	3,2
Slowenien	17,0	6	19,5	7,7

Quelle: PCE 2000.

Wenn sich mit dem Rückgang von kirchlicher Zugehörigkeit und kirchlicher Praxis ein Zugewinn an außerkirchlichen Religionsformen vollziehen würde, dann müssten – und das ist der zweite Punkt – die Formen traditionaler Religiosität und die Formen außerkirchlicher Religiosität in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zueinander stehen. Bei einer Korrelation von traditionellen und außerkirchlichen Formen der Religiosität (vgl. Tabelle 12) zeigt sich jedoch kein signifikanter Zusammenhang oder allenfalls ein tendenziell positiver. Dort, wo der Kirchgang oder der Glaube an Gott zurückgehen, gewinnen also Spiritualismus oder Astrologie nicht an Bedeutung, sondern sind von diesem Bedeutungsverlust partiell selbst betroffen. Obwohl die Zustimmung zu Formen außerkirchlicher Religiosität in den letzten Jahren zugenommen hat, sind die Verluste der traditionellen Religionsformen offenbar so hoch, dass sie durch die Zugewinne alternativer Religiosität nicht kompensiert werden können, ja diese Zugewinne partiell sogar einschränken.

Tabelle 12: Korrelationen zwischen Kirchgang, Glaube an Gott und außerkirchlicher Religiosität in ausgewählten Ländern Europas (kumuliert) (2006)

	Kirchgang	Glaube an Gott	Astrologie	Spiritualismus
Konfessionszugehörigkeit	.30	.45	.03	.04
Kirchgang		.34	n.s.	.03
Glaube an Gott			.06	.08
Astrologie				.57

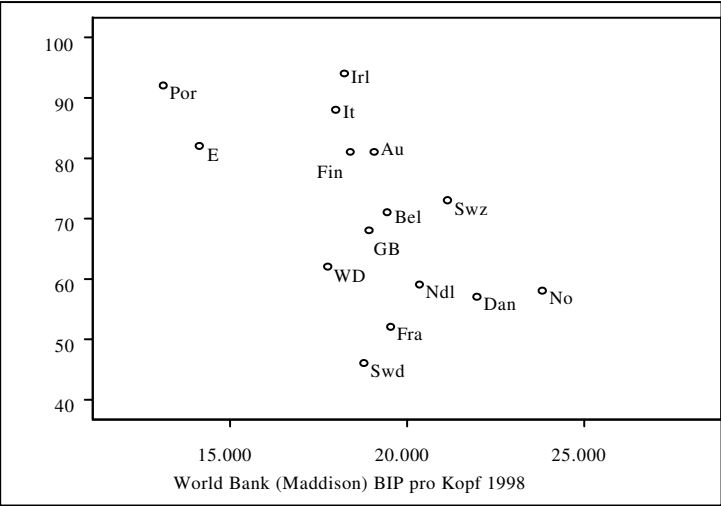
Quelle: VW-Projekt „Church and Religion in an Enlarged Europe“ (2006), n.s. = nicht signifikant.

Richtig an der von Individualisierungstheoretikern wie Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie, Thomas Luckmann, Michael Krüggeler und anderen vielfach vorgebrachten Kritik der Säkularisierungstheorie ist, dass es sich bei den religiösen Wandlungsprozessen in Europa nicht einfach nur um einen Verlust an Religiosität und Kirchenbindung, sondern auch um einen Wandel ihrer dominanten Formen handelt. Dieser Wandel, der sich in einem Bedeutungsrückgang traditionaler institutionsgebundener Religiosität und einem Bedeutungsanstieg nichttraditionaler, außerkirchlicher Religiositätsvarianten ausdrückt, ist aber selbst Bestandteil des Minorisierungsprozesses von Religion und Kirche. Insofern stellt die These des religiösen Formenwandels nicht eine Infragestellung der Säkularisierungstheorie, sondern eine Bestätigung dieses Theorems dar.

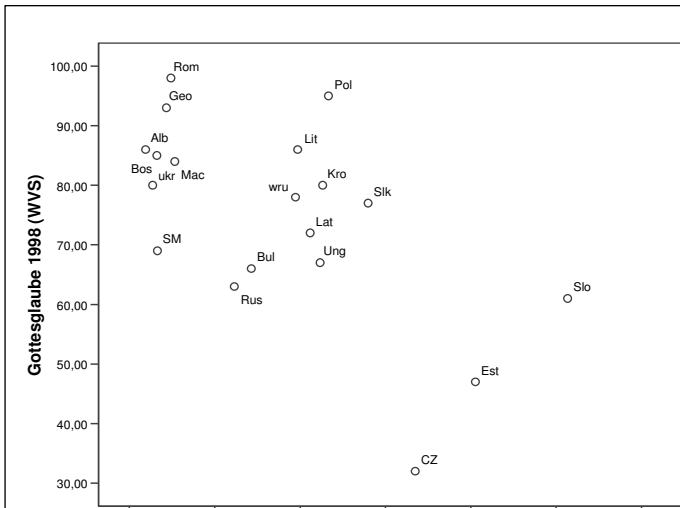
Herauszufinden, worin die Ursachen dieses allgemein zu konstatierenden Rückganges individueller Religiosität bestehen, erfordert die Durchführung komplexer Analysen, die hier nicht angestellt werden können. Für den hier gesetzten Rahmen wollen wir uns darauf beschränken, einen Religionsindikator, der für das religiöse Feld in Europa zentral ist, mit einem Modernisierungsindikator zu korrelieren: dem GDP per Capita. Bei Benutzung des GDP per Capita als Modernisierungsindikator lassen sich für Westeuropa klare negative Zusammenhänge mit dem Glauben an Gott beobachten (vgl. Grafik 6). Je moderner ein Land ist, desto geringer ist das Niveau des Glaubens an

Gott. In Osteuropa sind diese Zusammenhänge gleichfalls nachweisbar (vgl. Grafik 7).

Grafik 6: Gottesglaube und Bruttoinlandsprodukt pro Kopf in ausgewählten Ländern Westeuropas (1998)



Grafik 7: Gottesglaube und Bruttoinlandsprodukt pro Kopf in ausgewählten Ländern Osteuropas (1998)



$r = -.67$

World Bank (Maddison) Gdp pC 1998.

Quelle: Eigene Erarbeitung; European Religion Aggregate File; die Berechnungen des Autors basieren auf ISSP 1998; Kirchgang = die Nummer der Kirchgänge pro Jahr im Bevölkerungsdurchschnitt; Index Kirche-Staat-Beziehungen siehe Tabelle 6.

Länderkürzel: Rus = Russland, Fra = Frankreich, Au = Österreich, Pol = Polen, It = Italien, E = Spanien, Slo = Slowenien, No = Norwegen, Dan = Dänemark, CZ = Tschechische Republik, Por = Portugal, Swd = Schweden, Ung = Ungarn, Irl = Irland, Ndl = Niederlande, WD = Westdeutschland, GB = Großbritannien, Rom = Rumänien, Geo = Georgien, Alb = Albanien, Bos = Bosnien-Herzegovina, Ukr = Ukraine, Mac = Republik Makedonien, SM = Moldawien, Lit = Litauen, Kro = Kroatien, Sil = Slowakei, Lat = Lettland, Bul = Bulgarien, Est = Estland, Wru = Weißrussland

IV. FAZIT

Damit kann die Säkularisierungsthese nicht als bestätigt angesehen werden. Um zu robusten Resultaten gelangen zu können, wäre es erforderlich, alternative Erklärungsfaktoren wie etwa das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, die Ausprägung des religiösen Pluralismus, die Beziehung zu nationalistischen Orientierungen und Praktiken, den Ausbau des Wohlfahrtsstaates oder die Verfügung der Religionsgemeinschaften über finanzielle und personelle Ressourcen ins Spiel zu bringen. Nur dann könnte man den herausgefundenen Zusammenhang daraufhin prüfen, ob er auch unter Kontrolle intervenierender Einflussvariablen erhalten bleibt. Diese anstehende Aufgabe kann im Rahmen des hier vorgelegten Aufsatzes nicht geleistet werden. Die beigebrachten Daten sprechen allerdings dafür, dass der Säkularisierungsthese nach wie vor ein hohes Erklärungspotenzial zukommt, auch wenn die hier getroffenen Aussagen zu ihrer Befestigung durch weitergehende Analysen ergänzt werden müssten. Zugleich besitzt auch die Individualisierungsthese ein beachtliches Maß an Plausibilität. Prozesse der Individualisierung laufen auf dem religiösen Feld zweifellos ab, sie stehen allerdings nicht im Gegensatz zu sich gleichzeitig vollziehenden Säkularisierungstendenzen, sondern fügen sich in sie ein. Wo Prozesse der Modernisierung auftreten, hat das einen überwiegend negativen Effekt auf religiöse Zugehörigkeiten, Einstellungen und Praktiken. Teilweise sind die hoch individualisierten, synkretistischen Formen alternativer Religiosität, denen eine hohe Kompatibilität mit Merkmalen der Moderne nachgesagt wird, allerdings von Modernisierungsprozessen nicht negativ betroffen. Ihre Akzeptanz kann parallel zu ablaufenden Prozessen der Modernisierung sogar steigen, wenn auch Formen alternativer Religiosität die Verluste der traditionellen Formen der Religion nicht zu kompensieren vermögen. Insofern lässt sich sagen, dass Säkularisierung der umfassendere Prozess ist, in den sich religiöse Individualisierungsprozesse einfügen. Die Individualisierungsthese geht über die Säkularisierungstheorie allerdings insofern hinaus, als sie auf die mit dem Bedeutungsrückgang des Religiösen verbundene Transformation religiöser Sinnformen aufmerksam macht.

ANMERKUNGEN

- 1 Im Vergleich zu anderen skandinavischen Ländern liegen die Werte für den Glauben an Gott in Finnland überdurchschnittlich hoch.
- 2 Womit einigen Annahmen der sogenannten ökonomischen Markttheorie widersprochen ist. Diese geht davon aus, dass religiöse Pluralität die Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften erhöht und aufgrund stärkerer Konkurrenz die religiöse Vitalität steigt. Vgl. etwa Stark/Finke 2000.
- 3 Auch das Vertrauen in die Kirche ist in Russland außergewöhnlich hoch. Zu dieser Form hoher Kirchenbindung bei gleichzeitiger Beteiligungsabstinenz vgl. ausführlicher Pollack 1998: 33ff.
- 4 Dieses von der Volkswagen Stiftung finanzierte Projekt wurde am Lehrstuhl für Vergleichende Kulturosoziologie der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder) begonnen und wird derzeit an der Professur für Religionssoziologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster zu Ende geführt. An der Durchführung der Untersuchung sind Prof. Dr. Gert Pickel, Leipzig, und Olaf Müller, Münster, beteiligt, denen ich für die Hilfe bei der Datenauswertung herzlich danke.
- 5 Anderen Untersuchungen zufolge als denen, die in Grafik 6 zugrunde gelegt wurden, sank der Anteil der Gottesgläubigen auch in den 1990er Jahren. In Westdeutschland zum Beispiel waren es 1991 nach der Allbus-Studie noch 80 % der Westdeutschen, die sich zu irgendeiner Form des Gottesglaubens bekannten, 2002 dagegen nur noch zwei Drittel. Vgl. Allbus 1991; 2002: Variable 165 sowie Pollack 2003: 83.

LITERATUR

- Allbus (1991, 2002, 2004): Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften. Köln: Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität zu Köln.
- Bruce, Steve (Hg.) (1992): Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, Oxford, S. 31-58.

- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Cipriani, Roberto (1989): „Diffused Religion“ and New Values in Italy, in: Beckford, James A./Luckmann, Thomas (Hg.): *The Changing Face of Religion*, London, S. 24-48.
- Davie, Grace (1994): *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford.
- Davie, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, London.
- Deutsche Bischofskonferenz (2009a): *Kirchliche Statistik: Eckdaten des kirchlichen Lebens in den Bistümern Deutschlands 1990-2007*, Homepage der Deutschen Bischofskonferenz.
- Deutsche Bischofskonferenz (2009b): *Kirchliche Statistik: Katholiken und Gottesdienstteilnehmer*. Homepage der Deutschen Bischofskonferenz.
- Engelhardt, Klaus/Loewenich, Hermann von/Steinacker, Peter (Hg.) (1997): *Fremde Heimat Kirche: Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh.
- Evangelische Kirche (2004ff.): *Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD im Jahr 2003ff.*, Hannover.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2003): *Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD in den Jahren 1986 bis 2001*, Hannover.
- Fuller, Robert C. (2002): *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*, New York.
- Gabriel, Karl (1992): *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg/Basel/Wien.
- Gabriel, Karl (2008): *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 52/2008, S. 9-15.
- Galembert, Claire de (2004): *Die Religionssoziologie „à la française“: Vom positivistischen Erbe zur Erforschung der religiösen Moderne*, in: Hervieu-Léger, Danièle: *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*, Würzburg, IX-L.
- Heelas, Paul/Woodhead, Linda (2005): *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford.

- Hervieu-Léger, Danièle (1990): Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization, in: *Sociological Analysis* 51, S. 15-25.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000): Religion as a Chain of Memory, Cambridge.
- Hervieu-Léger, Danièle (2004): Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung, Würzburg.
- Inglehart, Ronald/Baker, Wayne E. (2000): Modernization, globalization, and the persistence of tradition: Empirical evidence from 65 societies, in: *American Sociological Review* 65, S. 19-55.
- Institut für kirchliche Sozialforschung (IKSE) des Bistums Essen (1999): Statistische Daten der deutschen Bistümer in Zeitreihen: Daten der Statistischen Jahrerhebungen ab 1960, Essen.
- ISSP (1991, 1998): International Social Survey Programme: Internationaler Datensatz mit Themenschwerpunkt Religion 1991 und 1998, Köln: Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität zu Köln.
- Jacobs, Jan (1998): Die Niederlande, in: Gatz, Erwin (Hg.): Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 1, Paderborn, S. 243-274.
- Kääriäinen, Kimmo (2005): Religious Change in Russia. Paper Presented at the 2005 SISR-Conference.
- Kääriäinen, Kimmo/Niemelä, Kati/Ketola, Kimmo (2005): Religion in Finland: Decline, Change and Transformation of Finnish Religiosity, Tampere.
- Kirchenamt der EKD (2006): Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD in den Jahren 1980 bis 2005, Hannover.
- Kirchliches Handbuch (2003/2004): Statistisches Jahrbuch der Bistümer im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Rheinbreitbach.
- Knippenberg, Hans (2005): The Netherlands: Selling Churches and Building Mosques, in: Ders. (Hg.): The Changing Religious Landscape of Europe, Amsterdam, S. 88-106.
- Knoblauch, Hubert (1991): Die Welt der Wünschelrutengänger und Pendler: Erkundungen einer verborgenen Wirklichkeit, Berlin/New York.

- Knoblauch, Hubert (2002): Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenz-erfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: *Berliner Journal für Soziologie* 3, S. 295-307.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York.
- Krüggele, Michael/Voll, Peter (1993): Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie, in: Dubach, Alfred/Campiche, Roland (Hg.): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich/Basel, S. 17-49.
- Mišovič, Ján (1991): *O wztahu CS populace k naboženstvu a k Biblii* (ein Report des Instituts pro výzkum verejného mínění), Prag.
- Müller, Olaf (2008): Religion in Central and Eastern Europe: Was There a Re-Awakening After the Breakdown of Communism?, in: Pollack, Detlef/Olson, Daniel V. A. (Hg.): *The Role of Religion in Modern Societies*, New York/London, S. 63-92.
- Noelle-Neumann, Elisabeth/Köcher, Renate (Hg.) (1997): *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1993-1997*, München.
- Noelle-Neumann, Elisabeth/Piel, Edgar (Hg.) (1983): *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978-1983*, München.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge.
- PCE (2000): *Political Culture in Eastern Europe: Repräsentative Bevölkerungsumfrage in Albanien, Bulgarien, Estland, Ostdeutschland, Polen, Rumänien, Russland, Slowakei, Slowenien, Tschechien und Ungarn*; Datensatz, Frankfurt (Oder).
- Pollack, Detlef: Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa, in: Pollack, Detlef/Borowik, Irena/Jagodzinski, Wolfgang (Hg.) (1998): *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Staaten Mittel- und Osteuropas*, Würzburg, S. 9-54.
- Pollack, Detlef (1987): *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen.
- Rohde, Dieter (1987): *Kirchliche Statistik*, in: *Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben. Lieferung 3 des Kirchlichen Jahrbuchs für die Evangelische Kirche* 114, S. 267-453.
- Roof, Wade Clark (1993): *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco.

- Roof, Wade Clark (2001): *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, NJ.
- Roof, Wade Clark/Carroll, Jackson W./Roosen, David A. (Hg.) (1995): *The Post-War Generation & Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*, Boulder.
- Stark, Rodney/Finke, Roger (2000): *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley.
- Stolz, Jörg (2008): *Secularization Theory and Rational Choice Theory: An Integration of Macro- and Micro-Theories of Secularization Using the Example of Switzerland*, in: Pollack, Detlef/Olson, Daniel V. A. (Hg.): *The Role of Religion in Modern Societies*, New York/London, S. 249-270.
- Wallis, Roy/Bruce, Steve (1992): *Secularization: The orthodox model*, in: Dies. (Hg.): *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, S. 8-30.
- Wuthnow, Robert (1998): *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, Berkeley.
- Zulehner, Paul M./Tomka, Miklos/Naletova, Inna (2008): *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Entwicklungen seit der Wende*, Ostfildern.

