

**Prof. Dr. Dr. Michael N. Ebertz**

**Wofür braucht die Welt die Kirche? Eine religionssoziologische Perspektive**

Vortrag auf dem Ehemaligentreffen in Sankt-Georgen/Frankfurt a.M. am 2. Oktober 2011

**Der religiöse Ausnahmefall?**

Blickt man einige Jahrhunderte zurück und betrachtet die europäische *Vergangenheit*, dann gehörte in den meisten europäischen Ländern die Mehrheit der Bevölkerung, je nach Gebiet und Kultur, bestimmten Religionen, vorzugsweise dem ‚Christentum‘ bzw. christlichen Konfessionen an. Noch vor gut einhundert Jahren, so haben kluge Statistiker errechnet, hatte der statistische Schwerpunkt des Christentums, der einmal von Jerusalem ausging und sich westwärts und nordwärts bewegte, Madrid erreicht. In den letzten einhundert Jahren hat sich dieser statistische Schwerpunkt mit der Ausdehnung der christlichen Kirchen in Afrika und Asien und dem Schrumpfen der christlichen Kirchen in Europa immer weiter von Madrid weg nach Süden und nach Osten verschoben (vgl. Johnson/Chung 2004). Blickt man *voraus*, dann ist zu sehen, dass nicht nur der statistische Schwerpunkt ‚endgültig‘ der Vergangenheit angehören wird, sondern dieses religiöse Erbe nicht einmal mehr in der europäischen Verfassung einer Erwähnung wert sein soll: Das ‚Christentum‘ scheint in Europa politisch nicht mehr mehrheitsfähig zu sein, die europäische Welt scheint die christlichen Kirchen nicht mehr zu brauchen. Und „in ganz Europa riskieren Politiker ihre Laufbahn, wenn sie sich zu Protagonisten der päpstlichen Vorstellungen von Ehe, Familie, Abtreibung, Verhütung und Homosexualität machen“ (Drobinski 2005). Betrachtet man das *gegenwärtige* Europa aus der globalen Raumfahrtperspektive, dann scheint dieser Teil der Welt „der einzig wirkliche säkulare Kontinent der Erde“ (Martin 1996, 170) geworden zu sein – nicht nur im Gegensatz zu Nordamerika, sondern auch zu Lateinamerika, Afrika, Indien und der islamischen Welt. Im globalen Zusammenhang gesehen, stellt Europa offensichtlich einen religiösen Ausnahmefall dar. Nimmt man allerdings die Vogelperspektive ein und blickt zum Beispiel auf Deutschland, ist kaum zu bestreiten, dass dieses Land mit seinen scharfen religiösen Unterschieden zwischen West- und Ost-Deutschland sogar zu einem religiösen Sonderfall im europäischen Ausnahmefall geworden ist (Meulemann 2004). Aber erweist sich aus der Vogelperspektive nicht jedes europäische Land – im Osten wie im Westen – als Sonderfall? Und ist nicht auch der Katholizismus oder der Protestantismus oder der Islam in West-Deutschland ein (jeweils) anderer als – sagen wir beispielsweise – in Italien oder in Polen oder in Schweden oder in Großbritannien oder in Ost-Deutschland?

Zunächst versuche ich, unter Rückgriff auf allgemein zugängliche Datenquellen und orientiert an einigen Indikatoren eine allgemeine Übersicht über die gegenwärtige religiöse Landschaft in Europa zu geben (vgl. auch osteuropa 2009; Casanova 2007, 322, 352ff). In einem ersten Zugriff, die europäischen Länder am Grad der religiösen Zugehörigkeit und der subjektiven Religiosität ihrer Bevölkerung zu bestimmen, erweisen

sich, ganz allgemein gesprochen, Irland, Italien, Kroatien, Polen, Portugal, die Slowakei, Rumänien und Zypern als die am stärksten ‚religiösen‘ Länder, während Ostdeutschland und Tschechien am anderen Ende der Skala rangieren. Mit Ausnahme des laizistisch geprägten Frankreich, immerhin der ‚ältesten Tochter der Christenheit‘, sind die Bevölkerungen der Länder mit Dominanz der katholischen Teiltradition des Christentums (neben Irland, Italien, Polen auch Österreich, Spanien, Portugal, Kroatien, Slowenien, die Slowakei und Litauen) und der ‚orthodoxen‘ Tradition (Griechenland, Bulgarien, Rumänien) stärker religiös orientiert als die der ‚protestantischen‘ und – mit Ausnahme der vergleichsweise hochreligiösen Schweiz – der gemischt-konfessionellen Länder (Niederlande; West-Deutschland). Eine religiöse und konfessionelle, d.h. auch ein intrareligiös und intrakonfessionell zerklüftete Pluralität ist deshalb ein weiteres wichtiges Merkmal der religiösen Landschaft in Europa.

Aber dieses Merkmal der religiösen Pluralität als solches unterscheidet Europa schon nicht mehr von anderen Kontinenten und kann deshalb auch kein ausschlaggebender Grund dafür sein, dass Europa zum religiösen Ausnahmefall geworden ist, zumal Religionsfreiheit und pluraler Wettbewerb der Religionen in den USA geradezu als religiös vitalisierend gelten. Zwar ist darauf hinzuweisen, dass in Polen, Italien, Portugal und Irland, aber auch in Kroatien, Litauen und Rumänien die schwach ausgeprägte religiöse Pluralität die (hohen) Religiositätsraten nicht gerade schwächt und die starke religiöse Pluralität z. B. in Großbritannien oder in den Niederlanden die Religiosität nicht gerade stärkt. Allerdings zeigen andere religiös weitgehend homogene monopolistische Lagen, wie wir sie in den skandinavischen Ländern vorfinden, dass sie eine massive Schwächung der Religiosität nicht zu verhindern vermögen. Auf dem Hintergrund des Gesagten wird man auch kaum mehr – wie es eine ökonomistische Religionstheorie nahe legt (vgl. Stark 2000) - argumentieren können, dass die religiöse Vitalität generell mit der Anzahl der religiösen Angebote und der Freisetzung des religiösen Wettbewerbs wächst (vgl. Pollack 2008, 42f; Casanova 2007, 333f). Eingeschränkter wie entfalteter religiöser Wettbewerb dürfte gerade Europa nicht zu einem religiösen Ausnahmefall machen. Hierfür kann auch, um noch eine weitere häufig assoziierte Begründung zu nennen, der Grad der Modernisierung nicht als ausschlaggebende ursächliche Erklärung herangezogen werden. Dies leuchtet sofort ein, wenn man zwischen den im oben angedeuteten ‚Religiositätsranking‘ entgegengesetzt positionierten Länder vergleicht: zwischen West- und Ost-Deutschland, zwischen Polen und Tschechien, aber auch zwischen Italien und Frankreich, zwischen der Schweiz und den Niederlanden. Aber auch außereuropäisch wäre zu plausibilisieren, dass Religiosität und Modernität sich nicht ausschließen müssen, sind doch die USA zweifellos eine „religiös höchst vitale moderne Gesellschaft“ (Joas 2007, 361).

## Ein säkularer Kontinent?

Bevor wir der kausalen Frage nachgehen, weshalb ausgerechnet Europa, von wo aus das Christentum zur Weltreligion wurde, zum ‚einzig wirklichen säkularen Kontinent‘ geworden ist, wird man zunächst den Begriff der ‚Säkularisierung‘ differenzieren müssen, zumindest nach den Dimensionen

- der *Entkirchlichung* als des Rückgangs der normativen Verbindlichkeit spezifisch kirchlicher Einfluss- und Engagement-Erwartungen,
- der *Entchristlichung* als Distanzierung von spezifisch christlichen Sinngehalten und
- der *Säkularisierung* als Bedeutungsschwund von Religionen und Religiosität überhaupt.

Diese drei Dimensionen verweisen darauf, dass weder Religionen im Christentum und das Religiöse im Christlichen aufgehen, noch das Christentum und Christliches im Kirchlichen. Das Christentum, dem weltweit 2,1 Milliarden Menschen zugerechnet werden, das auch und gerade in Europa Konkurrenz durch ‚Fremdreligionen‘ erhalten hat, hat sich im Verlauf seiner Geschichte auf verschiedenen Ebenen des Sozialen in unterschiedlichen Sozialgestalten (Organisation, Kultur, Gesellschaft, Einzelperson) ausdifferenziert. Freilich werden viele Sinngehalte des Christentums auf der organisatorischen Ebene, d. h. „auf einen besonderen, als Kirche definierten Sozialzusammenhang hin erlebt und erfahren. Als christlich in seiner kirchlichen Gestalt erscheint ein explizit definierter Glaube und das Bekenntnis zu ihm, die symbolische und rituelle Darstellung und Feier dieses Glaubens und bestimmte Maximen und Muster der Lebensführung. Als kirchliche Religion findet das Christentum seinen Ort in einem umgrenzten Sektor des sozialen Lebens, wird durch eine bestimmte Organisation und ihre Repräsentanten zur Darstellung gebracht und erfährt sich als apart vom übrigen gesellschaftlichen Leben, von der Welt“ (Gabriel 1996, 140f). Im Folgenden werden wir deshalb entsprechende Kirchlichkeitsindikatoren heranziehen (Zugehörigkeit; Vertrauen; Glauben; Gottesdienstbesuch; Kirchenmitgliedertypus), um einen Vergleich zwischen den verschiedenen europäischen Ländern zu ermöglichen.

Die Sinngehalte des Christentums können allerdings nicht auf den kirchlichen Organisationsbereich beschränkt gedacht werden. Gerade die Reformation führte ja in gewisser Weise auch zu einer „christlichen Emanzipation von der Kirche“, womit die Grundlage gelegt wurde für die „Ausbildung eines nichtkirchlichen Christentums“ (Rendtorff 1967, 225). Dementsprechend muss Entkirchlichung nicht mit Entchristlichung einhergehen. Zugleich verdichtet sich Christliches nicht nur in kirchenförmiger Sozialgestalt, sondern auch als Sekte, Freikirche, Bewegung und Mystik (vgl. Troeltsch 1923, 967ff). So können sich Einzelpersonen als Christen verstehen, ohne sich einer christlichen Gemeinschaft zugehörig zu fühlen oder an ihr zu partizipieren. Außerdem überschreiten christliche Sinngehalte die organisierten Religionsgrenzen nicht nur in

Richtung Einzelperson. Christliche Sinngehalte gehen auf vielfältige Weise auch ein in gesellschaftliche Kulturmuster – ins Familienbild, ins Verständnis von Wohlfahrtsproduktion bis hinein in die klassische Musik und moderne Popkultur. Die Frage nach der Entchristlichung Europas könnte dann z. B. in den Dimensionen der subjektiven Identifikation mit dem Christentum und des Glaubens an einen personalen, Mensch gewordenen Gott erfasst werden.

Sucht man das Maß der ‚Säkularisierung‘ im engeren Sinn zu bestimmen, so lässt sich dies nicht allein über Entkirchlichungs- und Entchristlichungsprozesse fassen. Vielmehr wird man zu bestimmen haben, ob und inwiefern der „Glaube an eine transzendente Wirklichkeit“ als der „Kern der Religion“ (Meulemann 2009, 692) das Zusammenleben in den europäischen Ländern orientiert und möglicherweise auch von säkularen Weltansichten überlagert, durchdrungen oder verdrängt wird. Die Frage nach der Säkularisierung Europas könnte darüber hinaus auch über den Rückgang religiöser Zugehörigkeit, das Ausmaß des Glaubens an eine transzendente Welt (Jenseits, Gott, Wunder), der religiösen Erfahrungen und der religiösen Selbstbeschreibung bestimmt werden.

Im Anschluss an die bisherigen Überlegungen wird man analytisch auch nach verschiedenen Ebenen zu unterscheiden haben (vgl. Luckmann 1988, 38.), also danach, ob sich Prozesse der Entkirchlichung, der Entchristlichung und/oder der Säkularisierung im engeren Sinn vollziehen in den Überzeugungen, Praktiken und Identitäten der Einzelpersonen, in den tragenden gesellschaftlichen Ideen, Werten, Normen und sozialen Objektivierungen, also auf der Ebene der Kultur, und/oder auf der Ebene der Sozialstruktur, also z. B. in der Sphäre des Staats, der Wirtschaft, des Bildungssystems und der Massenmedien (vgl. *Abb. 1*).

**Abb. 1: Dimensionen und Ebenen der ‚Säkularisierung‘**

	Sozialstruktur	Kultur	Einzelperson
Entkirchlichung	a	d	g
Entchristlichung	b	e	h
Säkularisierung	c	f	i

**Entkirchlichung, Entchristlichung und Säkularisierung auf der Ebene der Sozialstruktur**

Charakteristisch für alle als ‚modernen‘ zu qualifizierenden Gesellschaften ist die strukturelle Pluralisierung und funktionale Ausdifferenzierung, d.h. die institutionelle Herausbildung und Abtrennung solcher Sphären, die der Kontrolle (a) kirchlicher, (b) christlicher oder (c) religiöser Normierungen weitgehend entzogen sind. Dies ist und

bleibt „ein durchgängiger und für alle modernen Gesellschaften charakteristischer Trend“ (Casanova 1996, 182), d.h. in Europa wie in den USA. Diesem Prozess, der historisch gesehen mit der so genannten „Päpstlichen Revolution“, d.h. den Gregorianischen Reformen im Investiturstreit des 11. und 12. Jahrhunderts begann und zunächst dazu führte, dass fortan „lediglich Geistliche über Geistliches urteilen durften“ (Greschat 2001, 138), trug – nicht zuletzt mit Blick auf das Verhältnis von Kirche und Staat – schließlich auch die römisch-katholische Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil durch die doktrinäre Anerkennung des Prinzips der Religionsfreiheit und der so genannten „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ Rechnung (vgl. Ebertz 2004), ohne deshalb das französische Modell einer religions-, christentums- und kirchenfeindlichen Trennung von Staat und Kirche zu präferieren. Dieser doktrinäre Wandel hatte und hat enorme Konsequenzen für das Verhältnis von Staat und Kirche in den katholischen Ländern Europas, z. B. in Italien (vgl. Punsmann 2004), in Spanien (vgl. Casanova 2009) und schließlich auch in Polen (vgl. Puza 2004; Zarzycka 2009), wo es allerdings niemals eine Staatskirche gab (vgl. Casanova 1996, 186), die Kirche sich nicht in den zentralen Machtkomplex einbinden ließ, aber in wichtigen Phasen der nationalen Geschichte, als Fremde über den Staat geherrscht haben, sämtliche Hoffnungen des ganzen Volkes und einen erheblichen Teil der nationalen Identität verkörpert hat (vgl. Martin 1996, 162). Die variantenreiche ‚Entstaatlichung‘ der religiösen Institutionen drückt sich auf mentaler Ebene z. B. darin aus, dass deutliche Bevölkerungsmehrheiten in den europäischen Ländern für eine Trennung von Religion und Politik votieren. So stimmen sie z. B. zu, dass die religiösen Oberhäupter „nicht versuchen sollten, die Entscheidungen der Bürger bei politischen Wahlen zu beeinflussen“ (vgl. Osteuropa 2009, 112a). Die Bevölkerungen Belgiens, Dänemarks und Frankreichs, aber auch von Belarus, Bulgarien, Kroatien und Polen vertreten dieses Postulat, gemessen mit einer Fünferskala (1= Ja; 5= nein), am entschiedensten (1,58-1,85), gefolgt von den Bevölkerungen in Deutschland, Griechenland, Italien, Portugal, Rumänien, Slowenien, der Slowakei, Tschechien und Ungarn, ja sogar der Türkei mit dem zustimmenden zweiten Platz (1,86-2,12). Auf einer mittleren Position, die immer noch mehrheitliche Zustimmung signalisiert (2,13-2,38), lassen sich die Bevölkerungen der jüngeren ‚Staatskirchenländer‘ Finnland, Großbritannien, Schweden und Spanien, aber auch Irlands, das formell keine Staatskirche kennt, aber „die besondere Stellung der heiligen katholischen, apostolischen und römischen Kirche als Hüterin des Glaubens“ in der Verfassung von 1922 (Art. 44) kennt (vgl. Höllinger 1996, 244), verorten. Die Differenzierung von Kirchen und Staat, wie sie derzeit auch in den lutherisch geprägten skandinavischen Ländern erkennbar ist – in Schweden, wo erst 1952 Religionsfreiheit gewährt wurde, wurde 1999/2000 die Staatskirche abgeschafft (vgl. Brugger 2007, 274; Foss 2003) –, sich schleichend aber auch in Deutschland an der so genannten ‚hinkenden Trennung‘ von Staat und Kirche vollzieht (vgl. Ebertz 2002), schließt nicht aus, dass die „Kirchen als eine öffentliche

Macht" (Hahn 1997, 24; vgl. Ebertz 2004a) operieren. So war es in Polen „sogar in der Zeit des Kommunismus ... den Behörden nicht gelungen, alle öffentlichen Erscheinungen der Religiosität abzuschaffen" (Mazurkiewicz 2003, 181f; vgl. Luks 1997). Die Lage der skandinavischen „Staatskirchenländer" (Hans Maier), wo die christlichen Bischöfe und Priester von Beginn der Christianisierung an den Status von königlichen Beamten hatten (vgl. Höllinger 1996, 257), weist historisch auf den Ausgangspunkt der Entwicklung in West- und Mitteleuropa zurück, der sowohl in den katholischen als auch in den evangelischen Ländern die Nationalisierung der Religion war, bevor die Nation zur Quasireligion wurde. Mit der wachsenden Ablösung der Religion als zentraler Integrationskraft der Gesamtgesellschaft durch den Staat bzw. die Nation in West- und Mitteleuropa seit dem 17. Jahrhundert wurde die Religion zunehmend selbst ein ausdifferenzierter Funktionsbereich unter anderen, ein Subsystem der Gesellschaft, nicht mehr eine alle anderen Lebensbereiche umfassende Größe, auch wenn sie dies von ihrem Anspruch her sein will (vgl. Dorschel 1986; Sweeney 2007). Gemessen an diesem Anspruch sind die Sozialstrukturen der europäischen Gesellschaften weitgehend säkularisiert und bedürfen keiner religiösen Systemintegration mehr. Jede Religionsgemeinschaft, die beansprucht, alle Daseinsbereiche – Wirtschaft, Recht, Bildungswesen, Massenmedien usw. – unter ihr religiöses Vorzeichen bringen zu wollen, seien es die römisch-katholischen Piusbrüder (vgl. Ebertz 2009) oder einige der konkurrierenden Verbände einer wachsenden Zahl von Muslimen, muss heutzutage in beinahe jedem europäischen Land damit rechnen, als ‚fundamentalistisch‘ geächtet zu werden. Dies gilt sogar für Bosnien-Herzegowina und Albanien mit ihren mehrheitlich muslimischen Bevölkerungsteilen, erst recht insbesondere für diejenigen Länder der EU, die einen überdurchschnittlich hohen Bevölkerungsanteil an Muslimen haben (Bulgarien, Frankreich, Niederlande, Griechenland, Deutschland, Belgien); auch das Nicht-EU-Land Schweiz erreicht mit einem 6-Prozent-Anteil von Muslimen beinahe das Zweifache des EU-Durchschnitts.

Den Ausfall der sozialen Integrationsfunktion durch Religion lehrt die blutige europäische Religionsgeschichte selbst, aber auch das undramatische Beispiel des aktuellen religiösen ‚Sonderfalls‘ Deutschland, wo die Mehrheit der Ostdeutschen nachhaltig zumindest nicht-kirchlich und nicht-christlich eingestellt ist. Nicht nur an diesem Beispiel ist widerlegbar, „dass sich die Sozialintegration eines säkularen Staates in religiösen Gemeinsamkeiten der Bürger gründet"; denn die Bevölkerungen der früheren deutschen Teilstaaten leben nun schon seit beinahe zwei Jahrzehnten zusammen und „viele ihrer politischen Einstellungen haben sich angenähert, aber ihre Religiosität liegt weit auseinander. Worauf immer eine Sozialverfassung sich gründet, die Religion ist es nicht ... Sie hilft den Menschen auf der Suche nach ihrem persönlichen Heil. Sie ist der wichtigste Antrieb für soziales Engagement ... Aber sie ist nicht Kitt des säkularen Staates" (Meulemann 2004,

74). Die soziale Integrationskraft der Religion dürfte nicht zuletzt auch deshalb an Bedeutung verlieren, als in vielen europäischen Ländern die Anteile derjenigen steigen, die keiner Religionsgemeinschaft zugehörig sind. In einigen Ländern stellen die religiös Ungebundenen bereits die Bevölkerungsmehrheit, nach Ostdeutschland gilt dies für die Niederlande. In Frankreich, Großbritannien und Tschechien entspricht der Anteil der religiös Ungebundenen bereits der Hälfte der Bevölkerung. Ein demographisches Viertel bis zu einem Drittel erreichen diejenigen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, inzwischen in Lettland, Schweden, Ungarn und Slowenien. Und dies gilt auch für viele westeuropäische Länder, wenn man die jeweils jüngste Altersgruppe in den Blick nimmt. So ist in Spanien von den 18 bis 29- und von den 30-39-Jährigen bereits jeder Vierte ohne Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft (vgl. Casanova 2009, 230). In West-Europa machen Personen, die nicht Mitglieder einer Religionsgemeinschaft sind, insgesamt schon etwa 40 Prozent aus, wobei zwischen den Generationen eine deutliche Verschiebung zu erkennen ist: In ein bis zwei Generationen – zwischen den über 55-Jährigen (25%), den 36- bis 55-Jährigen (40%) und den bis 35-Jährigen (47%) – hat sich der Anteil der religiös Ungebundenen nahezu verdoppelt (vgl. Wolf 2007, 10). Und in denjenigen osteuropäischen Ländern, die bis 1989/90 eine sozialistische Staatsform aufwiesen und daher lange Zeit eine andere Politik gegenüber Religionen und Kirchen verfolgten als die Länder Westeuropas, rechnen sich etwa ein Drittel nicht einer religiösen Gemeinschaft zu – eine Gruppe, die im Generationenverlauf hin zu den jungen Menschen ebenfalls, wenn auch deutlich schwächer als in Westeuropa, anwächst (27%; 34%; 36%) (vgl. Wolf 2007, 10).

Immer weniger kann Kirchliches, Konfessionelles, Christliches oder Religiöses auch als gesamteuropäische Integrationskraft dienen, wenn auf dem gleichen Territorium mehrere Konfessionen und Religionen leben und der Anteil der religiös Ungebundenen in Ost- wie West-Europa so deutlich wächst. Dass die Religion *ehedem* eine solche integrative Funktion hatte bzw. haben kann, nämlich eine alle Lebensbereiche umfassende Zugehörigkeit zu gewährleisten, zeigte sich jüngst noch im ehemaligen Jugoslawien, wo der jugoslawische Staat mit der ihm korrespondierenden Variante des Sozialismus als abstraktere Integrationsebene fungierte. Der Zusammenbruch dieser überreligiösen Integrationsebene setzte die historisch ältere, *religiös partikulare* Integrationsebene wieder in soziale Kraft, und zwar weniger als dogmatische Größe, denn als Synonym für eine „Fülle von Überzeugungen, Lebensformen, alltäglichen Selbstverständlichkeiten und festlichen Selbstdarstellungen“ (Hahn 1997, 21f). Ein solcher Rückgriff auf die religiöse, christliche oder konfessionelle Integrationsebene mag für kleinere europäische Regionen erwartbar sein, ist aber für Europa um so mehr ausgeschlossen, je weniger es sich religiös und kulturell begrenzen lässt. So kann Europa heute „nicht mehr in dem Sinn christlich sein, wie es noch Adenauer, Schumacher und de Gasperi vorschwebte, wenn

dieses christliche Europa nicht damals schon mehr Chiffre als Vision war. Und viel weniger kann es einfach katholisch sein“, wie Matthias Drobinski (2005) aus Anlass der Papst-Wahl Joseph Kardinal Ratzingers formulierte, dem durchaus die Präferenz für „das Modell eines Europa (und einer um Europa gruppierten Weltgesellschaft)“ nachgesagt wird, „das dem christlichen Glauben wieder die altkirchliche Leitfunktion zugesteht. In ihr nimmt die katholische Kirche – die Politik der Staaten und internationalen Organisationen überschreitend – eine Führungsrolle ein“ (Häring 2005, 182).

### **Entkirchlichung, Entchristlichung und Säkularisierung auf der Ebene der Kultur**

Der Bedeutungsverlust von Kirche, Christentum und Religion kann sich auch kulturell vollziehen, ist aber – anders als auf der strukturellen Ebene - in modernen Gesellschaften nicht zwingend. Kirchliches, Christliches oder Religiöses kann in den modernen europäischen Gesellschaften regional und lokal partikuläre bzw. komplementäre Identitäten bedienen, müssen wir doch immer auch unser „Leben in überlieferten Ordnungen“ (Leopold Schmidt) vollziehen und sind schicksalhaft mit dem Leben unserer Vorfahren, mit dem von ihnen hinterlassenen Erbe konfrontiert. Wir stehen eben auch im Kontext der Generationen vor uns – ob wir wollen oder nicht. Dies gilt für das Gebiet des Geistigen (Kulturideen) ebenso wie für die materiell sichtbaren sozialen Objektivierungen (Kulturobjekte) wie die Kunst, die wie Philosophie, Wissenschaft und Religion immer auch die Hüter des kollektiven Gedächtnisses sind. Man vergleiche nur die architektonische Gestaltung des Zentrums einer europäischen Stadt (etwa in Italien, Frankreich, Spanien, Polen oder Deutschland) mit dem Zentrum einer amerikanischen Stadt. Dieses wird nicht von einem imposanten Dom beherrscht, sondern vom Platz eines „offenen Raums“, eines „leeren Zentrums“, um das es herum ein Ensemble von höheren und niedrigeren Kirchtürmen gibt, „in denen die Vielfalt und Lebenskraft der rivalisierenden Konfessionen ihren sichtbaren Ausdruck findet“, aber auch mit „Statuen großer Persönlichkeiten, deren Reformideal und ... wohltätige Werke zum Gemeinwohl beigetragen haben“ (Martin 1996, 168). Neben dieser „Ahnenkommunikation“ der Architektur, die bislang kaum in die soziologische Betrachtung gerückt wurde (Fischer 2009; vgl. Delitz 2009), werden – bei aller Beschleunigung von Technik, sozialem Wandel und Lebenstempo (vgl. Rosa 2005) - auch die Zeitvorstellungen, die Rhythmisierung sozialer Zeit, sei es des Wochen- und Jahresrhythmus, sei es des Festkalenders, ganz wesentlich über christliche, ja konfessionskirchliche Sinngehalte markiert (So orientieren sich z. B. die orthodoxen Christen in Finnland [rd. 1%] am gregorianischen Kalender, während andere orthodoxe Kirchen sich nach dem julianischen Kalender richten). Trotz einer wachsenden Kluft zwischen Kirchenkultur und Jugendkultur, die auch die Weltjugendtage z. B. der katholische Kirche nicht aufheben konnten, können christliche Sinngehalte sogar Bezugspunkte der jugendlichen Musikszene, auch von Brauch und Sitte sein. So lassen sich, nur um ein Beispiel zu nennen, in der mehrheitlich der lutherischen Kirche



zugehörigen Bevölkerung Schwedens verbreitete ‚katholische‘ Bräuche ausmachen, die trotz ihres Verbots nach der Reformation fortlebten (vgl. Gustavsson 1978; Kenney 1986). Aber auch das Rechtsverständnis kann, bis in das Strafrecht hinein, christliche Sinngehalte tragen, ohne dass deshalb das Strafrecht selbst Religions- oder Kirchenrecht wird oder einer explizit religiösen Legitimierung bedarf. Unterlassene Hilfeleistung gilt im deutschen Strafrecht (StGB §323c) als Straftatbestand und ist das in Rechtsform gegossene Samaritergleichnis des Neuen Testaments, das ja eine Kernvorstellung des Christentums auf den Punkt bringt, den Troeltsch (1923, 14) im Glauben an eine „aus Gott quellenden und zu ihm zurückkehrenden Liebe“ sieht. Ein anderer Strafrechtstatbestand betrifft die Sünde der Unkeuschheit und Schamlosigkeit, die vom Strafrecht als „Erregung öffentlichen Ärgernisses“ (StGB §183a) auf den verletzten Blick in der Öffentlichkeit transformiert und reduziert wurde (vgl. Saurer 1997, 219). Wenn die These richtig ist, dass sich die Identität einer Kultur auch und gerade von der Religion her ergibt und Religion nicht bloß irgendein Moment von Kultur, sondern deren Ursprung und Zentrum ist (vgl. Assmann 2003), dann können selbst diejenigen Texte, die gestern und heute in expliziter Negation zur christlichen Erlösungsreligion entstanden sind, ohne diese Wurzeln nicht verstanden werden. Die – übrigens auch von der vatikanischen Diplomatie europapolitisch verwendete – Biometapher von den ‚Wurzeln‘ (vgl. Melloni 2004, 138f) ist bewusst gewählt, besagt sie doch, „dass es hier um Sachverhalte geht, aus denen geschichtlich etwas erwachsen ist und das zugleich bleibend den Grund und Basis abgibt für die Entfaltung“ (Hünemann 1995, 10). Selbst die Aufklärung mit ihrer „Vorordnung des Philosophierens vor die Religion“ zeigt – wie etwa die Religionskritik Feuerbachs oder das in der aufgeklärten französischen Laienkultur des 18. Jahrhunderts gepflegte Konzept des innerweltlichen Weiterlebens nach dem Tode (vgl. Papenheim 1992; Ebertz 2004b) – , dass sie „die religiösen Ideen in säkularisierter Form nochmals benötigt, um das Wesen menschlicher Vernunft und des menschlichen Herzens, der menschlichen Innerlichkeit angemessen fassen zu können“ (Hünemann 1995, 19).

Man wird sagen können: Europa, West wie Ost, ist weitgehend „christlich im Sinne von Tradition und Kultur, die die Europäer stärker bestimmen, als diese sich dessen bewusst sind“ (Szawiel 2003, 26). Die tragenden Kulturideen, z.B. die Grundauffassungen von Menschenwürde, der Autorität des Gewissens, von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, von Freiheit und Verantwortung, die als allgemeine Orientierungsmuster dienen und ihren Niederschlag konfessionskulturell unterschiedlich gespurten wohlfahrtsstaatlichen Vergesellschaftungsformen gefunden haben (vgl. Gabriel 2003; Kaufmann 2003; Manow 2008; Rieger 2005), konfrontieren auch dann mit der christlichen Tradition, wenn sie sich inzwischen aus anderen Begründungsquellen speisen lassen. Die insbesondere von Philip Manow (2005, 232) vorgenommene „Kartierung einer religiösen Sozialstaatslandschaft Europas“ zeigt eine fortwirkend „stark anti-staatliche Programmatik“ einer vorwiegend

individuumszentrierten Daseinsvorsorge in denjenigen europäischen Ländern, in denen calvinistisch-freikirchliche Strömungen des Protestantismus ausgeprägt gewesen sind (Niederlande, Großbritannien, Schweiz). Sie verweist auf eine anti-etatistische, familialistisch-kirchliche Zuständigkeitsprogrammatische Hinsicht der Daseinsvorsorge in den katholischen, vorzugsweise mediterranen Ländern, fordert(e) doch – wie schon Ernst Troeltsch (1923, 13) treffend bemerkte – „die katholische Sozialpolitik in erster Linie die Unterstellung des Staates unter kirchliche Gesichtspunkte“. Manow arbeitet auch eine zentralstaatliche Wohlfahrtsproduktionsprogrammatische in den skandinavischen Ländern heraus, die vom lutherischen – und keineswegs freikirchlichen – Protestantismus geprägt sind. Hier strebten die lutherischen Staatskirchen im Gegensatz zu den reformierten Kirchen und protestantischen Sekten in anderen europäischen Ländern auch „nicht an, dass die lokalen Gemeinden maximale Autonomie und Verantwortung für die Wohlfahrt ihrer Gemeindemitglieder zugewiesen bekommen – als kleine ‚Sondergesellschaften‘ oder Nationen innerhalb der Nation“ (Manow 2005, 214; Jochem 2005; Gustafsson 2003). Und den deutschen Sozialstaat, der zusammen mit dem französischen Sozialstaat in der Regel als Beispiel für den so genannten „konservativen Typ des Wohlfahrtsstaats“ (Esping-Andersen 1990; Lessenich/Ostner 1998) erhalten muss, obwohl er mit seinen expandierenden weltanschaulichen Wohlfahrtsverbänden ein Unikat darstellt, wird man nicht verstehen können, wenn man seine Funktion zur „Konsolidierung und Stabilisierung politischer und konfessioneller Lager“ (Manow 2005, 215; Ebertz/Schmid 1987) übersieht. Und in den nachholenden Wohlfahrtsstaaten Ost-Europas werden – je nach konfessions- oder religionspolitischer Konstellation – auch kirchliche und kirchennahe Organisationen in der sozialpolitische Dienstleistungserstellung sukzessive eingebaut, so z. B. in Polen oder der Slowakei (vgl. Freise 2005, 335, 340).

Es lässt sich trefflich darüber streiten, ob faktisch das Christentum den Wertakzent des Menschen als Person und ihrer Freiheitsrechte in der europäischen Kultur durchgesetzt hat. Angesichts der Liste der Fälle, in denen sich z. B. orthodoxe Kirchen bis heute in mehr oder minder offenen Gegensatz zu Menschenrechtsfragen positionieren (vgl. Brüning 2009), werden die Zweifel daran kaum weichen. Man wird aber wohl einräumen müssen, dass im gegenwärtigen ethischen Kulturkampf das Christentum immer noch die zumindest öffentlich lautstärkste Kraft ist, die sich der Tendenz der Desubjektivierung, d.h. insbesondere der utilitaristischen Einstellung entgegenzustellen versucht, die Maximierung allgemeinen Wohlergehens dem Recht des Individuums vorzuordnen (vgl. Müller 1995, 167). „Wenn sich die Kirchen heute“, so Franz-Xaver Kaufmann (2000, 97), „insbesondere im Bereich der Menschenrechte und im Kampf um soziale Gerechtigkeit, als Advokaten säkularisierter Bestände christlichen Gedankengutes zu profilieren suchen, stehen sie vor dem Dilemma, dass ihnen dieses Gedankengut nicht mehr als das ihrige zugerechnet wird. Denn diese Wertideen sind – erfreulicherweise, möchte man sagen –

Bestandteil eines allgemeinen normativen Konsenses geworden; die Kirchen dagegen werden als etwas Partikuläres und Parteiliches wahrgenommen. Sie werden ihrem sinnhaften Anspruch nach als ‚religiöse Institutionen‘ qualifiziert, wobei gleichzeitig Religion nun nicht mehr als das Allgemein-Verbindende, sondern in einem qualifizierten Sinne als ‚Privatsache‘ gilt“. So lässt sich im – freilich hier nur groben – Blick auf die Ebene der Kultur für Europa keinesfalls von einer allgemeinen Entchristlichung (e) oder von einem Bedeutungsverlust von Religion (f) generell sprechen, allenfalls von Tendenzen der Entkirchlichung (d) im Sinne einer in vielen Bereichen schwindenden normativen, d.h. auch sanktionsfähigen Integrationskraft der Kirchen.

Diese Entmächtigung der Kirche vollzog sich in Europa laut Rainer Bucher (2004, 358) „vom Kosmos zur Kommunität und schließlich zum Körper. Die kosmisch codierte Selbstverständlichkeit des Christentums wird zuerst in Frage gestellt von Männern wie Galilei, Kopernikus und Kepler, der kirchliche Zugriff auf die (nicht-kirchliche) Kommunität ging mit dem bürgerlichen Gesellschaftsprojekt und somit im 19. Jahrhundert verloren, nachdem schon der Absolutismus des 18. Jahrhunderts sich weitgehend von kirchlichen Bestimmungshorizonten frei gemacht hatte. Zuletzt aber versuchten die Kirchen, etwa über ihre Moralverkündung, noch Einfluss auf den Körper zu nehmen, auf seine Praktiken und Techniken“ - Versuche, die im 20. Jahrhundert schließlich ebenfalls leer laufen, dramatisiert am Entzug des Frauenkörpers (vgl. Aigner/Bucher 2004), zudem pervertiert durch die nicht nur in den USA, sondern insbesondere auch in Irland und zuletzt in Deutschland hervorgetretene „doppelte und doppelbödige Katastrophe“ (Haker/Ammicht-Quinn/Junker-Kenny 2004, 364) der sexuellen Gewalt gegen Kinder „im Schutz von Kirchenmauern“ (Ulonska/Rainer 2003). Während noch bis vor kurzem – mit Regina Ammicht-Quinn (1999, 123f) - galt, dass sich im „Leben des institutionalisierten Christentums ... das Interesse am und der Zugriff auf den Körper im wesentlichen auf zwei Bereiche (konzentriert)“, nämlich auf den der Moral und den der Liturgie, wobei der moralische Zugriff auf die Kontrolle, der liturgische Zugriff auf die „Einbindung des Körpers in den religiösen Akt“ diene, greifen inzwischen diese beiden körperbezogenen pastoralen Zugriffsversuche mit Blick auf die jungen und gebildeten Frauen ins Leere, hinsichtlich der Jugendlichen sowieso und sogar der Kinder, von den Männern und werdenden Männern ganz zu schweigen. Wer, wie Kardinal Lehmann, äußert, dass die „Mädchen auf dem Petersplatz, die dem Papst zujubeln, die Pille in der Tasche (haben): Das wissen wir schon lange“ (FAZ 21.7.2005), bestätigt nur diese Leere auf seine Weise. Das katholische Irland, das für seine „außerordentliche Kirchentreue“ bekannt war (und vergleichsweise auch immer noch ist) und erst 2009 durch eine Novelle zum Blasphemiegesetz für Irritationen sorgte, steuert schon seit Jahren auf eine massive Akzeptanz- und Einflusskrise der katholischen Kirche zu, hat es doch „nicht so sehr seinen Glauben an Gott als vielmehr sein Vertrauen in die Kirche

verloren. Verheiratete Katholiken empfinden das Verbot künstlich empfängnisverhütender Mittel als nicht funktionierend und dem Familienleben abträglich. Katholische Frauen fühlen sich in der patriarchalischen Kirche frustriert und entfremdet“; und für Priester, deren Zahl mangels Neuberufungen massiv rückläufig ist, sei der „Zölibat eine Quelle innerer Unruhe geworden“ (Hill 1999, 81, 85, 87). Folgt man den Ergebnissen der Europäischen Wertestudie (1999-2004), dann erreicht das – auf einer Viererskala gemessene (1 = ja; 4 = nein) - Vertrauen in „die Kirchen“ noch die höchsten Werte in Portugal und Rumänien (1,54-1,93), gefolgt von (den katholischen Ländern) Irland, Italien, Polen, Litauen, Slowakei und Kroatien (1,94-2,32). In den Bevölkerungen Belgiens, Dänemarks, Finnlands, Griechenlands, Schwedens und Ungarns (2,33-3,12) gelangen die Mittelwerte bereits auf die Misstrauenseite, um dann ihre negativsten Werte (2,73-3,12) in Bulgarien, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, in den Niederlanden, Slowenien und Tschechien zu erzielen. Die Entmächtigung der Kirche zeigt sich eben nicht zuletzt auch in der Dimension der Körperkultur. Haben die Kirchen nicht schon längst auch den Zugriff auf die Seelen verloren, wenn man etwa an den irreversibel erscheinenden Zusammenbruch der Ohrenbeichtpraxis denkt?

### **Entkirchlichung, Entchristlichung und Säkularisierung auf der Ebene der Einzelperson**

Auch das Schwinden von kirchlichen, christlichen und religiösen Überzeugungen und Praktiken bei den Einzelpersonen, also auf der individuellen Ebene, ist kein notwendiger Trend der Moderne, allerdings eine Verschiebung der Definition ihrer Verbindlichkeit von der institutionellen auf die personale Ebene. Aber dieses Schwinden ist – im Unterschied etwa zu den USA – für Europa ebenso charakteristisch, insbesondere die nachlassende Akzeptanz spezifisch kirchlich-christlicher Überzeugungen und normativer Praktiken (g, h), wie die Privatisierung ihrer Geltung und ihre individuell geprägte Transformation durch die Wahl selbstverantwortlicher Daseinsdeutungen wie Formen der Lebensführung (vgl. auch Greschat 2001, 139f; Ferrari 2004, 156). Neuere Erhebungen (Wolf 2007, 10) zeigen, dass sich zu den so genannten kirchlichen ‚Kernmitgliedern‘, also zu denjenigen, die mindestens ein- bis dreimal im Monat an einem Gottesdienst teilnehmen, „nur ein Viertel der Westeuropäer rechnen“ lassen, wobei sich der Anteil dieser kirchlich Praktizierenden innerhalb von ein bis zwei Generationen dahingehend halbiert hat, dass es unwahrscheinlich ist, dass die Jüngsten denselben Grad von Kirchlichkeit erreichen wie ihre Eltern und Großeltern. In den Ländern des ehemaligen kommunistischen Ostblocks lassen sich dagegen zu den ‚Kernmitgliedern‘ vier von zehn Menschen rechnen, wobei „kein starker Alterstrend zu beobachten“ ist (Wolf 2007, 10). Allerdings kann innerhalb der west- wie osteuropäischen Länder deutlich nach der Kirchenbesucherfrequenz

unterschieden werden, und selbst in den beiden Ländern mit höchster Kirchgangsfrequenz - Irland wie Polen – ist Bewegung in diese kirchliche Praxis geraten. So wird inzwischen selbst in Irland, wo der sonntägliche Gottesdienstbesuch bereits 1999 von 81 Prozent (1990) auf ein vergleichsweise immer noch außerordentlich hohes Niveau von 57 Prozent fiel, Religion „zu einer persönlichen Wahl innerhalb eines bestimmten sozialen Systems anstatt einer eindeutigen Zugehörigkeit zu einer den Einzelmenschen und die Gemeinschaft dominierenden Institution“, wie der irische Soziologe Raphael Gallagher schreibt (zit. n. Hill 1999, 88; vgl. Szawiel 2003, 23). Und auch in Polen lässt – freilich auf hohem Niveau – der Anteil der ‚Dominicantes‘ nach – bei Zunahme der ‚Communicantes‘, und es tritt überdeutlich „die Neigung zutage, private und selektive Glaubenssysteme zu entwickeln, in denen inakzeptable Bestandteile der Kirchenlehre ausgesondert oder uminterpretiert werden“ (Zarzycka 2009, 226). In West-Europa sind zu den Ländern mit überdurchschnittlichen Kirchgangsquoten nach Irland Italien, die Schweiz, Portugal, Spanien, Österreich, und zu den Ländern mit unterdurchschnittlichen Kirchgangsquoten die Niederlande, Großbritannien, West-Deutschland, Frankreich, Zypern, Schweden, Dänemark und Norwegen zu rechnen. In Ost-Europa zählen nach Polen die Slowakei zu den Ländern mit überdurchschnittlichen Kirchgangsquoten und Slowenien, Ungarn, Lettland, Tschechien und Ost-Deutschland zu den Ländern mit unterdurchschnittlichen Kirchgangsquoten. Wenn sie auch nur in einer kleineren Auswahl europäischer Länder erhoben wurden, bestätigen die aktuellen Daten des Bertelsmann Religionsmonitors, der auch nach der subjektiven Wichtigkeit der Gottesdienstteilnahme fragt, weitgehend diese Verteilung und das bislang Gesagte zu den kirchlichen Kernmitgliedern (vgl. *Abb. 2*).

**Abb. 2: Gottesdienstbesuch in ausgewählten europäischen Ländern**

	in %	W-D	O-D	F	GB	It	Ö	Pol	CH	Sp
Wie oft besuchen Sie einen Gottesdienst? (wöchentlich)	12	6	8	16	39	19	56	11	24	
Wie oft besuchen Sie einen Gottesdienst? (1-3 x im Monat)	10	4	8	8	16	13	14	12	10	
Wie wichtig ist Ihnen die Teilnahme an einem Gottesdienst? (ziemlich wichtig + sehr)	23	11	22	19	47	24	63	20	28	

Quelle: Bertelsmann Religionsmonitor 2008, eigene Berechnung

Trotz abnehmender Verhaltensgeltung kirchlicher Normen zur persönlichen Lebensführung ist daraus nicht auf eine generelle Bedeutungslosigkeit des Kirchlichen zu schließen (vgl. auch Ebertz 2003). Auf der Ebene der Person und des persönlichen Selbstverständnisses lehnt eine überdeutliche Mehrheit der Bevölkerung z. B. auch in Deutschland (73%) – 77% in Westdeutschland und sogar 54% in Ostdeutschland - die Aussage ab, dass „Kirche und Religion für mich keine Bedeutung haben“ (Ebertz 2004a, 18ff). Die Kirchen bleiben schon ein wichtiger Träger des Christlichen und Religiösen,

freilich unter den situativen Vorbedingungen der Freiheitslogik der Einzelpersonen. Auffällig ist zwar einerseits, dass sich noch die meisten Menschen in den europäischen Ländern dem Christentum zurechnen, deutlich ist allerdings auch an den Daten des Religionsmonitors, dass diese Zurechnung in der Generationenfolge rückläufig ist, in einigen Ländern – wie in Frankreich oder Großbritannien - massiv (vgl. Abb. 3). Dass die

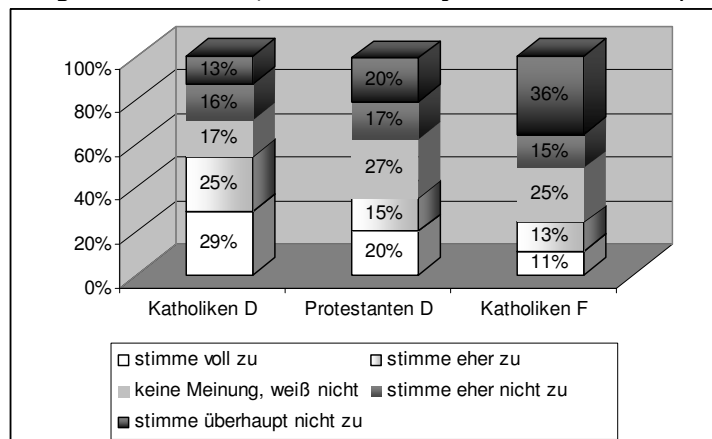
**Abb.3: Christliche Zugehörigkeit u. Sinngehalte in ausgewählten europ. Ländern**

in %	W-D	O-D	F	GB	It	Ö	Pol	CH	Sp
Welcher Religionsgemeinschaft gehören Sie an? (Christentum): alle	78	32	61	60	89	82	97	81	80
Welcher Religionsgemeinschaft gehören Sie an? (Christentum): 60+	Gesamt-D: 77	Gesamt-D: 77	77	77	94	89	98	90	90
Welcher Religionsgemeinschaft gehören Sie an? (Christentum): 18-29	Gesamt-D: 68	Gesamt-D: 68	42	40	87	80	95	75	72
„Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst“: stimme voll + eher zu: alle	42	15	18	44	57	44	75	44	44
„Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst“: stimme voll + eher zu: 60+	Gesamt-D: 43	Gesamt-D: 43	25	50	59	55	78	50	66
„Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst“: stimme voll + eher zu: 18-29	Gesamt-D: 34	Gesamt-D: 34	15	46	52	34	74	40	35

Quelle: Bertelsmann Religionsmonitor 2008, eigene Berechnung

Zurechnung zum Christentum weder mit einer Zugehörigkeit zur Kirche, noch mit regelmäßigem Gottesdienstbesuch, ja nicht einmal mit dem Glauben an einen personalen Gott, wie ihn ja das Christentum verkündet, einhergehen muss, wird ebenfalls deutlich.

**Abb. 4: Glaube an einen personalen Gott im Vergleich franz. und dt. Katholiken**  
 „Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst“



Quelle: Bertelsmann Religionsmonitor 2008, eigene Berechnung

Ein belonging without believing und ein believing without belonging verweist auf eine weitgehende institutionelle Freisetzung auch und gerade christlicher Vorstellungen. Auch innerhalb einer Glaubensgemeinschaft zeigen sich zwischen den Ländern deutliche Unterschiede. So bleibt, wie *Abb. 4* zu entnehmen ist, das Niveau der Ablehnung eines theistischen Gottesglaubens unter den deutschen Katholiken nicht nur weit hinter dem Ausmaß, das sich unter den deutschen Protestanten zeigt, sondern auch hinter der Ablehnung der französischen Katholiken zurück.

Dass ein personales Gottesverständnis in Europa immer weniger mehrheitsfähig zu sein scheint, zeigt sich auch, wenn man den Vergleich noch weiter auf die religiöse Semantik ausdehnt und mit der Unterscheidung eines „theistischen“ und eines „pantheistischen Spiritualitätsmusters“ operiert, wie sie vom Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung höchst innovativ in die empirische Religionsforschung eingeführt wurde (vgl. Gabriel 2008, 81). Während als Indikatoren für das theistische Spiritualitätsmuster die Wichtigkeit und Häufigkeit des Gebets sowie das Item über das „Gefühl, dass Gott oder etwas Göttliches in das eigene Leben eingreift“, gewählt wurden, stehen für das pantheistische Spiritualitätsmuster die Frage nach der Wichtigkeit und Häufigkeit von Meditation sowie das „Gefühl, mit allem eins zu sein“. *Abb. 5* zeigt: Das einzige Land mit dem am stärksten ausgeprägten theistischen Spiritualitätsmuster, das sich freilich in der Generationenfolge auch dort zurück entwickelt, ist zugleich das Land mit der stärksten und in der Generationenfolge stabilsten Ausprägung eines pantheistischen Spiritualitätsmusters, das seinerseits auch in Frankreich, Spanien und in der Schweiz nennenswerte Prozentwerte aufweist. In keinem der ausgewählten Länder scheint allerdings eine pantheistische Orientierung an die Stelle des geschwächten theistischen Spiritualitätsmusters zu treten. Dieses verliert sogar in Polen deutlich an Akzeptanz und hat in Spanien in der Generationsfolge seine massivsten Traditionsabbrüche erlebt. Allein in der der jungen Generation in Spanien wurde die theistische Orientierung von einer pantheistischen überlagert.

**Abb.5: Spiritualitätsmuster in ausgewählten europäischen Ländern**

in %	W-D	O-D	F	GB	It	Ö	Pol	CH	Sp
Theismus: Intensität niedrig (60+/18-29)	35	75	54 (38/61)	53 (39/58)	15 (12/18)	36 (23/54)	13 (7/19)	37 (24/49)	39 (15/58)
Theismus: Intensität hoch (60+/18-29)	24	9	15 (26/8)	19 (27/17)	45 (53/36)	20 (37/8)	38 (54/25)	26 (39/16)	27 (49/10)
Pantheismus: Intensität niedrig (60+/18-29)	60	77	45 (24/58)	62 (49/63)	11 (12/14)	57 (54/65)	42 (30/57)	41 (34/54)	16 (8/21)
Pantheismus: Intensität hoch (60+/18-29)	7	2	11 (19/6)	7 (10/4)	28 (26/27)	6 (8/1)	7 (12/3)	13 (18/6)	29 (36/22)

Quelle: Bertelsmann Religionsmonitor 2008, eigene Berechnung

In globaler Perspektive zeigt sich freilich auch hier wieder Europa als religiöser Ausnahmefall, bleiben doch alle ausgewählten europäischen Länder, darunter auch Polen und Italien, in ihren Theismus-Werten zurück hinter denjenigen der USA (Theismus: Intensität hoch: 62% [60+: 66%/18-29: 61%]) und erst recht hinter denjenigen Brasiliens (Theismus: Intensität hoch: 82% [60+: 85%/18-29:77%]). Brasilien weist zugleich ausgesprochen hohe Pantheismus-Werte (Pantheismus: Intensität hoch: 52% [60+: 65%/18-29: 45%]) auf (vgl. Höllinger 2009). Die Theismuswerte in Europa und Brasilien, wo die katholische Kirche bis zum Ende des 19. Jh. die Position einer Staatskirche innehatte, haben eine Differenz von etwa 50 bis 60 Prozentpunkten.

Obwohl sich in Europa noch die Mehrheit dem Christentum zurechnet, an ‚Gott‘ glaubt, wenn auch immer weniger an einen personalen Gott, wie ihn die Kirchen beschreiben und die christliche Tradition (zusammen mit dem Judentum, aber auch dem Islam) überliefert, wird man im Blick auf die individuellen Orientierungen der europäischen Bevölkerung tatsächlich sagen können, dass eine wachsende Zahl - auch und gerade junger Menschen - in einem zumindest empirisch erkennbaren Sinn zur ‚Nichtreligiosität‘ tendiert, freilich nicht in allen Ländern gleichermaßen und dort auch von unterschiedlichen historischen Niveaus ausgehend. Von den genannten Ausnahmelandern (Polen, Italien, Irland) abgesehen, tendiert etwa nur jeder Fünfte dazu, sich als besonders religiös einzuschätzen, obwohl bereits etwa jeder Vierte bis Dritte ‚Religiosität‘ durchaus relativ wichtig nimmt und bekundet, über religiöse Themen nachzudenken (vgl. *Abb. 6a-d*). Theistische Orientierungen, die bereits nicht mehr von Mehrheiten in den jungen Generationen von Europäern getragen sind, werden, wie gesehen, weder durch pantheistische noch, wie in *Abb. 6g* zu sehen, von synkretistischen Orientierungen ersetzt: Nur bis zu einem Drittel sagt aus, dass es für sich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück greift, obwohl man mehrheitlich - auch in Ländern mit monopolistischer religiöser Lage und sogar in Ost-Deutschland - offen und tolerant gegenüber allen Religionen eingestellt ist und in jeder Religion einen wahren Kern vermutet (vgl. *Abb. 6e,f*). *Solche Aussagen von Bevölkerungsmehrheiten sprechen allerdings weniger für Areligiosität oder Individualsynkretismus als für eine relativierende und distanzierte Religionsfreundlichkeit.* Diese These wird auch dadurch gestützt, dass allen Items, die auf ein eher heilsexklusivistisches Verständnis von Religion, für die es sich lohnen könnte, Opfer zu bringen und andere Menschen um ihres Heiles willen zu gewinnen, hinweisen, eher eine Absage erteilt wird (vgl. *Abb. 6h-k*). Was manche Religionshäupter und -oberhäupter als Relativismus, weil als Verlust des missionarischen Wahrheitsanspruchs beklagen mögen, vermögen andere als zivilisatorische Errungenschaft zu deuten, die mit der Religionsfreiheits- und Friedensidee Europas



kompatibel und eine gute Voraussetzung für religiöse Gastfreundschaft dieses Kontinents ist.

**Abb. 6: Aspekte persönlicher Religiosität in ausgewählten europäischen Ländern**

in %	W-D	O-D	F	GB	It	Ö	Pol	CH	Sp
a) Religiöse Selbsteinschätzung: ziemlich + sehr religiös	18	6	13	15	56	23	44	20	21
b) Lebensbereich Religiosität ist: ziemlich wichtig + sehr wichtig	34	13	23	26	71	32	68	33	32
c) Nachdenken über religiöse Themen: oft + sehr oft	40	17	22	22	46	30	32	37	31
d) Interesse an religiösen Themen: ziemlich + sehr stark	16	9	17	15	48	19	26	22	16
e) Jede Religion hat wahren Kern: stimme voll + eher zu	66	54	65	57	78	70	82	74	52
f) Offen sein gegenüber allen Religionen: stimme voll + eher zu	82	82	81	83	80	72	70	83	75
g) Eigener Rückgriff auf Lehren verschiedener Religionen: stimme voll + eher zu	23	19	33	27	23	27	28	30	30
h) Opferbereitschaft für eigene Religion: stimme voll + eher zu	24	23	17	28	44	21	27	21	24
i) Menschen für meine Religion gewinnen: stimme voll + eher zu	14	18	8	12	20	16	17	8	18
j) Meine Religion allein ist im Recht: stimme voll + eher zu	11	10	9	14	21	21	21	12	19
k) Meine Religion führt allein zum Heil: stimme voll + eher zu	7	6	8	22	9	23	18	12	22
l) Glaube an Wirksamkeit von Engeln ziemlich + sehr	26	8	15	21	53	20	36	27	21
m) Glaube an Gott ziemlich + sehr	52	13	34	41	79	47	78	57	51
n) Glaube an Leben nach Tod: ziemlich + sehr	38	12	29	32	56	43	61	41	34
o) Leben hat nur Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt: stimme voll + eher zu	88	91	87	71	79	83	64	85	85
p) Leben folgt letztlich den Gesetzen der Natur: stimme voll + eher zu	75	85	63	56	73	75	87	74	75
q) Gott ist nur eine Idee: stimme voll + eher zu	25	33	35	23	22	22	14	25	32
r) Habe das Gefühl, Gott will etwas zeigen: oft + sehr oft	22	8	11	13	32	18	12	23	14
s) Habe das Gefühl, Gott greift ins Leben ein: oft + sehr oft	19	7	11	16	34	15	20	21	20

Quelle: Bertelsmann Religionsmonitor 2008, eigene Berechnung

Zwar haben die meisten Europäer – auch in Polen und Italien – eine hochgradig naturalistische Grundorientierung (vgl. *Abb. 6p*), sie lassen sich aber von daher nicht zu einer aufklärungs-atheistischen Gewissheit darüber ‚verführen‘, Gott nur als eine Idee und Projektion zu begreifen (vgl. *Abb. 6q*). Immer mehr Europäer scheinen sich in religiöser Hinsicht in einer Schwebelage des unauflösbaren Hinter- und Ineinander von Zustimmung und Zweifel, Gewissheit und Ungewissheit, Sicherheit und Unsicherheit zu befinden, in der man nicht ‚ja‘ sagen kann, weil man sich zur Annahme bestimmter Glaubenssätze nicht mehr verstehen kann, und in der man nicht völlig ‚nein‘ sagen will,

um sich nicht definitiv die Zukunft abzuschneiden (vgl. Splett 1986, 8; Ebertz 2002, 40). Was tendenziell alle Europäer – Katholiken mit den Protestanten und mit den Orthodoxen, ja mit den Konfessionslosen – miteinander verbindet, ist der Konsens in einer autozentrischen Haltung, dass das „Leben nur dann einen Sinn hat, wenn man ihm selber einen Sinn gibt“ (vgl. *Abb. 60*). Sinn kann offensichtlich für immer weniger Europäer nomozentrisch übernommen, sondern nur noch autozentrisch erschlossen werden.

Diese religiöse Konsensformel findet allerdings auch in den USA (65%) hohe Akzeptanz, und eine noch stärkere in Brasilien (78%). Die spannende Frage ist deshalb, weshalb in Europa – grosso modo – die Durchsetzung der Religionsfreiheit dazu führte, dass die Bindungen an Religion und Kirche zunehmend schwächer wurden, während die programmatische Religionsfreiheit in den USA und die Auflösung staatskirchlicher Monopole wie etwa in Brasilien zu ganz anderen Auswirkungen führten.

### **Erklärungs- und Deutungsversuche**

Die häufig genannten Erklärungen für den Wandel der Religiösen, Christlichen und Kirchlichen in der modernen Gesellschaft wie Verstädterung, Industrialisierung (Arbeiterschaft), Bildungszuwachs treten z. B. in den USA entweder überhaupt nicht oder nur schwach als die ‚Religiosität‘ schwächend auf. Und selbst Bauern können in den skandinavischen Ländern oder in Großbritannien oder in Ungarn eine *unterdurchschnittliche* Kirchlichkeit ausweisen (vgl. Höllinger 1996, 265; Máté-Tóth 2004). Ebenso wenig religiositäts- bzw. kirchlichkeitsschwächend scheint, wie oben bereits gesagt, der Wettbewerb der Religionen und Weltanschauungen oder – das Gegenteil – die monopolistische Lage einer Religion zu sein. Dagegen macht die neuere, im Wesentlichen von David Martin initiierte religionssoziologische Diskussion und international vergleichende Forschung eher folgende Gründe für das Niveau der Kirchlichkeit, Christlichkeit und Religiosität und seinen Wandel geltend, thesenhaft formuliert:

1. Über das Niveau der Kirchlichkeit, Christlichkeit und Religiosität entscheidet vor allem ein jeweils länderspezifisch „einzigartiges Geflecht von historischen Merkmalen und Umständen“ (Szawiel 2003, 24; vgl. Höllinger 2009, 461).
2. Europa nimmt im Übergang in die Moderne insofern eine Sonderstellung ein, als hier dieser Übergang seinen Anfang nahm, der „das Zerreißen des über Jahrhunderte hinweg entstandenen Geflechts von Religion und Gesellschaft unausweichlich gemacht hat“ (Martin 1996, 170). Nicht zuletzt „die religiösen Institutionen Europas waren so stark in einer Monopolstellung verankert und so weitgehend in das Geflecht der alten gesellschaftlichen Strukturen eingebunden,

dass mit der Umwälzung dieser Institutionen und Strukturen ein bruchloses Fortbestehen der Religion unmöglich war“ (Martin 1996, 170; vgl. auch Casanova 1996, 185f).

3. In Europa, besonders West-Europa, wurden – anders als etwa in Brasilien – durch das Christentum, das schon Augustinus als eine Lehre verstand, in der Erkenntnis und Aufklärung Religion geworden sei (vgl. Ratzinger 1954, 265ff), auch in Kooperation mit den politischen Gewalten Formen ‚mythischer‘, ‚mystischer‘ und ‚magischer‘ Religiosität schon früh bekämpft (vgl. Fögen 1997) oder kirchlicherseits anverwandelt und durch den Priester monopolisiert und schließlich durch Reformation und Gegenreformation konsequent marginalisiert, wenn nicht ausgerottet, so dass ein weitgehend entsinnlichtes, „nüchternes, purifiziertes“ Format von Religion entstand, dem etwas fehlt, worin „für viele Menschen die eigentliche Quelle des Religiösen“ liege (Höllinger 2009, 468).
4. Wichtig erscheint dann die Bedeutung der Aufklärung, insbesondere antiklerikaler Aufklärungsbewegungen, die z. B. in den USA nur schwach ausgeprägt waren: „Der Gegensatz säkularer Humanismus – Fundamentalismus in den USA ist eine harmlose Angelegenheit im Vergleich zu dem regelrechten Krieg zwischen Kirchenanhängern und Kirchengegnern in Frankreich oder Spanien“ (Martin 1996, 163, 176).
5. Hohe Bedeutung haben auch antiklerikale sozialistische Bewegungen, die in den USA ebenfalls nur schwach ausgeprägt waren. Anders als dort kam es „zu einem fortlaufenden Kampf zwischen den Befürwortern des Monopols der staatlich etablierten Kirche und ihren Gegnern. Im allgemeinen kommt es in Europa mit den Folgen der industriellen Revolution zu einem massenhaften Rückzug großer gesellschaftlicher Gruppen aus dem kirchlichen Leben, vor allem unter den radikalen Mittelklassen und der in den Industriestädten zusammengeballten Arbeiterklasse, aber auch in Teilen der Landbevölkerung“ (Martin 1996, 161f).
6. Wo „der klassische Konflikt der romanischen Länder Europas zwischen klerikalen und antiklerikalen Kräften“ (Martin 2007, 446; mit Hinweis auch auf Mexiko) die letzteren als „Gegeneliten“ an die Macht brachte, hatte dies „antireligiöse Maßnahmen“ zur Folge: „In den relativ kleinen und zentralisierten Ländern Europas bewirkten diese mehr, als in den Vereinigten Staaten je möglich gewesen wäre. Da die Medien und das Bildungswesen ebenso zentral gesteuert waren wie der Staatsapparat, konnte eine einmal an die Macht gelangte antiklerikale Elite Waffen ins Feld führen, die einst dem religiösen Establishment zu Gebote standen“ (Martin 1996, 163) – ein Grund, der auch historisch später, im 20. Jahrhundert, als Erklärung der massenhaften Entkirchlichung in einigen osteuropäischen Ländern, insbesondere in der DDR und in der Tschechoslowakei herangezogen werden kann. „So vermochte eine aufgeklärte Staatsführung das kirchliche Leben

ernstlich einzuengen – oder wenigstens, wie in Skandinavien, das bestehende staatskirchliche System zu übernehmen ... In protestantischen Ländern ... kann die Kirche von befreundeten oder kulturell benachbarten halbsäkularen Eliten so kooptiert werden, dass sie von innen heraus ausgehöhlt wird, während sie die unterschiedlichsten Dienstleistungen für den Staat und die Gemeinschaft erbringt – bis sie dann eines Tages erkennen muss, dass sie selbst über keine aktiven Mitglieder oder keinen eigenen Inhalt mehr verfügt“ (Martin 1996, 163).

7. Der vielleicht ausschlaggebende Faktor ist „offenbar, ob eine gegebene religiöse Institution offiziell in den zentralen Machtkomplex einbezogen wird“ (Martin 1996, 164), also die „Verknüpfung einer zentralen religiösen Institution mit den Kernbereichen der gesellschaftlichen Macht“ (Martin 1996, 165). Indirekt wird diese These auch durch die europäischen Ausnahmeländer Italien, Irland, Polen bestätigt (vgl. Kriedte 1997).

### **Varianten der ‚Säkularisierung‘ in Europa**

Man wird freilich noch weiter nach kulturspezifischen Varianten der Säkularisierung, Entchristlichung und Entkirchlichung in den unterschiedlichen europäischen Ländern unterscheiden müssen: Eine in der international vergleichenden Religionssoziologie zu überprüfende und noch kaum aufgegriffene These wird von Franz Höllinger vertreten und lautet, „dass der Wandel der christlichen Religiosität in modernen westlichen Gesellschaften maßgeblich davon abhängt, welche gesellschaftliche Stellung die christlichen Kirchen im Verlauf der Geschichte in einem bestimmten Land bzw. Kulturkreis einnahmen und welche Erfahrungen Individuen und Kollektive mit der institutionalisierten christlichen Religion machten“ (Höllinger 1996, 249). Diese Erfahrung sieht z.B. in solchen Ländern, wo die Kirchlichkeit auch heute noch relativ stark ausgeprägt ist (wie in Irland oder in Polen), günstiger aus als in den Ländern, wo die Kirchlichkeit relativ schwächer oder schwach ist. Franz Höllinger (1996, 250ff) geht davon aus, dass die grundlegenden Weichenstellungen für die Beziehungen der Bevölkerung eines Landes zur Kirche bereits in der Phase der Christianisierung und in den Jahrhunderten danach getroffen wurden. So sei die Christianisierung der irischen Kelten ausgesprochen friedlich und erfolgreich verlaufen, was auch darin begründet liege, „dass dieses Volk in den Druiden eine Priesterschaft hatte, deren Lebensweise Ähnlichkeiten mit der des christlichen Mönchtums hatte“. Dagegen habe sich die angelsächsische Mission bei den deutschen und nordischen Germanenstämmen „der Strategie der Christianisierung von oben“ bedient und bei diesen Völkern ein „kollektives Trauma“ hinterlassen, „das sich langfristig, wenn nicht in einer Antipathie gegen die christliche Religion überhaupt, so doch in einer distanzierten Haltung zur Römischen Kirche niederschlug“. Ähnlich spät wie in Norwegen, nämlich im 10. Jahrhundert, aber

nicht per königlichem Dekret und Gewalteinsetz, sondern als tiefgreifendes Werk iroschottischer Mönche, „traten die Polen zum katholischen Glauben über“.

Noch entscheidender als der Vorgang der Christianisierung war Höllinger (1996, 255) zufolge die Vereinbarkeit mit den und die Anknüpfbarkeit der christlichen Religion und Lebensformen an die religiösen und kulturellen Traditionen der christianisierten Völker, ob zum Beispiel die „europäischen Völker aufgrund ihrer eigenen kulturellen Traditionen in unterschiedlichem Maße bereit und in der Lage (waren), die für die mittelalterliche Lebensform des Mönchtums in ihren vollen Konsequenzen, d.h. unter tatsächlicher Einhaltung der Zölibatsforderung, zu übernehmen“. Die irischen Mönche hätten dabei positiv an die Tradition des Druidentums anknüpfen können, während „in den deutschen und in den anderen mittel- und westeuropäischen germanischen Gebieten“ der Zölibat „völlig im Widerspruch mit den bisherigen religiösen Traditionen“ stand, was zu Glaubwürdigkeitsverlusten des Klerus geführt habe, da er seine sexuellen Beziehungen immer mehr vor den Augen der Öffentlichkeit verbarg. Die Sexualmoral des italienischen Klerus dürfte sich, so Höllinger (1996, 252f), „wenn man etwa von Boccaccios Schilderungen ausgeht, kaum von der des deutschen Klerus unterschieden haben“.

Ob die Bevölkerung eines Landes eine eher vertrauensvolle Beziehung zur Kirche aufbauen konnte oder nicht, hing ferner vom Verhältnis der Kirche zur politischen Macht ab: von der Stellung der Kirche im politischen System, von der Beziehung zwischen kirchlicher und weltlicher Herrschaft und von der Art und Weise, in der die Kirche selbst Macht ausübte, ab“ (Höllinger 1996, 255). Zwar sei die Kirche in Italien wie in Deutschland „eine reiche Herrschaftskirche“ gewesen. „Im Unterschied zu Deutschland bestand aber in Italien“, so Höllinger (1996, 257f), „eine stärkere Trennung von geistlicher und weltlicher Herrschaft. Als nach dem Zerfall des Weströmischen Reiches fremde Völker vom Reichtum des Landes angelockt in Italien einfielen, es zerstörten, plünderten und kurzfristige politische Herrschaften errichteten, war die Kirche die einzige Institution, die der ansässigen Bevölkerung Schutz und dem Land eine gewisse Stabilität geben konnte. Auf der Suche nach festen Strukturen trat das Papsttum an die Stelle der römischen Imperatoren [...], als moralische und politische Autorität im Volke anerkannt.“ Durch die „Interessensgegensätze und das Spannungsfeld zwischen Kirche und weltlicher Herrschaft“ sei es in Italien „weder zu einer so weitgehenden Identifizierung mit Kirche und Staat wie in Deutschland, noch zu einer einseitigen Identifizierung mit der einen oder anderen Seite, wie dies seit der Aufklärung in Frankreich der Fall war, gekommen“. So sei in Italien das Verhältnis zwischen der Kirche und ihren ideologischen Gegnern im Unterschied zu Frankreich oder Spanien „viel freundschaftlicher, wie in humoristischer Weise die Filme über Don Camillo und Peppone zeigen“ (Höllinger 2009, 466). Ähnlich wie in Italien bildete die Kirche in Polen „eine eingeständige Gegenmacht zur weltlichen

Herrschaft“, schuf eine „enge Bindung ... an Rom“, was die kirchliche „Unabhängigkeit von den polnischen Königen und Fürsten“ gestärkt habe. So habe sich die „gesellschaftliche Stellung der Kirche in Irland, Polen und Italien ... im Mittelalter in wesentlichen Punkten vom germanischen Landeskirchentum“ unterschieden, indem sich die Kirche als eine Institution etablierte, „die zwar mit der weltlichen Herrschaft kooperierte, zu dieser aber eine kritische Distanz hielt“ (Höllinger 1996, 258f). In denjenigen katholischen Ländern, wo die Kirche nicht – wie in Polen oder Irland - „die symbolische Institution nationaler Integration gegenüber einer illegitimen äußeren Macht ist“, sondern – wie in Frankreich oder Spanien oder auch Tschechien - eine „Institution, die mit einem illegitimen Nationalstaat verbunden“ war (Casanova 2007, 331), ist Kirchlichkeit, Christlichkeit und darüber auch Religiosität weitgehend diskreditiert. Ein weiterer Punkt muss im Ensemble der soziohistorischen Erklärungsvariablen mitgedacht werden, nämlich das Verhältnis der katholischen Kirche zur Volksreligiosität. So wurde - anders als in Mittel-, Nord- und Nordwesteuropa - in Irland, Italien und Polen bis heute die Verbindung zwischen populärer und kirchlicher Religion stärker aufrechterhalten (vgl. Höllinger 2009, 468; Ebertz/Schultheis 1986). So lässt sich das jeweilige Niveau von Kirchlichkeit, Christlichkeit und Religiosität in Europa nur aus der länderspezifischen historischen Dynamik von Staat, Kirche, Nation und populärer Religiosität, also aus einer in der historischen Erinnerung mental fortwirkenden Konflikt- und Herrschaftskonstellation heraus verstehen.

Freilich wird das Thema Religion in Europa in Zukunft wohl immer weniger „verstehbar, wenn man es nur im Lichte seiner eigenen religiösen und kulturellen Traditionen betrachtet“ (Hahn 1997, 30). Die wachsende Zahl von Migrantinnen und Migranten lassen die von ihnen importierte Religion in einem doppelten Sinn erkennen. „Einmal ist sie die kulturspezifische Form, in der für die eingewanderten Gruppen Sinnggebung formuliert und Transzendenz erfahren werden kann. Zum anderen aber ist sie zugleich Ausdruck der anderen kulturellen Identität und damit für die Außenstehenden eben auch Zeichen von Fremdheit. Dies gilt insbesondere dann, wenn mit dieser Demonstration fremder Identität neuartige Ansprüche artikuliert oder Integrationsforderungen abgelehnt werden“ (Hahn 1997, 30). Allerdings wird Europa wohl auch nicht mehr konstruktiv gestaltbar sein durch die bloße Behauptung des jeweils nationalkulturellen Formats der Legierung von Religion und Politik, von Religion und Gesellschaft. Die neue europakulturelle Herausforderung und Perspektive der Legierung von Religion und Politik, von Religion und Gesellschaft, liegt m. E. vielmehr in der Anerkennung der friedlichen Koexistenz verschiedener religiöser (und nicht-religiöser) Identitäten und Muster, welche die Integrität und Freiheit aller Menschen, der religiös Gebundenen wie Ungebundenen, respektieren und dieser dienen. Und vielleicht wird der einwandernde Islam eine der

letzten Chancen der Kirchen in Europa sein, über die Fremdreigion das Eigene und das besonders Christliche wiederzuentdecken und schätzen zu lernen.

## Literatur

- Aigner, Maria Elisabeth/Bucher, Rainer, ‚Nicht länger Planeten um männliche Fixsterne ...‘ Warum verlassen die Frauen die Kirche?, in: Bucher, Rainer (Hg.): Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 63-85.
- Ammicht-Quinn, Regina, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999.
- Assmann, Jan, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009.
- Brugger, Winfried, Von Feindschaft über Anerkennung zur Identifikation. Staat-Kirche-Modelle und ihr Verhältnis zur Religionsfreiheit, in: Joas, Hans/Wiegand, Klaus (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt 2007, 253-283.
- Brüning, Alfons, Spannungsverhältnis. ‚Orthodoxe Werte‘ und Menschenrechte, in: Osteuropa : Glaubenssache. Kirche und Politik im Osten Europas 59/2009, Heft 6, 63-78.
- Bucher, Rainer, Die neue Ordnung der Geschlechter und die Ohnmacht der Kirche, in: Gielen, Marlis/Kügler, Joachim (Hg.), Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. Gedenkschrift für Helmut Merklein, Stuttgart 2003, 339-356.
- Bucher, Rainer, Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage, in: Concilium 40/2004, 354-363.
- Casanova, José, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Kallscheuer, Otto (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt 1996, 181-210.
- Casanova, José, Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, Hans/Wiegand, Klaus (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt 2007, 322-357.
- Casanova, José, Religiosität in Spanien: Eine interpretative Lektüre der Resultate des Religionsmonitors, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 229-263.
- Delitz, Heike, Architektur + Soziologie = Architektursoziologie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 2009, H. 25, 11-16.
- Dorschel, Andreas, Religion als ‚Teilsystem‘? Zu Niklas Luhmanns ‚Die Unterscheidung Gottes‘, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie: Renaissance des Religiösen? 11/1986, 12-18.
- Drobinski, Matthias, Europa und der Glaube, in: Süddeutsche Zeitung 23./24.4.2005, 4.

- Ebertz, Michael N., Kirche und Staat – wohin? Perspektiven und Fragen. In: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (Hg.): Dokumentation: 50 Jahre Partnerschaft Staat und Kirche – Perspektiven für die Zukunft. Vorträge einer Tagung vom 27. Februar bis 1. März 2002 in der Evangelischen Akademie Bad Boll, Frankfurt 2002, 101-109.
- Ebertz, Michael N., Von Gott genug? Religion und Atheismus in Deutschland. Soziologische Befunde, in: Mühleisen, Hans-Otto (Hg.), Visionen in einer Welt ohne Religion. Freiburg 2002a, 27-45.
- Ebertz, Michael N., Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg <sup>2</sup>2003.
- Ebertz, Michael N., Kirche im Wandel der Gesellschaft, „in der sie lebt“ (CD 13), in: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 9-28.
- Ebertz, Michael N., Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen in: Ziebertz, Hans-Georg (Hg.), Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum ‚Kulturverlust des Religiösen‘, Münster 2004a, 15-27.
- Ebertz, Michael N., Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung. Ostfildern 2004b.
- Ebertz, Michael N., Was ist ein katholischer Fundamentalist?, in: Christ in der Gegenwart 61/2009, 137-138. Wieder abgedruckt in: Christ in der Gegenwart – Gratissonderdruck: Die Traditionalisten und unser Konzil 2009, 12-15.
- Ebertz, Michael N./Schultheis, Franz (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern (= Religion. Wissen. Kultur, 2), München 1986.
- Ebertz, Michael N./Schmid, Josef, Zum Stand der Wohlfahrtsverbände-Forschung. Sozialwissenschaftliche Fragestellungen, Erkenntnisfortschritte und Defizite, in: Caritas. Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft 88/1987, 289-313.
- Esping-Andersen, Gosta, The Three Worlds of Welfare Capitalismus, Cambridge 1990.
- Ferrari, Silvio, Von der Toleranz zum Recht – Religionen im Einigungsprozess, in: Concilium 40/2004, 153-61.
- Fischer, Joachim, Architektur: ‚schweres‘ Kommunikationsmedium‘ der Gesellschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 25/2009, 6-10.
- Foss, Öyvind, Zwischen nationaler Tradition und ökumenischen Perspektiven. Religion in den skandinavischen Ländern, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44/2003: Religion im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa, 143-160.
- Fögen, Marie Theres, Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike, Frankfurt 1997.
- Freise, Matthias, Rekombinante Wohlfahrtsstaaten. Osteuropäische Sozialpolitik im Wandel, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 46/2005, 323-345.



- Gabriel, Karl, Religion und Gesellschaft revidiert: Religionssoziologie jenseits des Säkularisierungsparadigmas, in: Fechtner, Kristian u. a. (Hg.), Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag, Marburg 1996, 139-145.
- Gabriel, Karl, Obsiegt das amerikanische Modell? Die religiösen Wurzeln der europäischen Sozialstaaten, in: Herder Korrespondenz 57/2003, 550-554.
- Gabriel, Karl, Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, 76-84.
- Greschat, Martin, Die christliche Mitgift Europas, in: Fürst, Walter/Honecker, Martin (Hg.), Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen, Baden-Baden 2001, 137-143.
- Gustafsson, Goran, Church-State Separation Swedish Style, in: West European Politics 26/2003, 51-72.
- Gustavsson, Anders, Die Erforschung volkstümlich-religiösen Verhaltens in Schweden. Probleme, Methoden, Ergebnisse, in: Jahrbuch für Volkskunde N.F. 1/1978, 215-226.
- Hahn, Alois, Religion, Säkularisierung und Kultur, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, 17-31.
- Haker, Hille/Ammicht-Quinn, Regina/Junker-Kenny, Maureen, Postskriptum. In: Concilium 40/2004, 364-368.
- Häring, Hermann, Haus Gottes – Hüterin des Abendlandes? Joseph Ratzingers Katholizismus als europäisches Kulturprojekt, in: Faber, Richard (Hg.), Katholizismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 2005, 159-187.
- Hill, Roland, Der irische Katholizismus und die Modernität der Gesellschaft, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 28/1999, 79-88.
- Höllinger, Franz, Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften, Opladen 1996.
- Höllinger, Franz, Die Erfahrung der Präsenz des Göttlichen: Religiöse Kultur in Brasilien, den USA und Westeuropa, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 453-480.
- Hünermann, Peter, Wurzeln europäischer Identität. Der Zusammenhang von Philosophie, Religion und Ideologie in der Geistesgeschichte Europas, in: Riedel-Spangenberg, Ilona/ Franz, Albert (Hg.), Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität, Trier 1995, 5-29.
- Joas, Hans, Die religiöse Lage in der USA, in: Ders./Wiegand, Klaus (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt 2007, 358-375.
- Jochem, Sven, Wohlfahrtspolitik in Schweden. Die kulturellen Grundlagen des ‚Volksheims‘ im Wandel, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 46/2005, 255-269.

- Johnson, Todd M./Chung, Sun Young, Tracking Global Christianity's Statistical Centre of Gravity, AD 33-AD 2100, in: International Review of Mission 93/2004, 166-181.
- Kaufmann, Franz-Xaver, Wie überlebt das Christentum?, Freiburg/Basel/Wien 2000.
- Kaufmann, Franz-Xaver, Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich. Frankfurt 2003.
- Kenney, William, Auf der Suche nach Sinn. Symbole in der schwedischen Volksfrömmigkeit, in: Ebertz, Michael N./Schultheis, Franz (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986, 144-152.
- Kriedte, Peter, Katholizismus, Nationsbildung und verzögerte Säkularisierung in Polen, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, 249-275.
- Lessenich, Stephan/Ostner, Ilona, Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive, Frankfurt/New York 1998.
- Luckmann, Thomas, Die ‚massenkulturelle‘ Sozialform von Religion, in: Soeffner, Hans-Georg (Hg.), Kultur und Alltag. Soziale Welt, Sonderband 6/1988, 37-48.
- Luks, Leonid, Der ‚Sonderweg‘ des polnischen Katholizismus (1945-1989), in: Lehmann, Hartmut (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, 234-248.
- Manow, Philip, Plurale Wohlfahrtswelten. Auf der Suche nach dem europäischen Sozialmodell und seinen religiösen Wurzeln, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 46/2005, 207-234.
- Manow, Philip, Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime, Frankfurt 2008.
- Martin, David, Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – zwei Ausnahmen und keine Regel, in: Kallscheuer, Otto (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt 1996, 161-180.
- Martin, David, Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika, in: Joas, Hans/Wiegand, Klaus (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt 2007, 435-464.
- Máté-Tóth, András, Vergangene Wendezeit. Katholische Kirche im heutigen Ungarn, in: Diakonia 35/2004, 52-57.
- Mazurkiewicz, Piotr, Religion auf der Schaukel – Rückkehr und am Rande stehen. Die Religion im postkommunistischen Polen zwischen Säkularisierung und Rekonfessionalisierung, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44/2003: Religion im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa, 173-183.
- Melloni, Alberto, Bilder Europas und europäische Herausforderungen für die Kirche. Ein historischer Blick auf den Katholizismus, in: Concilium 40/2004, 133-143.

- Meulemann, Heiner, Religiosität: Die Persistenz eines Sonderfalls, in: Deth, Jan W. van (Hg.), Deutschland und Europa. Ergebnisse der European Social Survey 2002-2003, Wiesbaden 2004, 55-76.
- Meulemann, Heiner, Säkularisierung oder religiöse Erneuerung? Weltanschauungen in 22 Gesellschaften: Befunde und Hinweise einer Querschnittserhebung, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 691-723.
- Müller, Anselm W., Europäische Tradition der Ethik und Moral der Zukunft, in: Riedel-Spangenberg, Ilona/Franz, Albert (Hg.), Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität, Trier 1995, 143-174.
- Osteuropa: Glaubenssache. Kirche und Politik im Osten Europas, 59/2009, Heft 6.
- Papenheim, Martin, Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715-1794), Stuttgart 1992.
- Pollack, Detlef, Renaissance des Religiösen? Erkenntnisse der Sozialforschung, in: Osteuropa : Glaubenssache. Kirche und Politik im Osten Europas 59/2009, Heft 6, 29-45.
- Punsmann, Hermann, Ambivalenz mit Optimismus. Kontinuitäten und Wandlungen in der Äußerungen italienischer Religiosität, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44/2003: Religion im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa, 99-114.
- Puza, Richard, Recht und Religion in Italien als Vorbild für andere Länder – Das Beispiel Polen, in: Evangelische Akademie der Pfalz (Hg.), Die Rolle der Religionen in Europa. Triologie vom 12.-14. März 2004 (= Speyrer Protokolle), Speyer 2004, 1-21.
- Ratzinger, Joseph, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954.
- Rendtorff, Trutz, Zur Säkularisierungsproblematik, in: Matthes, Joachim (Hg.), Religion und Gesellschaft, Reinbek 1967, 208-229.
- Rieger, Elmar, Die Eigenart der Sozialpolitik in der westlichen Welt. Religiöse Entwicklungsbedingungen des modernen Wohlfahrtsstaates in vergleichender Perspektive, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 46/2005, 165-205.
- Rosa, Hartmut, Beschleunigung. Die Veränderung des Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt 2005.
- Saurer, Edith, Zur Säkularisierung des Sündenkonzeptes. Die Genese des strafrechtlichen Konzepts der ‚Erregung öffentlichen Ärgernisses‘, in: Weinzierl, Michael (Hg.), Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte, Wien/München 1997, 200-219.
- Splett, Jörg, Agnostizismus, in: Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg 1986, 7-10.
- Stark, Rodney, Die Religiosität der Deutschen und der Deutschamerikaner, in: Gerhards, Jürgen (Hg.), Die Vermessung kultureller Unterschiede. USA und Deutschland im Vergleich, Wiesbaden 2000, 111-125.

- Sweeney, James, Das Ende des soziologischen Atheismus. Neufassungen der Säkularisierungstheorie, in: FUGE. Journal für Religion & Moderne 1/2007, 37-59.
- Szawiel, Tadeusz, Glaube und Kirche in Europa, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 4/2003, 18-27.
- Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (= Gesammelte Schriften, 1), 3. Auflage, Tübingen 1923.
- Ulonska, Herbert/Rainer, Michael J. (Hg.) (2003), Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern. Anstöße zur differenzierten (Selbst-)Wahrnehmung. Münster
- Wolf, Christof, Kein Anzeichen für ein Wiedererstarken der Religion, in: Informationsdienst Soziale Indikatoren 37, Januar 2007, 7-11.
- Zarzycka, Beata, Tradition oder Charisma? Religiosität in Polen, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 205-228.