

Ursachen des Rückgangs der Religiosität in Europa

Franz Höllinger (Graz)

Ausgangspunkt des Artikels ist der empirische Befund, dass der Verbreitungsgrad traditioneller Formen der Religiosität in verschiedenen Regionen der Welt, aber auch zwischen den Ländern Europas äußerst unterschiedlich ist. Es werden drei Faktoren erörtert, die für die Erklärung des Rückgangs der Religiosität in bestimmten europäischen Ländern von besonderer Bedeutung sind: 1. Die Reduzierung der Lebensrisiken durch die Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen und den Ausbau des Wohlfahrtsstaats; 2. die Entzauberung der Religion vor allem durch den Protestantismus und der damit verbundene Verlust der sinnlichen Erfahrungsqualität der Religion; und 3. das konflikthafte Verhältnis zwischen Kirche und Bevölkerung im Verlauf der Geschichte, das dazu beigetragen hat, dass die Menschen nur wenig Vertrauen in die Kirche haben und sich heute in zunehmendem Maße von der Religion distanzieren.

1. Einleitung

Bis vor wenigen Jahrzehnten lautete die vorherrschende soziologische These, dass die Religion im Verlauf des Modernisierungsprozesses an Relevanz verlieren würde. Der Rückgang der Kirchenbindung und der kirchlich-religiösen Praxis in den meisten Ländern Europas im Verlauf des 20. Jahrhunderts schien diese Annahme zu bestätigen. Ab den 1960er-Jahren trat jedoch eine neue religionssoziologische Denkrichtung auf, die die Gleichsetzung von Säkularisierung und Bedeutungsverlust des Religiösen ablehnte. Säkularisierung bedeutet diesem Ansatz zufolge nicht das Ende der Religion, sondern einen Wandel von der universalistischen Gemeinschaftsreligion früherer Zeiten hin zu religiösem Pluralismus, privater Religiosität (Parsons 1960, Berger 1988, Gorski 2000) und zu neuen, »unsichtbaren« Ausdrucksformen des Religiösen (Luckmann 1991, Knoblauch 1989). Die These der Privatisierung und des Formenwandels der Religion war zweifelsohne ein wichtiges Korrektiv gegenüber der »kirchensoziologischen Verengung« (Luckmann) und hat neue Perspektiven für das Studium des Phänomens der Religion in den Gegenwartsgesellschaften eröffnet. Indem bei manchen Vertretern dieses Ansatzes der Religionsbegriff sehr weit ausgedehnt und die Existenz nicht-religiöser Menschen per definitionem ausgeschlossen wird, entfernt man sich allerdings sehr weit vom Alltagsverständnis, das sehr wohl zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen unterscheidet.

Diese Arbeit beschränkt sich bewusst auf die traditionelle Form der Religiosität, also auf Religiosität, die im Rahmen von Religionsgemeinschaften stattfindet und/oder

sich an deren Glaubensvorstellungen und religiösen Praktiken orientiert.¹ Zentrale Merkmale dieser Art von Religiosität sind der Glaube an eine sakrale Dimension des Lebens (Gott, religiöse Jenseitsvorstellungen usw.), die Teilnahme an kirchlichen Gemeinschaftsfeiern und die private religiöse Praxis in Form des Gebets und anderer Rituale. Dieser Religionsbegriff entspricht dem Religionsverständnis der überwiegenden Mehrheit der Menschen auch in den heutigen Gegenwartsgesellschaften und ermöglicht es, sowohl Individuen als auch Gesellschaften in Hinblick auf den Grad ihrer Religiosität zu vergleichen.

Der Rückgang der Religiosität im oben definierten Sinne soll hier als Säkularisierung bezeichnet werden. Durch die zunehmende Verfügbarkeit international vergleichender empirischer Studien wissen wir mittlerweile, dass zwischen verschiedenen Ländern und Kulturregionen der Welt enorme Unterschiede in Hinblick auf den Grad der Säkularisierung bestehen (Jagodzinski/Dobbelaere 1993, Zulehner/Denz 1993, Inglehart/Baker 2000). In vielen außereuropäischen Gesellschaften sind traditionelle Formen des Religiösen nach wie vor sehr weit verbreitet, obwohl der Prozess der Modernisierung (Industrialisierung, Urbanisierung, Expansion des Bildungssystems, Demokratisierung usw.) auch dort voranschreitet. Aus diesem Grunde mehren sich heute die Zweifel an der These der Unvereinbarkeit von Modernität und Religiosität und manche Religionssoziologen stellen sich ernsthaft die Frage: Ist der europäische Weg der Säkularisierung tatsächlich – wie man lange Zeit glaubte – das Modell, dem andere Gesellschaften im Verlauf des Modernisierungsprozesses folgen werden, oder stellt nicht vielmehr die europäische Entwicklung in weltweiter Perspektive einen Sonderfall dar (Martin 1994, Berger 1999, Davie 1999)?

Im Folgenden wird zunächst in Kapitel 2 anhand der Ergebnisse des International Social Survey Programme (ISSP) 1998 und der letzten verfügbaren Erhebungen des World Value Survey (WVS), erhoben im Zeitraum 1995 bis 2000, dargestellt, wie sich das religiöse Leben in Europa im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts konkret verändert hat und welche Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede sich zwischen den religiösen Kulturkreisen in Europa (katholische, protestantische, orthodoxe und gemischtkonfessionelle Länder) feststellen lassen. Um zu dokumentieren, dass die Religion in den meisten anderen Regionen der Welt tatsächlich viel stärker im Alltagsleben der Menschen verankert ist als in Europa, wird auch eine Auswahl von Staaten aus Afrika, Amerika und Asien in den Vergleich einbezogen.

Im Anschluss an diese deskriptive Darstellung wird in Kapitel 3 danach gefragt, warum die Menschen in den meisten Ländern Europas deutlich weniger religiös sind als in anderen Teilen der Welt und warum es auch zwischen den Staaten Europas erhebliche Unterschiede in Hinblick auf den Rückgang der Religiosität gibt. Bei dieser Analyse wird in den Kapiteln 3.1 – 3.3 auf drei Faktoren eingegangen, die meines Erachtens von besonderer Bedeutung sind.

1 Zahlreiche Gedanken dieses Artikels beruhen auf dem von Max Haller, Adriana Valle-Höllinger und mir ausgearbeiteten Text »Religion, Society and the State in the Modern World«, der auf der Konferenz »Comparing Cultures«, Tilburg, Niederlande, 2001 und auf der Jahrestagung des International Social Survey Programme (ISSP) in Umea, Schweden, 2001 präsentiert wurde.

i) *Die Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen und der Grad der sozialen Sicherheit in einer Gesellschaft:*

Nach Auffassung vieler ReligionssoziologInnen besteht eine wesentliche Funktion der Religion darin, den Menschen bei der Bewältigung der existenziellen Fragen und Unsicherheiten des menschlichen Daseins (Tod, Schicksalsschläge durch Naturkatastrophen, materielle Not, Empfindung von sozialer Benachteiligung usw.) zu unterstützen (siehe etwa Simmel 1912 und Yinger 1970). Da sich durch den technischen, ökonomischen und medizinischen Fortschritt die Lebensbedingungen in vielfacher Hinsicht verbessert haben und das Leben der Menschen weniger durch unbeeinflussbare Schicksalsschläge bedroht ist, sollte auf der Makroebene des weltweiten Ländervergleichs ein höheres sozioökonomisches Entwicklungsniveau auch mit einem niedrigeren Niveau bzw. mit einem Rückgang der Religiosität einhergehen. Diese These wurde mittels der Daten des World Value Survey bereits von Inglehart/Baker (2000) geprüft und klar bestätigt. Der Anstieg des ökonomischen Entwicklungsniveaus führt jedoch nur dann zu einer Verbesserung der materiellen und sozialen Lebensbedingungen der gesamten Bevölkerung, wenn es auch zu einer egalitäreren Verteilung des Volkseinkommens und zu einer Absicherung durch wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen kommt. Diese beiden Entwicklungen können, müssen aber nicht parallel verlaufen. Ich nehme daher an, dass die Reduzierung der sozialen Ungleichheit ebenfalls einen wichtigen Einfluss auf den Bedeutungsverlust der Religion hat.

ii) *Der Grad der Entzauberung des religiösen Weltbilds in verschiedenen Religionen:*

Max Weber hat in seinen klassischen religionssoziologischen Schriften (1988/1920, 1985/1922) aufgezeigt, dass bestimmte Religionen den Prozess der Entzauberung der Welt in besonderer Weise vorangetrieben und damit – gewollt oder ungewollt – langfristige Entwicklungsprozesse in Gang gesetzt haben, die letztlich zu einem Bedeutungsverlust der Religion führten. Ich möchte Max Webers Argumentation in Hinblick auf die Unterschiede zwischen dem europäischen Katholizismus und Protestantismus aufgreifen und sie durch neuere Befunde und vergleichende Hinweise zur Situation der christlichen Kirchen in den USA und in Lateinamerika ergänzen.

iii) *Das Verhältnis zwischen Kirche und Bevölkerung im Lauf der Geschichte:*

Aufgrund bestimmter sozialer, politischer und kultureller Gegebenheiten entwickelten sich je nach Land und Kulturregion im Verlauf der Geschichte unterschiedliche Beziehungen zwischen den religiösen Institutionen und der Bevölkerung. Je nachdem, ob zwischen Kirche und Bevölkerung im Verlauf der Geschichte eher harmonische oder konflikthafte Beziehungen bestanden, ob das religiöse und soziale Handeln des Klerus als glaubwürdig oder als unglaubwürdig empfunden wurde, und je nachdem, wie sehr die von der Kirche propagierten religiösen Lebensformen und ethischen Normen mit den religiösen Bedürfnissen und moralischen Vorstellungen der Bevölkerung übereinstimmten oder zu ihnen in Widerspruch standen, entwickelten die Menschen ein engeres oder ein distanzierendes Verhältnis zur Kirche (Höllinger 1996). Diese These soll durch den Vergleich zweier stark kontrastierender Länder, Deutschland und Irland,

sowie durch ergänzende Bemerkungen zu anderen europäischen Staaten bzw. zu außereuropäischen Regionen erörtert werden.

2. Empirische Befunde zum Rückgang der Religiosität in Europa

Im folgenden Vergleich des Niveaus der Religiosität in verschiedenen europäischen und außereuropäischen Ländern beschränke ich mich auf die Indikatoren der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs und des Gebets. Der Gottesdienstbesuch misst die Intensität der Teilnahme am religiösen Gemeinschaftsleben, das Gebet gibt Aufschluss über die private religiöse Praxis in individueller Form oder etwa in Form des gemeinsamen Tischgebets. Die Analyse der religiösen Glaubensvorstellungen zeigt zwar wichtige zusätzliche Aspekte der Religiosität in der Gegenwartsgesellschaft, z.B. dass ein erheblicher Teil derer, die nie oder nur selten den Gottesdienst besuchen und beten, weiterhin an eine höhere spirituelle Kraft und an ein Weiterleben nach dem Tod glaubt, oder dass in den meisten europäischen Ländern der Glaube an die Hölle stärker an Plausibilität verloren hat als der Glaube an den Himmel (Zulehner/Denz 1993, Höllinger 1996). Die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs und des Gebets korrelieren jedoch stark mit dem Glauben an einen persönlichen Gott bzw. an andere traditionelle Glaubensvorstellungen – je häufiger man die Kirche besucht, desto eher glaubt man an Gott, Himmel, Hölle und dergleichen. Aus diesem Grund wird im Gesellschaftsvergleich auf die Ebene des religiösen Glaubens nicht näher eingegangen.

Die Untersuchung der Veränderung der Religiosität im Zeitverlauf erfordert streng genommen Zeitreihendaten. Solche Daten sind in international vergleichender Perspektive nur für einen relativ kurzen Zeitraum und für eine beschränkte Zahl von Staaten verfügbar. Um den Vergleich auf eine größere Zahl auszuweiten, verwende ich deshalb hier die letzte Umfrage des International Social Survey Programme zum Thema Religion (ISSP 1998), die in etwas mehr als 30 Ländern durchgeführt wurde, sowie den World Value Survey (WVS 1995–2000), an dem sich mehr als 60 Länder beteiligten. Ich versuche, aus der unterschiedlichen Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs und des Gebets nach Alterskohorten Rückschlüsse auf den Wandel der Religiosität zu ziehen. Zeitreihendaten, die für einzelne Länder über einen etwas längeren Zeitraum vorhanden sind, bestätigen, dass Unterschiede nach Altersgruppen in diesem Fall tatsächlich zu einem erheblichen Teil Kohorteneffekte darstellen. So entspricht beispielsweise die Gottesdienstfrequenz der 40- bis 60-Jährigen zum Erhebungszeitpunkt 1980 in groben Zügen der Gottesdienstfrequenz der 60- bis 80-Jährigen im Jahr 2000. Einen ähnlichen Grad an Übereinstimmung mit vorhandenen Zeitreihendaten zeigt auch eine in der ISSP-Studie enthaltene retrospektive Frage zur religiösen Praxis der Eltern in jener Zeit, als der/die Befragte ein Kind war (Höllinger 1996). Aus den entsprechenden Angaben der Alterskohorte der über 60-Jährigen in der 1998 durchgeführten ISSP-Studie erhält man somit annäherungsweise ein Bild der Gottesdienstfrequenz der Elterngeneration im Zeitraum zwischen etwa 1920 bis 1950.

Tabelle 1 stellt für ausgewählte Länder die retrospektiv ermittelte Gottesdienstfrequenz im Zeitraum 1920 bis 1950 sowie die Gottesdienst- und Gebetsfrequenz der

Tabelle 1: Religiöse Praxis in verschiedenen Kulturregionen (Anteile in Prozent)

	Gottesdienstbesuch mind. 2–3x im Monat ²			Beten täglich oder mehr- mals pro Woche	
	1920 bis 1950 ³	Befragte		Befragte	
		über 60 Jahre	18–40 Jahre	über 60 Jahre	18–40 Jahre
EUROPA					
<i>Protestantische Länder</i> ¹ Dänemark, Norwegen, Ostdeutschland, Schweden	13	11	6	23	10
<i>Orthodoxe Länder</i>					
a) Bulgarien, Russland	18	12	7	27	11
b) Griechenland, Rumänien	–	51	18	72	51
<i>Katholische Länder</i>					
a) Frankreich, Tschechien	38	25	7	35	12
b) Österreich, Slowenien, Spanien, Ungarn	58	43	17	48	16
c) Irland, Italien, Polen, Portugal, Slowakei	73	67	40	66	33
<i>Gemischt-konfessionelle Länder</i>					
a) Großbritannien, Westdeutschland	34	25	8	34	14
b) Niederlande, Schweiz	49	33	13	44	25
AMERIKA					
a) Argentinien, Chile, USA	48	44	31	62	48
b) Brasilien, Mexiko, Venezuela	52	65	53	84	68
ASIEN					
a) Japan	7	6	2	30	9
b) Indien	–	41	40	63	61
c) Philippinen	61	60	61	84	78
ISLAMISCHE LÄNDER					
Bangladesh, Iran, Marokko, Türkei	–	59	42	82	70
SCHWARZAFRIKA					
Nigeria, Südafrika, Uganda, Zimbabwe	–	81	79	82	78

Quellen: International Social Survey Programme (ISSP 1998). Die Daten für Griechenland, Rumänien, Argentinien, Mexiko, Venezuela, Indien, islamische Länder und schwarzafrikanische Länder stammen aus dem World Value Survey (WVS 1995 bzw. 2000).

Die Stichprobengröße liegt in den einzelnen Ländern zwischen ca. 1.000 und ca. 2.000 Personen.

Anmerkungen:

- 1 Bei Ländergruppen wurde das arithmetische Mittel der Ergebnisse der einzelnen Länder berechnet.
- 2 Die Antwortkategorie »Gottesdienstbesuch 2–3x im Monat« gibt es nur im ISSP; die entsprechende Frage im WVS enthält nur die Kategorien »wöchentlich« und »1x im Monat«. Um eine gewisse Annäherung der Ergebnisse der beiden Datensätze zu erreichen, wurden 50 Prozent derer, die in der WVS-Studie angaben, den Gottesdienst »1x im Monat« zu besuchen, der Kategorie »2–3x im Monat« zugeordnet.
- 3 Die Zahlen für den Gottesdienstbesuch der Eltern im Zeitraum 1920–1950 beruhen auf den Angaben der über 60-jährigen Befragten (Geburtsjahrgänge ca. 1910–1940) auf die Frage: »Wie oft haben Ihre Eltern den Gottesdienst besucht, als Sie ein Kind waren?«

ältesten und der jüngsten Geburtskohorte der Befragten gegenüber. Länder, in denen der Prozentsatz der regelmäßigen Gottesdienstbesucher und der Anteil derer, die regelmäßig beten, ähnlich hoch sind, wurden zu Gruppen zusammengefasst. In Hinblick auf die weiteren Analyseschritte wurden die europäischen Gesellschaften nach ihrer konfessionellen Struktur geordnet. Da sich in mehreren europäischen Ländern heute ein erheblicher Teil der Bevölkerung als konfessionslos deklariert, wurden als Zuordnungskriterium die Angaben der ältesten Geburtskohorte zur Konfession ihrer Eltern herangezogen. Jene Länder, in denen damals mindestens 70 Prozent der Mehrheitsreligion angehörten, werden als (dominant) katholisch, protestantisch oder orthodox klassifiziert. Staaten, in denen weniger als 70 Prozent einer bestimmten Konfession angehörten, werden als gemischtkonfessionell bezeichnet. Da der Schwerpunkt dieses Beitrags auf der Untersuchung der Religiosität in Europa liegt, wurde von den außereuropäischen Ländern nur eine exemplarische Auswahl in den Vergleich einbezogen. Bei der Auswahl wurde darauf geachtet, für jeden Kontinent das Spektrum des Grads von Religiosität aller untersuchten Länder widerzuspiegeln.

Beim Vergleich der Gottesdienstfrequenz ist zu berücksichtigen, dass dem regelmäßigen, wöchentlichen Kirchengang in verschiedenen Religionen und Kulturkreisen nicht dieselbe Bedeutung beigemessen wird. Im Katholizismus ist der Besuch des Sonntagsgottesdiensts ein Gebot, dessen Missachtung als Sünde gilt. Die Hauptströmungen des europäischen Protestantismus hingegen legen mehr Wert auf die individuelle religiöse Gesinnung als auf die Absolvierung religiöser Gemeinschaftsrituale und schreiben daher den regelmäßigen Gottesdienstbesuch nicht als verpflichtend vor (Höllinger 1996). Auch in der orthodoxen Kirche hat der regelmäßige Gottesdienstbesuch einen geringeren Stellenwert als im Katholizismus.² Dementsprechend war die Gottesdienstfrequenz in den europäischen protestantischen und in einigen orthodoxen Ländern bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlich niedriger als in den katholischen Staaten. Heute besuchen in den lutherisch-protestantischen Ländern sowie in Russland und Bulgarien nur mehr 6–7 Prozent der jüngeren Befragten einigermmaßen regelmäßig (zumindest 2–3x monatlich) den Gottesdienst.

Sowohl im Bereich der Orthodoxie als auch im Katholizismus zeigen die Daten erhebliche Unterschiede zwischen einzelnen Ländern. In Rumänien und Griechenland ist der religiös aktive Bevölkerungsanteil wesentlich höher als in den zuvor genannten orthodoxen Gesellschaften. Die katholischen Länder Europas wurden in drei Religiositätsstufen unterteilt. In Frankreich und Tschechien war das Niveau der Kirchlichkeit bereits im Zeitraum zwischen 1920 und 1950 deutlich niedriger als in anderen katholischen Gesellschaften; in den letzten Jahrzehnten ist die kirchliche Religiosität in diesen beiden Ländern drastisch zurückgegangen und hat sich mittlerweile dem Niveau der am stärksten säkularisierten Länder Europas angeglichen. Neben einer Gruppe von Ländern mit einem mittleren Säkularisierungsniveau, zu der auch Österreich gehört,

2 In diese Richtung argumentiert Miklos Tomka in seinem Vortrag »Is conventional sociology of religion apt to deal with differences between Eastern and Western European developments?« auf der Tagung der International Society for the Sociology of Religion, Zagreb, 18.–22.7.2005.

gibt es mehrere katholische Länder, deren Bevölkerung bis vor wenigen Jahrzehnten eine sehr enge Bindung an die Kirche aufwies. Die ältere Generation ist hier auch heute noch sehr religiös, bei den Jüngeren lässt sich jedoch bereits ein deutlicher Rückgang der Religiosität verzeichnen. Zu dieser Ländergruppe zählen neben Irland und Polen die beiden südeuropäischen Staaten Italien und Portugal sowie die Slowakei. Das Niveau der Religiosität in den gemischtkonfessionellen Staaten liegt im unteren Drittel der Rangordnung der europäischen Staaten. Auch hier ist der Anteil der religiös Aktiven bei den Katholiken jeweils höher als bei den Protestanten.

Der Anteil der Befragten, die regelmäßig beten, korreliert stark mit dem Anteil derer, die regelmäßig in die Kirche gehen. Beim Vergleich der beiden Indikatoren zeigen sich aber doch deutlich unterschiedliche Tendenzen, die auf die weiter oben beschriebenen Merkmale der einzelnen religiösen Kulturen zurückzuführen sind: In den protestantischen und in den orthodoxen Ländern ist der Anteil derer, die regelmäßig beten, erheblich höher als der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher. In den katholischen Ländern Europas hingegen konzentriert sich die religiöse Praxis stärker auf den Gottesdienstbesuch. So wie beim Gottesdienstbesuch unterscheiden sich die katholischen Länder auch stark in Hinblick auf die Gebetshäufigkeit. Die Annahme, dass es aufgrund der religionsfeindlichen Gesellschaftspolitik der ehemaligen kommunistischen Regime in Osteuropa zu einem stärkeren Rückgang der Religiosität kam als in Westeuropa, wird durch unsere Daten nicht bestätigt. Zwischen den osteuropäischen und den westeuropäischen Staaten lassen sich keine systematischen Unterschiede feststellen, hier wie dort gibt es große Differenzen zwischen den einzelnen Ländern. Verschiedene Studien zeigen, dass die Religion in Osteuropa zur Zeit der kommunistischen Herrschaft zwar stärker als im Westen aus der Öffentlichkeit verdrängt wurde, dass jedoch die kirchliche Beteiligung in den Jahren seit dem Ende des Kommunismus wiederum leicht gestiegen ist und sich dem Niveau vergleichbarer westeuropäischer Gesellschaften angenähert hat (Pollack/Borowik/Jagodzinski 1998, Zulehner/Tomka 2000). In den osteuropäischen Ländern, in denen die Beziehung zwischen Kirche und Bevölkerung traditionell sehr eng war, wie in Polen und Rumänien, dürfte das religiöse Leben auch in der Zeit des Kommunismus de facto nur relativ wenig beeinträchtigt worden sein.

So wie bei den konfessionellen Richtungen in Europa müssen auch beim Vergleich zwischen den religiösen Kulturregionen der Welt die jeweiligen Formen der religiösen Praxis berücksichtigt werden, um den Grad der Religiosität dieser Gesellschaften in angemessener Weise zu beurteilen. In mehreren Weltreligionen bzw. Kulturen gibt die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs nur sehr bedingt Aufschluss über die Religiosität der Bevölkerung: In den arabischen Ländern und in der Türkei ist es nicht üblich, dass die Frauen am Freitagsgebet in der Moschee teilnehmen. In vielen ländlichen Regionen Lateinamerikas gab es in früheren Zeiten aufgrund des Priestermangels gar keine Möglichkeit, den Gottesdienst regelmäßig zu besuchen; daher hat sich dort ein Volkskatholizismus entwickelt, der dem regelmäßigen Kirchgang nur eine geringe Bedeutung beimisst. Der Konfuzianismus schließlich konzentriert sich auf die Ahnenverehrung im Kreis der Familie, regelmäßige religiöse Gemeinschaftsrituale vergleichbar

dem christlichen Gottesdienst existieren praktisch nicht. Der Grad der Religiosität der Bevölkerung lässt sich daher in diesen Kulturen durch die private Gebetspraxis zweifelsohne besser erfassen als durch die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs. Unter Berücksichtigung dieser Überlegungen finden wir außerhalb Europas nur in den vom Konfuzianismus (mit) geprägten Ländern China, Japan und Vietnam einen ähnlich niedrigen Grad an Religiosität wie in Europa.³ In allen anderen Regionen der Welt ist der Anteil derer, die regelmäßig beten, wesentlich höher als in Europa. Im Gegensatz zu Europa finden wir in den meisten außereuropäischen Ländern nur geringe Unterschiede zwischen der älteren und der jüngeren Generation. Die Religion scheint also in diesen Gesellschaften bislang kaum an Bedeutung zu verlieren; möglicherweise kam es in den letzten Jahrzehnten durch fundamentalistische oder spirituelle Erneuerungsbewegungen sogar zu einer Intensivierung des religiösen Lebens (Marty/ Appleby 1992, Berger 1999).

3. Ursachen des Rückgangs der Religiosität in Europa

3.1 *Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen und Reduzierung der sozialen Ungleichheit*

Zur Prüfung meiner Hypothesen wurde für alle Länder, die sich am ISSP und/ oder am WVS beteiligten und für die entsprechende Daten verfügbar waren,⁴ der Anteil derer, die regelmäßig beten, mit dem Bruttosozialprodukt pro Kopf sowie mit dem Gini-Index (Maß für die Ungleichheit der Einkommensverteilung in einer Gesellschaft) korreliert (siehe Abbildungen 1 und 2). Der postulierte Zusammenhang kann in beiden Fällen deutlich bestätigt werden. Je geringer das Bruttosozialprodukt pro Kopf und je ungleicher die Einkommensverteilung, desto höher ist der Grad der Religiosität – gemessen an der Gebetsfrequenz – der Bevölkerung eines Landes. Die Korrelation zwischen Gebetsfrequenz und Egalität der Einkommensverteilung ist jedoch (bezogen auf den gesamten Länder-Datensatz) deutlich höher ($r = 0,69$) als die Korrelation zwischen Gebetsfrequenz und Bruttosozialprodukt pro Kopf ($r = 0,52$). Die Reduzierung der sozialen Ungleichheit ist in der Regel das Ergebnis staatlicher politischer Maßnahmen, die auch eine Verbesserung der sozialen Grundrechte und einen Ausbau wohlfahrtsstaatlicher Maßnahmen mit einschließen (Absicherung gegen Arbeitslosigkeit, Kranken- und Pensionsversicherung, kostenlose Schulbildung etc.). Erst dadurch erhält die breite Masse der Bevölkerung ein höheres Maß an Sicherheit gegenüber unkalkulierbaren Lebensrisiken und fühlt sich möglicherweise nicht mehr in so hohem Maße auf spirituelle Unterstützung durch die Religion angewiesen.

Die Reduzierung der Einkommensungleichheit und der Ausbau sozialstaatlicher Maßnahmen und Einrichtungen in den ehemaligen kommunistischen Staaten Ost-

3 Da die Daten für China unvollständig sind und die Ergebnisse für Vietnam doch erheblich vom japanischen Muster abweichen, wurden diese Länder in der Tabelle nicht berücksichtigt.

4 In einem Teil der Länder war die Häufigkeit des Gebets, in anderen Ländern das BSP pro Kopf bzw. der Gini-Index nicht verfügbar. Die Berechnungen beruhen auf den Daten für insgesamt 45 Länder.

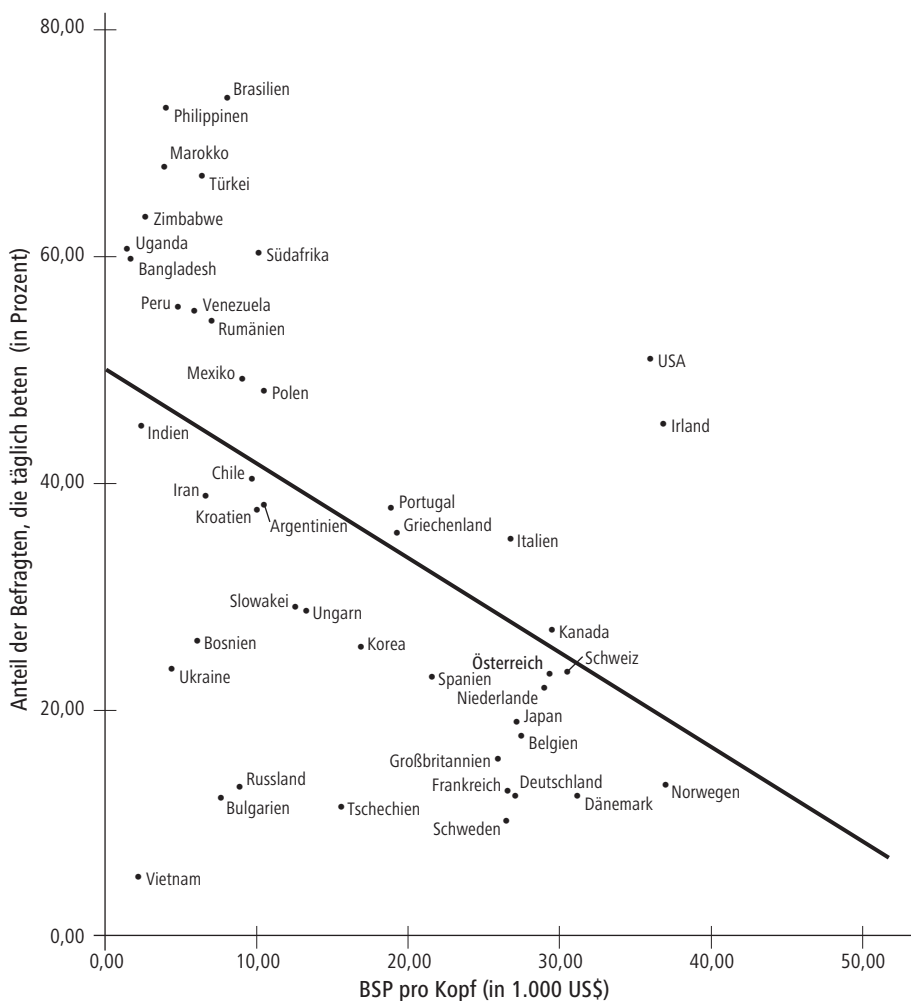
europas dürften somit wesentlich dazu beigetragen haben, dass die Religion – trotz eines relativ niedrigen Bruttosozialprodukts pro Kopf – in den vergangenen Jahrzehnten bis 1990 stark an Bedeutung verloren hat. Danach ist jedoch, wie in Kapitel 2 bereits erwähnt, in einigen osteuropäischen Staaten die kirchlich-religiöse Beteiligung der Bevölkerung wieder leicht angestiegen. Umgekehrt sind die relativ große Einkommensungleichheit und der Mangel an wohlfahrtsstaatlichen Einrichtungen in den USA Gründe dafür, dass die Religion trotz eines sehr hohen Einkommensniveaus eine so große gesellschaftliche Bedeutung hat. Abbildung 2 (S. 434) zeigt, dass auch in den katholischen Ländern Europas, in denen die Bindung an die Kirche nach wie vor sehr stark ist, also in Irland, Italien, Polen und Portugal, der Grad der sozialen Ungleichheit etwas höher ist als in den stärker säkularisierten Gesellschaften Europas.

In der bisherigen Argumentation wurde der Bedeutungsverlust von Religion und Kirche als Folge der Reduzierung der sozialen Ungleichheit erklärt. Es bestehen aber auch umgekehrte Kausalbeziehungen zwischen diesen beiden Dimensionen. Die Religion gibt den Menschen ja nicht nur spirituelle Unterstützung. Eine wichtige Aufgabe der religiösen Institutionen war und ist es bis heute, kranken und in Not geratenen Menschen mit materieller Hilfe und Betreuungsdiensten beizustehen. Es könnte durchaus sein, dass in manchen Gesellschaften der Ausbau wohlfahrtsstaatlicher Maßnahmen deshalb nicht so sehr forciert wird, weil man der Meinung ist, dass die religiösen Institutionen (oder der Familienverband) diese Aufgaben ohnehin wahrnehmen und in mancher Hinsicht sogar besser erfüllen als staatliche Institutionen. Dies ist etwa in den USA der Fall, wo soziale Dienste häufiger als in Europa durch private Wohlfahrtsvereinigungen und durch die Kirchen angeboten werden. In den (ebenfalls relativ stark religiösen) Ländern Irland, Italien und Portugal hingegen wurde der Wohlfahrtsstaat möglicherweise bislang deshalb nicht so stark ausgebaut, weil hier die familiär-verwandtschaftlichen Solidaritätsnetzwerke noch sehr stark sind.

Ein weiteres Argument für eine Kausalbeziehung zwischen Bedeutungsverlust der Religion und Reduzierung der sozialen Ungleichheit liefert Charles Taylor (1989): Das neue, entzauberte religiöse Weltbild der Reformation ermöglichte ein höheres Maß an Eigenverantwortung und Selbstbewusstsein. Diese neue soziale Identität hatte in langfristiger Perspektive zur Folge, dass die Religion immer weniger Bedeutung für die Lebensführung hatte. Zugleich führte die Stärkung der individuellen Autonomie und des Selbstbewusstseins durch die Reformation dazu, dass die im Christentum grundsätzlich angelegte, aber in der mittelalterlichen Kirche nur wenig beachtete Forderung nach der Gleichheit aller Menschen mehr als bisher erhoben und in die gesellschaftliche Praxis umgesetzt wurde (Souza 2003).

Innerhalb der einzelnen Länder besteht zwischen der Häufigkeit des Gebets und der Höhe des individuellen Einkommens nur eine sehr geringe Korrelation. Dieses Ergebnis weist recht klar darauf hin, dass die Religiosität der Menschen nur in sehr geringem Maße von ihrer individuellen materiellen Lage abhängt, sondern in viel höherem Maße durch die materiellen und sozialen Lebensbedingungen im gesamten gesellschaftlichen Umfeld geprägt wird. Ein hoher Grad an sozialer Ungleichheit steht meist auch in Verbindung mit vermehrten sozialen Spannungen und anomischen Zu-

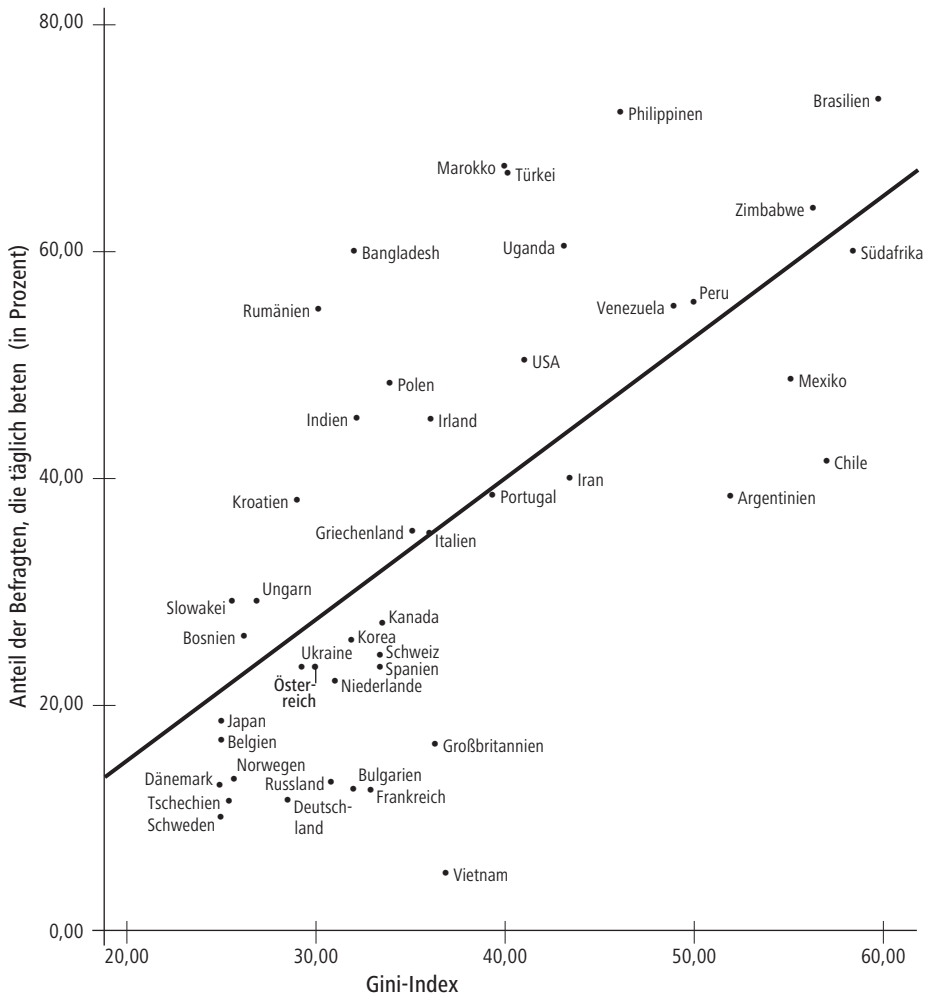
Abbildung 1: Der Zusammenhang zwischen Religiosität und Bruttonozialprodukt (BSP) pro Kopf in ausgewählten Ländern



Quellen: Gebetshäufigkeit: ISSP (1998) bzw. WVS (1995–2000); für jene Länder, in denen beide Erhebungen durchgeführt wurden, wurde der Mittelwert der beiden Studien berechnet.
BSP pro Kopf 2002: Human Development Report (2004).

Erläuterung: Die in der Grafik eingezeichnete Regressionsgerade ist jene Linie, auf der alle Länder liegen müssten, wenn zwischen dem Einkommensniveau und der Gebetshäufigkeit ein perfekter Zusammenhang bestünde. Viele Länder liegen tatsächlich auf oder nahe an dieser Linie: Norwegen hat ein hohes Einkommensniveau (37.000 US\$ pro Kopf), dementsprechend ist der Anteil derer, die regelmäßig beten, mit etwa 14 Prozent nur relativ gering. In Indien beträgt das jährliche pro Kopf-Einkommen nur 2.600 US\$, die Gebetshäufigkeit liegt dementsprechend höher (bei 45 Prozent). Manche Länder weichen jedoch deutlich vom allgemeinen Muster des Zusammenhangs ab: So haben etwa die USA und Irland trotz eines hohen pro Kopf-Einkommens eine relativ hohe Gebetshäufigkeit.

Abbildung 2: Der Zusammenhang zwischen Religiosität und sozialer Ungleichheit in ausgewählten Ländern



Quellen: Gebetshäufigkeit: ISSP (1998) bzw. WVS (1995 – 2000); Gini-Index: Human Development Report (2004). Die letzte Berechnung des Gini-Index wurde in den einzelnen Ländern zwischen 1995 und 2002 durchgeführt.

Erläuterung: Der Gini-Index ist eine Maßzahl für den Grad der Einkommensungleichheit in einer Gesellschaft. Je höher der Einkommensunterschied, umso größer ist der Gini-Index. Die Regressionsgerade gibt wiederum den (hypothetischen) perfekten Zusammenhang zwischen dem Grad der Einkommensungleichheit und der Gebetshäufigkeit an. So hat Belgien eine relativ egalitäre Einkommensverteilung (Gini-Index: 25) und einen geringen Anteil von Menschen (17 Prozent), die täglich beten. Brasilien hingegen hat eine sehr inegalitäre Einkommensverteilung (Gini-Index: 60) und einen Anteil von über 70 Prozent, die täglich beten. Die USA, Irland und einige andere Länder liegen in Abbildung 2 näher an der Regressionsgerade als in Abbildung 1. Deshalb ist der statistische Zusammenhang in Abbildung 2 stärker als in Abbildung 1.

ständen, die u. a. in einer hohen Rate von Eigentumsdelikten und Gewaltkriminalität zum Ausdruck kommen.⁵ Unter diesen Bedingungen entsteht nicht nur in den ärmeren Schichten, sondern auch unter den Wohlhabenden ein Klima der Angst und des gegenseitigen Misstrauens. Der Ausbau des Wohlfahrtsstaates in Europa hat hingegen zu einem Abbau sozialer Spannungen und zu einem harmonischeren sozialen Klima geführt. Dies wird auch durch ein Item des World Value Survey bestätigt, in dem gefragt wurde, ob man der Meinung sei, dass man den meisten Menschen vertrauen könne. In den skandinavischen Ländern sowie in den Niederlanden liegt der Anteil der Zustimmung zu dieser Aussage zwischen 60 und 70 Prozent, in den meisten anderen westeuropäischen Ländern zwischen 30 und 40 Prozent. In den lateinamerikanischen und in den schwarzafrikanischen Staaten stimmen hingegen nur 5 bis 10 Prozent dieser Aussage zu. Bezeichnenderweise ist auch in den drei europäischen Ländern Portugal, Rumänien und Polen, in denen der Grad der sozialen Ungleichheit und zugleich das Niveau der Religiosität vergleichsweise hoch sind, das interpersonelle Vertrauen niedriger als im restlichen Europa.⁶

3.2 Die Entzauberung des religiösen Weltbilds im europäischen Protestantismus und Katholizismus

Wie Max Weber in seinen religionssoziologischen Schriften ausführlich dargestellt hat, lag eines der Hauptziele der protestantischen Reformation darin, das religiöse Weltbild so umzugestalten und zu rationalisieren, dass der Mensch nicht mehr darauf hofft, sein Schicksal durch magische Rituale beeinflussen zu können, sondern er die Verantwortung für sein Leben im Diesseits und für sein Schicksal im Jenseits voll und ganz selbst übernimmt (Weber 1988/1920, 1985/1922). Der Ausschluss der Magie und der Übergang zur protestantischen Gesinnungsethik wurde im Calvinismus am konsequentesten vollzogen. Im Vergleich zum Katholizismus kam es aber auch im Luthertum zu einer Zurückdrängung magisch-ritualistischer Elemente und zu einer stärkeren Betonung des moralischen Diskurses. Diese neue Form der Religion entsprach vor allem den religiösen Bedürfnissen städtischer Bürger, deren Leben und beruflicher Erfolg viel weniger als in der bäuerlichen Gesellschaft von unbeeinflussbaren Naturereignissen, sondern eher von rationaler Planung und einer disziplinierten Lebensweise abhing. Aufgrund der Affinität der bäuerlichen Bevölkerung zur magisch-ritualistischen Religiosität fand der Protestantismus in den ländlichen Regionen weniger Anklang (de Boor/ Frenzel 1964).

Dies wird für die Gegenwart auch durch die ISSP-Daten bestätigt: In den protestantischen Ländern liegt der Anteil der Gottesdienstbesucher bei den Bauern zum Teil unter dem Bevölkerungsdurchschnitt, während die Landwirte in den katholischen

5 Mitte der 1990er-Jahre wurden beispielsweise in Brasilien 19 Morde pro 100.000 Einwohnern registriert. In den europäischen Ländern lag diese Rate zwischen ein und zwei Morden. Siehe dazu: www.guncite.com/gun_control_gcgvintl.html, 15. 6. 2005.

6 Für Italien trifft dies nicht zu. In Irland und der Slowakei, zwei weiteren europäischen Ländern mit einem hohen Niveau von Religiosität, wurden die Fragen zum interpersonellen Vertrauen nicht erhoben.

Ländern die mit Abstand religiöseste Berufsgruppe darstellen (Höllinger 1996). Desgleichen lässt sich zeigen, dass in den europäischen protestantischen Ländern Personen mit höherer Bildung häufiger den Gottesdienst besuchen als Personen mit niedriger Bildung, während es sich in den katholischen und orthodoxen Ländern der Tendenz nach umgekehrt verhält. Die geringe Gottesdienstfrequenz in den protestantischen Staaten dürfte daher auch darauf zurückzuführen sein, dass der nüchtern-rationale Wortkult auf die Mehrheit der Bevölkerung nur eine geringe Anziehungskraft ausübt (Köhle-Hezinger 1984). In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben namhafte protestantische Theologen wie Rudolf Bultmann und Paul Tillich die Entzauberung und Entmystifizierung der Religion in radikalierter Form vorangetrieben. Das Ziel dieser neuen Theologie lag darin, die Religion mit dem modernen wissenschaftlichen Weltbild in Einklang zu bringen und somit ihre Plausibilität in der modernen Welt zu sichern. Wie Peter L. Berger (1988) festgestellt hat, führt diese Entwicklung jedoch in letzter Instanz dazu, dass sich das religiöse Denken immer weniger vom weltlichen Denken unterscheidet und schließlich völlig überflüssig wird. In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Alfred Lorenzer (1981). Das Wesen der Religion liegt seiner Auffassung nach gerade darin, dass sie dem Menschen durch Rituale, also durch nicht-diskursive symbolische Handlungen, eine besondere Art von sinnlichen Erfahrungen vermittelt. Durch die Entmystifizierung und Entritualisierung verliert die Religion die sinnliche Erfahrungsqualität und hört damit auf, Religion zu sein. Das Faktum, dass laut ISSP-Studie in den lutherisch-protestantischen Ländern mehr als die Hälfte der Bevölkerung nie oder seltener als einmal im Jahr betet (und auch keinen Gottesdienst besucht), scheint diese Einschätzung meiner Meinung nach zu bestätigen.

Seit der Zeit der Gegenreformation bemühte sich auch der Katholizismus, magische Formen der Volksreligiosität vom offiziellen kirchlichen Leben abzusondern oder gänzlich zum Verschwinden zu bringen. Die Entzauberung des religiösen Weltbildes und die Entsinnlichung der Religion wurden aber im Katholizismus weniger konsequent vollzogen als im Protestantismus. Der Heiligenkult blieb weiterhin ein wesentliches Element der katholischen Volksfrömmigkeit. Im religiösen Gemeinschaftsleben spielten feierliche Rituale eine viel größere Rolle. Um klarzustellen, dass man nicht bereit war, die religiösen Wahrheiten gänzlich dem modernen säkularen Weltbild zu opfern, wurde um die Mitte des 20. Jahrhunderts die »Unbefleckte Empfängnis Mariens« zum Dogma erhoben. Im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) vollzog der Katholizismus allerdings einen radikalen Schritt hin zur Anpassung an die moderne Welt. Die Ersetzung der alten Liturgiesprache Latein durch die jeweilige Landessprache und die stärkere Betonung des verbalen Diskurses im Gottesdienst führt jedoch nach der Meinung Alfred Lorenzers (1981) dazu, dass nunmehr auch der katholische Ritus seine geheimnisvoll-mystische und sinnliche Dimension immer mehr verliert.

Während sich der Katholizismus in Europa seit dem Zweiten Vatikanum in eine ähnliche Richtung entwickelt wie der (europäische) Protestantismus, sind in der orthodoxen Kirche symbolisch-rituelle und mystische Elemente bis zur Gegenwart sehr stark präsent. Durch die Architektur und die künstlerische Ausgestaltung des Kirchenraums mit Ikonen und anderen sakralen Objekten, durch lange formelhafte Gebete

und mehrstimmige Gesänge wird beim Gottesdienst eine Atmosphäre erzeugt, die dem Gläubigen das Gefühl einer mystischen Begegnung mit Gott vermitteln soll. Auch der Heiligenkult in Form der Ikonenverehrung spielt in der Orthodoxie eine mindestens ebenso bedeutsame Rolle wie im traditionellen Volkskatholizismus (Larentzakis 2000, Schnider 1999). Von den drei großen christlichen Richtungen in Europa hat somit zweifelsohne das orthodoxe Christentum am stärksten den ursprünglichen Charakter einer magisch-ritualistischen Religion bewahrt, die im Menschen sinnliche, mystische Empfindungen weckt.

Wie sehr die Entzauberung der religiösen Weltbilder und die Entsinnlichung der Religion tatsächlich dazu beiträgt, dass den Menschen die Fähigkeit zu religiösen Empfindungen abhanden kommt oder sie zumindest kein Bedürfnis mehr nach traditionellen religiösen Ritualen verspüren, und wie sehr umgekehrt die Aufrechterhaltung des ritualistischen und mystischen Charakters der Religion den Erosionsprozess der Religiosität in modernen Gesellschaften aufhält, lässt sich nur schwer statistisch abschätzen. Die Ergebnisse in Tabelle 1 (S. 428) zeigen jedenfalls, dass das Niveau der Religiosität (vor allem gemessen an der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs) in den europäischen protestantischen Ländern einheitlich sehr niedrig ist, während zumindest in einem Teil der katholischen und der orthodoxen Länder ein erheblicher Teil der Bevölkerung auch heute noch ein Bedürfnis nach regelmäßigen gemeinschaftlichen und/oder privaten religiösen Ritualen verspürt.

Am Ende dieses Abschnitts soll mit einigen Bemerkungen auf die Situation der christlichen Kirchen in Amerika eingegangen werden, da sich diese stark von der Entwicklung in Europa unterscheidet. Obwohl die individualistische Verantwortungs- und Gesinnungsethik im amerikanischen Protestantismus eine ähnlich bedeutsame Rolle spielt wie im europäischen Calvinismus, hat der Protestantismus in den USA in viel höherem Maße ein traditionelles religiöses Weltbild beibehalten. Dies zeigt sich u.a. darin, dass ein sehr großer Teil der amerikanischen Protestanten an Himmel, Hölle und an die biblischen Wunder glaubt und manche Glaubensgemeinschaften sich bis heute weigern, moderne wissenschaftliche Erkenntnisse anzuerkennen (wie etwa die Evolutionstheorie), die im Widerspruch zu den Aussagen der Bibel stehen (Riesebrodt 1990). Im amerikanischen Protestantismus haben auch emotionale und mystisch-ekstatische religiöse Erfahrungen eine viel größere Bedeutung als in Europa. Spirituelle Erweckungsbewegungen, die sich in periodischen Abständen über konfessionelle Grenzen hinweg im ganzen Land ausbreiten, verhindern, dass es zu einer Verflachung und Routinisierung des religiösen Lebens kommt (Moberg 1972, Münch 1986, Wuthnow 1986, Bellah 1992).

Die katholische Volksreligiosität in Lateinamerika ist aufgrund des großen Anteils indigener und zum Teil auch schwarzafrikanischer Bevölkerung stark mit archaischen Formen schamanistischer Religiosität und Magie durchmischt. Während der Periode der Kolonialherrschaft hatte der Katholizismus zwar die Position einer Staatskirche inne und versuchte die »heidnischen« religiösen Praktiken zu verbieten. Aufgrund des notorischen Mangels an Priestern gelang es der Kirche jedoch kaum, auf das religiöse Verhalten der Bevölkerung Einfluss zu nehmen. Die alten spirituellen und magischen

Praktiken wurden unter dem Deckmantel christlicher Rituale fortgeführt (Drexler 2000, Parker 1998). Im Verlauf des 20. Jahrhunderts kam es in ganz Lateinamerika zur Ausbreitung pentecostalischer Kirchen⁷, deren ekstatische religiöse Feiern und spirituelle Heilungsrituale eine starke Affinität zu den alten Formen der schamanistischen Religiosität aufweisen, und daher auf die Nachkommen der indigenen Völker eine starke Anziehungskraft ausüben (Martin 1990, Chesnut 2003). Aus demselben Grund hat auch die katholische charismatische Erneuerungsbewegung in Lateinamerika einen viel größeren Erfolg als in Europa (Berryman 1996, Höllinger 2005). Die Popularität der Religion in beiden Teilen Amerikas scheint also wesentlich darauf zurückzuführen sein, dass die Kirchen den sinnlichen, emotionalen Aspekt der Religion viel stärker betonen und es damit den Menschen ermöglichen, die Religion als eine Kraftquelle für die Bewältigung des Alltagslebens zu erfahren.

3.3 Konflikthafte versus harmonische Beziehungen zwischen Kirche und Bevölkerung im Lauf der Geschichte

Das Christentum entstand aus dem antiken Judentum und erhielt seine entscheidenden ersten Prägungen im Kernbereich der griechisch-römischen Antike. Die christlichen Glaubensvorstellungen, die Formen des religiösen Lebens und die christliche Moral entsprechen den religiösen und sozialen Bedürfnissen dieses Kulturkreises. Als Missionare das Christentum in die nördlicheren Regionen Europas trugen, trafen sie dort auf Gesellschaften mit völlig andersgearteten sozialen, kulturellen und religiösen Lebensformen (Haendler 1967). Die Art und Weise der Christianisierung, der Grad der Vereinbarkeit zwischen den kirchlichen Lebensformen und der bereits vorhandenen Kultur und Religion, sowie die soziale und politische Position der Kirche in diesen Gesellschaften, waren nicht nur für die damalige Haltung der Menschen zur Kirche, sondern auch für die langfristige Entwicklung des religiösen Lebens von entscheidender Bedeutung. Die religiösen Haltungen, die sich in den formativen Phasen einer Kultur herausbilden, pflanzen sich nämlich über die Sozialisation und das kollektive Gedächtnis von einer Generation zur nächsten fort. Der britische Religionssoziologe David Martin spricht in diesem Zusammenhang von »vicious circle« und »beneficient circle« (»Teufelskreis« und »vorteilhaftem Kreislauf«) (1978, 16). Wenn das Verhältnis zwischen Kirche und Volk von Konflikten, Feindseligkeit und Misstrauen geprägt ist, besteht gemäß Martin die Tendenz, dass sich dieses Muster im Verlauf der Geschichte spiralenartig fortsetzt. In analoger Weise reproduziert sich auch ein harmonisches Verhältnis zwischen Kirche und Volk in der geschichtlichen Entwicklung. Ich möchte diese These anhand der Gegenüberstellung zweier exemplarisch ausgewählter Länder erörtern: Deutschland als Beispiel für konflikthafte und Irland als Beispiel für harmonische Beziehungen zwischen Kirche und Volk. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann die historische Entwicklung des Verhältnisses zwischen Kirche und Bevölkerung in diesen

7 Die Bezeichnung »Pentecostalismus« ist vom griechischen »pentecostes« (Pfingsten) abgeleitet. Eines der Hauptziele der Anhänger dieser Religionen besteht darin – in ähnlicher Weise wie im biblischen Pfingstereignis –, von der Kraft des Heiligen Geistes durchdrungen zu werden.

beiden Ländern natürlich nur skizzenartig umrissen werden. Eine ausführlichere Darstellung findet sich in meinem Buch »Volksreligion und Herrschaftskirche« (1996).

3.3.1 Deutschland

Die Christianisierung der germanischen Stämme im Gebiet des späteren Deutschlands erfolgte im Zeitraum vom 7. bis zum 9. Jahrhundert durch fränkische und angelsächsische Missionare. Im Unterschied zu den ersten christlichen Jahrhunderten, in denen der Übertritt zum Christentum auf einer individuellen Entscheidung beruhte, handelte es sich nunmehr um eine organisierte Missionierung »von oben«, bei der zunächst die politische Führungsschicht für die neue Religion gewonnen und sodann die gesamte Bevölkerung getauft wurde, ohne dass diesem Akt eine entsprechende religiöse Unterweisung vorangegangen war (Borgolte 1992). Wenn es zu Widerstand gegen die Bekehrung kam, wurde dieser vielfach mit Gewalt gebrochen, indem etwa die alten Heiligtümer zerstört wurden. Der gewaltsame Charakter wurde noch dadurch verstärkt, dass die Christianisierung der Germanen mit der militärischen Expansion des Fränkischen Reiches einherging und somit eine unmittelbare Folge der militärischen Unterwerfung war (Haendler 1967). Aufgrund dieser traumatischen Erfahrungen war das Verhältnis der Germanen zur neuen Religion von Anfang an getrübt.

Von großer Bedeutung für die Entwicklung des Christentums in den germanischen Gebieten war auch die Art und Weise, wie höhere kirchliche Führungspositionen besetzt wurden. Bei den germanischen Stämmen gab es noch keine eigene Priesterkaste. Religiöse Gemeinschaftsrituale wurden von Mitgliedern der angesehenen Sippen geleitet. Diese altgermanische Tradition wurde nunmehr auf die Organisationsstruktur der Kirche übertragen. Höhere kirchliche Ämter (Bischöfe, Äbte) wurden von Königen oder Landesfürsten besetzt, die ihre Wahl nicht nach der religiösen Qualifikation des Bewerbers, sondern nach machtpolitischen Überlegungen trafen. Der Ämterkauf wurde zu einer üblichen Praxis. Höhere kirchliche Ämter waren dadurch praktisch nur für Personen zugänglich, die dem Adel angehörten oder von diesem finanziell unterstützt wurden.⁸ In dieser engen Verbindung zwischen weltlicher und kirchlicher Herrschaft liegen die Wurzeln des germanischen Landes- und späteren Staatskirchentums sowie der Entwicklung zur feudalen Herrschafts- und Obrigkeitskirche des Mittelalters (Bloch 1982). Auch wenn sich das einfache Volk über weite Strecken der Geschichte der kirchlichen Herrschaft gehorsam unterwarf, dürfte doch die religiöse Glaubwürdigkeit der Kirche durch die extreme Verweltlichung des Klerus stark gelitten haben.

Einer der Hauptkritikpunkte der deutschen Reformation richtete sich demzufolge auf die Bereicherung und Korruption der Kirche infolge ihrer Verstrickungen in die Adels- und Feudalherrschaft. Obwohl Luther zunächst für eine Trennung von Kirche und weltlicher Herrschaft eingetreten war, ließ er es später doch zu, dass sich der Protestantismus in Deutschland wiederum in Form von Landeskirchen etablierte, die unter dem Schutz und unter der Kontrolle der weltlichen Herrschaft standen.

⁸ Nach einer Berechnung von Borgolte (1992, 42) stammten im Zeitraum vom 7. bis zum 15. Jh. drei Viertel der deutschen Bischöfe aus dem Adel.

Durch die Entscheidung des Augsburger Religionsfriedens 1555 »cuius regio, eius et religio«⁹ und durch den Kampf um die konfessionelle Vorherrschaft in Deutschland, der im Dreißigjährigen Krieg seinen blutigen Höhepunkt fand, wiederholte sich für die Deutschen die traumatische Erfahrung, die vielen germanischen Stämmen schon in der Zeit der Christianisierung widerfahren war: Im Namen der Religion wurden Gewalt und Zerstörung ausgeübt und die Bevölkerung wurde von ihrer Herrschaft in eine Konfession hineingezwungen, die sie sich selbst nicht ausgesucht hatte. Das deutsche Landes- oder Staatskirchentum war auch verantwortlich dafür, dass sich die Kirche sowohl im Bereich des Katholizismus als auch im Bereich des Protestantismus zu einer bürokratischen Anstaltskirche entwickelte. Der Priester oder Pastor war nicht nur Seelsorger, sondern auch ein Verwaltungsorgan, das für die religiöse und moralische Ordnung in der Gemeinde zuständig war und Weisungen der kirchlichen und der staatlichen Obrigkeit vollstreckte. Die Beziehungen zwischen Klerus und Bevölkerung nahmen damit einerseits einen paternalistischen, andererseits einen formalistisch-distanzierten Charakter an. Das religiöse Leben in der Gemeinde war stark reglementiert und verlor dadurch an Lebendigkeit (Troeltsch 1912, Weber 1985/1922).

Ein weiterer Konfliktbereich, der die Beziehungen zwischen Kirche und Volk im (deutschen) Katholizismus in der geschichtlichen Entwicklung belastete, ist die kirchliche Sexualmoral. Das christliche Virginitätsgebot stammt aus dem mediterranen Kulturraum, wo die voreheliche Enthaltensamkeit von der Bevölkerung selbst streng gefordert und überwacht wurde. Im Bereich der germanischen Kultur hingegen wurden den Frauen im Rahmen gesellschaftlich kontrollierter Spielregeln voreheliche sexuelle Freiheiten zugestanden. Beispiele hierfür sind die Tradition des »Fensterlins« sowie die Möglichkeit, unter bestimmten Bedingungen ein Konkubinat einzugehen. Voreheliche Beziehungen wurden indirekt auch dadurch gefördert, dass es im germanischen Kulturbereich üblich war, dass nicht verwandte, unverheiratete junge Menschen im Rahmen des bäuerlichen Gesindedienstes unter einem Dach zusammenlebten. Die ländliche Bevölkerung konnte daher die kirchliche Forderung nach vorehelicher Enthaltensamkeit nie wirklich akzeptieren (Mitterauer 1983). Gleichmaßen fremd war der germanischen Kultur die sexuelle Enthaltensamkeit in Form des Zölibats. Nur ein Teil der Mönche bemühte sich überhaupt darum, diese Forderung einzuhalten. Beim weltlichen Klerus wurde die von Rom ausgehende Zölibatsforderung darauf reduziert, dass der Priester keine offizielle Ehe eingehen durfte. Um die Diskrepanz zwischen kirchlichen Forderungen und gesellschaftlicher Realität zu beseitigen, schaffte der Protestantismus den Zölibat in jeglicher Form ab. Im Katholizismus hingegen wurde die strenge Zölibatsforderung seit der Zeit der Gegenreformation auf den gesamten Klerus ausgedehnt. Das wesentliche Resultat dieser Verschärfung war, dass die Geistlichen ihre sexuellen Beziehungen nunmehr besser vor den Augen der Öffentlichkeit verbargen, dass die verbotene Sexualität immer mehr mit Schuldgefühlen verbunden war und dass jene Priester, die den Zölibat tatsächlich einhielten, zu einem sexualfeindlichen Rigorismus

9 D. h.: Wer die Herrschaft (über ein Gebiet) innehat, der entscheidet auch über die Religion (seiner Untertanen).

tendierten (Deschner 1973, Denzler 1988). Der abgehobenen Weltfremdheit zölibatär lebender Geistlicher ist es auch zu »verdanken«, dass die katholische Kirche ihre unrealistischen und für die heutige Gesellschaft völlig unangemessenen Sexualgebote heute noch aufrechterhält und dadurch in der Bevölkerung immer mehr an Glaubwürdigkeit verliert.

Das konfliktvolle Verhältnis zwischen Kirche und Bevölkerung in Deutschland (und in anderen Ländern wie Großbritannien, Frankreich und Österreich) kommt auch darin zum Ausdruck, dass in diesen Ländern die wichtigsten sozialen und politischen Bewegungen der letzten Jahrhunderte, die Aufklärung, der Liberalismus und der Marxismus bzw. Sozialismus stark antireligiöse Züge hatten und versuchten, den gesellschaftlichen Einfluss der Kirche zurückzudrängen. Dadurch, dass die Kirche mittlerweile viel von ihrer früheren Macht eingebüßt und sich an die moderne Gesellschaft angenähert hat, kam es in den letzten Jahrzehnten zu einer weitgehenden Aussöhnung mit den (ehemals) antiklerikalen Strömungen. Ein Großteil der Bevölkerung hält die Kirchenmitgliedschaft aufrecht, nimmt kirchliche Dienste bei großen Ereignissen im Leben (Taufe, Hochzeit, Begräbnis) in Anspruch und hält die Kirche auch wegen ihrer sozialen, karitativen und kulturellen Aktivitäten durchaus für eine nützliche Einrichtung. Das jahrhundertelange Staatskirchentum und die spannungsgeladenen Beziehungen zwischen Kirche und Volk im Verlauf der Geschichte hatten jedoch zur Folge, dass viele Menschen heute ein distanzierendes oder indifferentes Verhältnis zur Kirche haben.

3.3.2 Irland

Die hohe Popularität des Katholizismus in Irland und Polen wird üblicherweise auf die große Bedeutung der Kirche für die Aufrechterhaltung der nationalen Identität während der Fremdherrschaft benachbarter politischer Mächte zurückgeführt. Dieser Faktor spielt zweifelsohne eine bedeutende Rolle. Der irische Soziologe Desmond Fennell hat jedoch meines Erachtens zu Recht argumentiert, dass die Vehemenz, mit der sich die Iren gegen die Auslöschung ihrer nationalen und religiösen Identität zur Wehr setzten, nur dadurch erklärbar ist, dass die Religion – in ähnlicher Weise wie im Judentum – in besonderer Weise in der Bevölkerung verankert ist (Fennell 1969).

Die Geschichte des irischen Katholizismus unterscheidet sich vom Beginn der Christianisierung an fundamental vom Katholizismus in den germanischen Ländern. Ein wesentlicher Grund hierfür liegt darin, dass die keltische Religion und Kultur bestimmte Züge aufwies, die die Annahme des Christentums erleichterten. Die Kelten hatten mit dem Druidentum bereits eine ausdifferenzierte Priesterkaste. Die Ausbildung zum Druiden erfolgte im Rahmen eines Initiationsprozesses, der sich über mehrere Jahre erstreckte und längere Phasen des Rückzugs aus der Gesellschaft und der sexuellen Enthaltensamkeit beinhaltete (Markale 1989). Aus diesem Grund war die zölibatäre Lebensform für die Kelten leichter akzeptierbar als für die germanischen Völker. Da das irische Mönchtum weitgehend aus dem keltischen Druidentum hervorging, übertrug sich das hohe Ansehen, das die Druiden bei den Kelten hatten, auf die irischen Mönche. Im Unterschied zu den fränkischen und angelsächsischen Mönchen

griffen die irischen Mönche nicht zum Mittel der kollektiven Zwangschristianisierung, sondern bemühten sich, das Volk mit einer behutsamen Vorgangsweise für die neue Religion zu gewinnen (Franzen 1988, McNally 1978).

So wie es schon beim Druidentum der Fall gewesen war, blieben auch das Mönchtum und der weltliche Klerus weitgehend unabhängig von der weltlichen Herrschaft. Für die Aufnahme in den Orden und für die Besetzung kirchlicher Ämter war in erster Linie die religiöse Qualifikation ausschlaggebend. Unter dieser Voraussetzung war es möglich, dass die mönchischen Tugenden der Armut, Keuschheit und Demut in Irland wesentlich besser verwirklicht wurden als im germanischen Raum. Die irische Kirche nahm deshalb auch nie die Züge einer feudalen Herrschaftskirche an. Dies äußert sich unter anderem in der Bauweise der Kirchen und Klöster in Irland, die im Vergleich zu den monumentalen kirchlichen Prachtbauten auf dem europäischen Kontinent sehr bescheiden wirken. Die herausragende Stellung des irischen Mönchtums zeigt sich auch darin, dass bis zum 12. Jahrhundert die eigentlichen Machthaber in der Kirche nicht die Bischöfe, sondern die Klosteräbte waren (von Schubert 1962). Vor dem Hintergrund der keltisch-irischen Kultur dürfte es auch dem weltlichen Klerus leichter gefallen sein, den Zölibat zu akzeptieren.

Ein weiterer Faktor, der dazu beitrug, dass sich die Beziehungen zwischen Kirche und Volk in Irland harmonischer gestalteten als im germanischen Raum, war der behutsamere Umgang der irischen Kirche mit der traditionellen Volksreligion und Volksmagie. Möglicherweise ist auch dieser Umstand auf das kulturelle Erbe der Druidenreligion zurückzuführen, in der Religion und Magie in enger Verbindung standen. Laut Connolly hatte der irische Klerus zumindest bis zum 18. und 19. Jahrhundert eine positive Einstellung zur Volksmagie. Magisch-naturreligiöse Vorstellungen und Praktiken wurden zum Teil bewusst in die kirchliche Religiosität integriert und nicht mit teuflischen Kräften in Verbindung gebracht, wie dies im westeuropäischen kontinentalen Christentum der Fall war. Es gibt keinerlei historische Hinweise, dass in Irland jemals Hexenverfolgungen stattgefunden hätten. Wunderheiler und -heilerinnen standen bei der Bevölkerung in hohem Ansehen und wurden auch kirchlicherseits akzeptiert. In nicht seltenen Fällen wurden ebenso katholischen Priestern oder Mönchen magische Heilkräfte zugesprochen (Connolly 1982).

Im Unterschied zu Deutschland (sowie Großbritannien, Frankreich und anderen europäischen Ländern) traten laut Fennell (1969, 279) in Irland die politisch-weltanschaulichen Bewegungen der Aufklärung, des Liberalismus und Sozialismus insgesamt nur schwach und wenn, dann nicht als antiklerikale Strömungen in Erscheinung. Dies war zweifelsohne wesentlich dadurch mitbedingt, dass Irland im 19. und frühen 20. Jahrhundert viel zu sehr mit dem Abschütteln der englischen Fremdherrschaft und mit dem Aufbau der eigenen Nation beschäftigt war, als dass es sich eine interne ideologische Polarisierung hätte leisten können (Höllinger 1996). Der Großteil der Iren hielt auch im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine sehr enge Bindung an die Kirche aufrecht. Dadurch hat die Kirche in Irland bis heute einen großen Einfluss auf die moralischen Normen, etwa in Hinblick auf das Verbot der Scheidung und der Abtreibung. Da sich die Ehe- und Sexualmoral mittlerweile auch in Irland an die westeuropäischen Stan-

dards annähert, wird die Machtposition der Kirche von der jüngeren Generation heute kritischer und negativer beurteilt. In der ISSP-Studie 1998 geben 60 Prozent der unter 40-jährigen Iren an, dass die Kirche ihrer Meinung nach zuviel Macht hat; in Österreich sind dies nur etwa 40 Prozent. Dementsprechend ist in der jüngeren Generation der Iren auch ein merklicher Rückgang der Gottesdienstfrequenz festzustellen. Dennoch besuchen nach wie vor 60 Prozent der jungen Iren mindestens einmal im Monat die Messe, während dies etwa in Österreich nur 25 Prozent tun.

3.3.3 Anmerkungen zur Situation in anderen europäischen und außereuropäischen Ländern

Mit dieser idealtypischen Gegenüberstellung wollte ich aufzeigen, dass sich durch das Zusammenspiel einer Reihe von Faktoren die Beziehungen zwischen Kirche und Bevölkerung in Deutschland und Irland in der historischen Entwicklung völlig anders gestalteten. Im Falle Deutschlands war die Beziehung zwischen Kirche und Volk durch eine Serie von strukturell bedingten Konflikten geprägt, die mit dafür verantwortlich waren, dass die Kirche ihre religiöse Glaubwürdigkeit verlor und sich die Bevölkerung nicht nur von der Institution Kirche, sondern auch von der Religion selbst entfremdete. In Irland hingegen bestand ein harmonisches und vertrauensvolles Verhältnis zwischen Kirche und Volk, das dazu beitrug, dass sich die Iren bis zur Gegenwart sehr stark mit »ihrem« Katholizismus identifizieren.

Auf das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft in anderen europäischen Gesellschaften kann hier nur mit einigen summarischen Bemerkungen eingegangen werden. Wie aus dem Vorigen zum Teil bereits hervorgeht, waren die Beziehungen zwischen Kirche und Volk im gesamten germanischen Kulturraum, in Skandinavien, England, Österreich, aber auch in Frankreich in vieler Hinsicht sehr ähnlich wie in Deutschland. In allen diesen Ländern etablierte sich die Kirche im Mittelalter als feudale Herrschaftskirche und später als universalistisch-zentralistische Anstaltskirche (Martin 1978, Höllinger 1996). Auch wenn das Staatskirchentum in Frankreich bereits vor ca. zweihundert Jahren, in Deutschland und Österreich vor etwa hundert Jahren abgeschafft wurde, wirkt die religiöse Mentalität, die sich in diesem System entwickelte, bis zur Gegenwart nach. Die Kirche wird als eine Institution betrachtet, an die man sich im Bedarfsfall wenden kann, die aber auf das Alltagsleben nur wenig Einfluss ausüben soll (Gustafsson 1962, Pettersson 1988).

Eine Ausnahme unter den germanischen Ländern bilden die Niederlande: Dort wurde in der Reformationszeit die Religionsfreiheit eingeführt und es konnten sich bereits damals zahlreiche kleinere Religionsgemeinschaften bilden. Zudem hatten auch in der calvinistischen Mehrheitskirche die einzelnen Gemeinden ein sehr hohes Maß an Autonomie. Das religiöse Klima war einerseits durch eine große Toleranz gegenüber Andersdenkenden, andererseits durch sektenhafte Züge, das heißt, durch hohe moralische Anforderungen und starke soziale Kontrolle innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaft, geprägt (Schilling 1992). Die Folge dieser Entwicklung ist, dass sich einerseits ein (kleinerer) Teil der Niederländer heute immer noch sehr stark mit der Religion identifiziert, sich aber andererseits in den letzten Jahrzehnten ein erheblicher

Teil der Bevölkerung radikal von der Kirche distanziert und weltlichen Ideologien zugewandt hat (Zahn 1993).

Die südeuropäischen katholischen Länder Italien, Spanien und Portugal weisen in Hinblick auf das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft einige Gemeinsamkeiten mit Irland auf: Die Christianisierung erfolgte in einem allmählichen Diffusionsprozess; die kulturellen Voraussetzungen für die Akzeptanz des Virginitätsgebots und des Zölibats waren besser als im germanischen Raum; die Volksreligiosität in Form des Marien- und Heiligenkults ist gut in die Kirche integriert. Andererseits hatte die Kirche in diesen Ländern in ähnlicher Weise wie in Deutschland die Züge einer feudalen Herrschaftskirche, die sich immer wieder weit von den Idealen des Evangeliums entfernte und – insbesondere im Zeitalter der Inquisition – abweichende religiöse Positionen rigoros bekämpfte. Die Südeuropäer haben daher vielfach ein ambivalentes Verhältnis zur Kirche: Sie fühlen sich emotional stark mit ihrer Religion verbunden, haben aber ein kritisches Verhältnis zur Institution Kirche, ohne diese jedoch völlig abzulehnen (Peppones Verhältnis zu Don Camillo bringt diese Haltung sehr gut zum Ausdruck).

Angesichts der in Kapitel 2 präsentierten Daten zur Religiosität in Osteuropa ist anzunehmen, dass auch hier die Beziehungen zwischen Kirche und Bevölkerung je nach Land sehr unterschiedlich waren. Ich habe mich jedoch mit den osteuropäischen Staaten nicht näher beschäftigt. Erwähnen möchte ich nur, dass die starke Bindung der Polen an den Katholizismus, ähnlich wie in Irland, nicht allein auf die wichtige Rolle der Kirche für die Bewahrung der nationalen Identität in Perioden politischer Fremdherrschaft, sondern auch auf eine besondere kulturelle Affinität zum Katholizismus zurückzuführen ist. Polen wurde so wie die skandinavischen Länder erst nach der Jahrtausendwende christianisiert. Ein Blick auf die historische Landkarte des 13. Jahrhunderts zeigt, dass es damals, im Zeitalter der großen Ordensreformen und Ordensneugründungen, in ganz Skandinavien nur wenige Klöster gab, während das Gebiet des heutigen Polen mit einem dichten Netzwerk an Klöstern bedeckt war. In der polnischen Kirche wurde der Zölibat bereits in diesem Zeitraum auf den gesamten Klerus ausgeweitet und laut historischen Quellen auch sehr ernst genommen (Boswell 1950).

An dieser Stelle möchte ich auch noch kurz auf einen der einflussreichsten Ansätze der neueren Religionssoziologie, die Markttheorie der Religion, Bezug nehmen. Diese Theorie führt das geringe Niveau der Religiosität in Europa im Vergleich zu den USA darauf zurück, dass es aufgrund der staatskirchlichen Monopolstellung der katholischen oder der protestantischen Kirche zu einer starken Verbürokratisierung und Routinisierung des religiösen Lebens kam, während die Konkurrenz zwischen einer Vielzahl von Glaubensgemeinschaften in den USA bewirkte, dass sich die Kirchen viel mehr bemühen mussten, auf die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung einzugehen (Stark/Iannaccone 1994, Finke/Stark 1998).

Es ist zweifelsohne richtig, dass es in universalistischen Großkirchen leichter zu einer Verflachung des religiösen Lebens kommen kann als in kleinen Religionsgemeinschaften. Diesen Zusammenhang haben schon Ernst Troeltsch (1912) und Max Weber

(1985/1922) mit ihrer idealtypischen Gegenüberstellung von Kirche und Sekte erklärt. Unsere empirischen Daten in Tabelle 1 (S. 428) zeigen jedoch, dass der Grad der Religiosität in den verschiedenen Ländern Europas und darüber hinaus kaum mit der religiös-konfessionellen Vielfalt innerhalb der jeweiligen Gesellschaft in Verbindung steht. In den Niederlanden und Großbritannien, jenen beiden Ländern Europas, in denen der religiöse Pluralismus am stärksten ausgeprägt ist, gibt es zwar einen etwas größeren Anteil an religiös Aktiven als in den benachbarten germanischen Ländern; ein großer Teil der Bevölkerung hat sich jedoch in den letzten Jahrzehnten völlig von der Kirche zurückgezogen. Alle europäischen Länder, in denen die Religion heute noch eine wichtige Rolle im Leben der Menschen spielt, sind entweder weitgehend homogen katholisch oder orthodox. Auch in der islamischen Welt kann die hohe Religiosität keineswegs auf einen religiösen Pluralismus zurückgeführt werden, sondern im Gegenteil darauf, dass sich der Großteil der Bevölkerung bislang sehr stark mit den religiösen und moralischen Prinzipien des Islam identifiziert. Die Erklärungskraft der Markttheorie der Religion ist daher meines Erachtens auf bestimmte religiöse und gesellschaftliche Kontexte beschränkt. Für den interkulturellen Vergleich der Religiosität scheinen die von mir in diesem Aufsatz dargestellten Faktoren wesentlich bedeutsamer zu sein.

4. Abschließende Bemerkungen und Ausblick

Der starke Rückgang der Religiosität in Europa im Vergleich zu anderen Teilen der Welt und die diesbezüglichen Unterschiede zwischen den einzelnen europäischen Ländern wurden in diesem Artikel auf drei Faktoren zurückgeführt: Erstens auf das unterschiedliche Bedürfnis nach Religiosität als Mittel zur Daseinsbewältigung in Abhängigkeit von den materiellen und sozialen Lebensbedingungen in einer Gesellschaft; zweitens auf den Grad der Entzauberung, Entritualisierung und Entsinnlichung der Religion und den damit verbundenen Tendenzen zur Selbstauflösung der Religion in verschiedenen Kulturregionen; drittens auf das Verhältnis zwischen den religiösen Institutionen und der Bevölkerung, das abhängig von den jeweiligen historischen, kulturellen und sozialen Gegebenheiten eher konflikthaft oder eher harmonisch war und dazu führte, dass die Menschen eine engere oder distanziertere Haltung zu Kirche und Religion entwickelten.

Welches Gewicht jeder dieser drei Faktoren für den Rückgang der Religiosität in den einzelnen Ländern Europas hatte, lässt sich nur schwer beurteilen. Für die Erklärung der unterschiedlichen religiösen Verhaltensstandards in Irland (und anderen stark katholischen Ländern wie Polen und Italien) im Vergleich zu Deutschland und anderen germanischen Ländern ist meines Erachtens das jeweilige historische Verhältnis zwischen Kirche und Bevölkerung von entscheidender Bedeutung. Der starke Rückgang der Religiosität in Europa im Vergleich zu anderen Kontinenten und Kulturkreisen lässt sich hingegen eher durch die Wechselwirkung zwischen religiösem Wandel und ökonomischer Entwicklung in Europa erklären. Der Protestantismus entstand in einem Kulturraum, dessen fortgeschrittene ökonomische Entwicklung die Entzauberung

der Religion und – vor allem im Calvinismus – die Ausbildung der protestantischen Leistungsethik begünstigte. Auf der anderen Seite beschleunigte der Protestantismus, nachdem er sich etabliert hatte, zweifelsohne die ökonomische Entwicklung in Nordwesteuropa. In dem Maße, in dem durch die Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen und die Ausbreitung des Wohlfahrtsstaates die Risiken des Alltagslebens reduziert wurden, ist auch das Bedürfnis nach religiösen Hilfen zur Daseinsbewältigung zurückgegangen. Vielen Menschen, die im Überfluss leben, ist die Vaterunser-Bitte »Unser tägliches Brot gib uns heute!« kein so dringendes Anliegen mehr.

Welche Schlussfolgerungen können nun aus unserer Analyse für die weitere Entwicklung der Religion in Europa gezogen werden? Abgesehen von einer leichten »Erholung« der osteuropäischen Kirchen in den Jahren nach dem Ende des Kommunismus gibt es kaum Anzeichen dafür, dass der Trend der Entkirchlichung Europas zum Stillstand kommt. Auch in bisher sehr religiösen Ländern wie Irland, Polen oder Rumänien, ist in der jüngeren Generation ein starker Rückgang der kirchlichen Beteiligung, aber auch der privaten religiösen Gebetspraxis festzustellen. Es ist daher zu erwarten, dass sich in den kommenden Jahrzehnten die religiösen Verhaltensmuster auch in diesen Ländern an das niedrige Niveau der stärker säkularisierten Länder annähern werden. Die Prognose der Vertreter der religiösen Markttheorie, dass es in Europa durch die Bildung eines freien religiösen Marktes in ähnlicher Weise wie in den USA wieder zu einem Anstieg der Religiosität kommen wird (Stark/Bainbridge 1985), halte ich zumindest in Hinblick auf traditionelle kirchliche Formen der Religion für unwahrscheinlich. In den staatskirchlichen oder ehemals staatskirchlichen Ländern Europas besteht seit mindestens hundert Jahren Religionsfreiheit und es gibt dort mittlerweile überall eine große Zahl an kleineren Religionsgemeinschaften. Die Anziehungskraft dieser religiösen Gruppen war aber bislang nur recht gering, der Anteil ihrer Mitglieder an der Gesamtbevölkerung hat sich in den letzten Jahrzehnten kaum vergrößert. Deutlich gestiegen ist hingegen in diesem Zeitraum das Angebot an und die Nachfrage nach Literatur, Kursen und Gruppen, die sich mit nicht christlichen Formen der Religion und Spiritualität, sowie mit esoterischen Praktiken der Lebenshilfe und Bewusstseinsentwicklung beschäftigen (Höllinger/Smith 2002). Im Unterschied zur traditionellen Religion handelt es sich hier um eine freiere, unverbindlichere Form der Religiosität, wobei das Individuum weder in eine dauerhafte Gemeinschaft eingebunden ist, noch regelmäßig religiös aktiv ist, sondern je nach Bedarf auf bestimmte Angebote des religiösen Marktes zugreift (Knoblauch 1989, Mörth 1989). In den staatskirchlich geprägten Ländern Europas war die Haltung vieler Menschen zur Kirche schon bisher diesem Muster sehr ähnlich. In Zukunft werden sich die Kirchen in Europa wahrscheinlich noch stärker in diese Richtung weiterentwickeln: Sie werden nur mehr einen kleinen Kern an kontinuierlich aktiven Mitgliedern haben; mit ihren traditionellen Angeboten (z.B. den religiösen Feiern bei den Lebenswenden) sowie mit neuen Angeboten, die sich stärker an den neuen spirituellen Bedürfnissen orientieren und an die moderne Marktform der Religion anpassen, werden sie aber durchaus weiterhin für einen größeren Personenkreis von Bedeutung sein.

Literatur

- Bellah, Robert N. (1992) *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in the American Life*. New York.
- Berger, Peter L. (1988) *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Berger, Peter L. (1999) *The Desecularization of the World. A Global Overview*. In: Berger, Peter L. (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, 1–18.
- Berryman, Phillip (1996) *Religion in the Megacity. Catholic and Protestant Portraits from Latin America*. Maryknoll/ New York.
- Bloch, Marc (1982) *Die Feudalgesellschaft*. Berlin/ Wien.
- Borgolte, Michael (1992) *Die mittelalterliche Kirche*. München.
- Boswell, Bruce A. (1950) *Cultural and Social Conditions in the Middle Ages*. In: Reddaway, F. W./ Penson, W. F./ Halecki, O. (eds.) *The Cambridge History of Poland from the Origins to Sobieski*. Cambridge, 148–166.
- Chesnut, Andrew R. (2003) *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*. Oxford.
- Connolly, Sean J. (1982) *Priests and People in Pre-Famine Ireland, 1780–1845*. Dublin.
- Davie, Grace (1999) *Europe: The Exception that Proves the Rule?* In: Berger, Peter L. (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, 65–84.
- de Boor, Helmut/ Frenzel, Herbert A. (1964) *Die Kultur Skandinaviens*. In: Thurnher, Eugen (Hg.) *Handbuch der Kulturgeschichte: Die Kulturen der Niederlande und Skandinaviens*. Konstanz, 48–85.
- Denzler, Georg (1988) *Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral*. München.
- Deschner, Karlheinz (1973) *Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums*. München.
- Drexler, Josef (2000) *Südamerika*. In: Auffarth, Christoph et al. (Hg.) *Metzler Lexikon Religion*, Bd. 3. Stuttgart/ Weimar, 389–396.
- Fennell, Desmond (1969) *Ireland*. In: Fitzsimons, M. A. (ed.) *The Catholic Church Today: Western Europe*. London, 271–297.
- Finke, Roger/ Stark, Rodney (1998) *Religious Choice and Competition*. In: *American Sociological Review*, Nr. 4, 761–766.
- Franzen, August (1988) *Kleine Kirchengeschichte*. Freiburg i. B.
- Gorski, Philip S. (2000) *Historizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*. In: *American Sociological Review*, Nr. 1, 138–167.
- Gustafsson, Berndt (1962) *Staatskirche und Entkirchlichung in Schweden*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 6*, 158–166.
- Haendler, Gert (1967) *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission*. Göttingen.
- Höllinger, Franz (1996) *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln des religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*. Opladen.
- Höllinger, Franz (2005) *Social and Cultural Determinants of the Vitality of Religion in Brazil*. In: Gärtner, Christel/ Franzmann, Manuel/ Köck, Nicole (HgInnen) *Religiosität in der säkularisierten Welt*. Opladen (in Druck).
- Höllinger, Franz/ Smith, Tim (2002) *Religion and Esotericism among Students. A Cross-national Comparative Study*. In: *Journal of Contemporary Religion*, Nr. 2, 229–249.
- Human Development Report* (2004) *United Nations Development Programme* (ed.) New York.
- Inglehart, Ronald/ Baker, Wayne E. (2000) *Moderization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values*. In: *American Sociological Review*, Nr. 1, 19–51.
- ISSP (International Social Survey Programme) (1998), nähere Informationen verfügbar unter: www.issp.org.
- Jagodzinski, Wolfgang/ Dobbelaere, Karel (1993) *Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33*, 68–91.
- Knoblauch, Hubert (1989) *Das unsichtbare neue Zeitalter: »New Age«, privatisierte Religion und kultisches Milieu*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Nr. 3, 504–525.
- Köhle-Hezinger, Christel (1984) *Pfarrvolk und Pfarrersleut*. In: Greiffenhagen, Martin (Hg.) *Das evangelische Pfarrhaus*. Zürich, 247–277.
- Larentzakis, Grigorios (2000) *Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*. Graz/ Wien/ Köln.
- Lorenzer, Alfred (1981) *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt a. M.

- Luckmann, Thomas (1991) *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.
- Markale, Jean (1989) *Die Druiden. Gesellschaft und Götter der Kelten*. München.
- Martin, David (1978) *A General Theory of Secularisation*. Oxford.
- Martin, David (1990) *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford/ Cambridge.
- Martin, David (1994) *Wer weicht hier ab?* In: Die Presse, 26. 11. 1994, Spectrum, 5.
- Marty, Martin E./ Appleby, R. Scott (1992) *The Glory and the Power. The Fundamentalist Challenge to the Modern World*. Boston.
- McNally, Robert (1978) *Die keltische Kirche in Irland*. In: Schäferdiek, Knut (Hg.) *Die Kirche des frühen Mittelalters*. München, 91–116.
- Mitterauer, Michael (1983) *Ledige Mütter. Zur Geschichte unehelicher Geburten in Europa*. München.
- Moberg, David (1972) *USA*. In: Mol, Hans (ed.) *Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry*. Den Haag/ Paris, 529–564.
- Mörth, Ingo (1989) *New Age – neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wende-zeit-Syndroms*. In: Haller, Max/ Hoffmann-Nowotny, Hans-Jürgen/ Zapf, Wolfgang (Hg.) *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt a. M./ New York, 297–320.
- Münch, Richard (1986) *Die Kultur der Moderne. Band 1. Ihre Grundlagen und ihre Entwicklung in England und Amerika*. Frankfurt a. M.
- Parker, Cristián (1998) *Modern Popular Religion: A Complex Object of Study for Sociology*. In: *International Sociology*, Nr. 1, 95–212.
- Parsons, Talcott (1960) *Structure and Process in Modern Society*. New York.
- Pettersson, Thorleif (1988) *Swedish Church Statistics. Unique Data for Sociological Research*. In: *Social Compass*, Nr. 1, 15–31.
- Pollack, Detlef/ Borowik, Irina/ Jagodzinski, Wolfgang (1998) *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*. Würzburg.
- Riesebrodt, Martin (1990) *Die amerikanischen Religionen. 1. Der protestantische Rahmen*. In: Adams, W. P. et al. (Hg.) *Die Vereinigten Staaten von Amerika. Gesellschaft, Außenpolitik, Kultur – Religion – Erziehung*. Frankfurt a. M./ New York, 469–485.
- Schilling, Heinz (1992) *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*. Leiden/ New York/ Köln.
- Schnider, Franz (1999) *Orthodoxe Kirchen*. In: Auffarth, Christoph et al. (Hg.) *Metzler Lexikon Religion*, Bd. 2. Stuttgart/ Weimar, 628–630.
- von Schubert, Hans (1962/1921) *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*. Hildesheim.
- Simmel, Georg (1912) *Die Religion*. Frankfurt a. M.
- Souza, Jessé (2003) *A Construção Social da Subcidadania. Para uma Sociologia da Modernidade Periférica* (Die soziale Konstruktion der Staatsbürger zweiter Klasse. Zur Soziologie der Modernität in peripheren Gesellschaften). Belo Horizonte/ Rio de Janeiro.
- Stark, Rodney/ Bainbridge, William S. (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley/ Los Angeles/ London.
- Stark, Rodney/ Iannaccone, Laurence (1994) *A Supply-Side Reinterpretation of the »Secularization« of Europe*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Nr. 2, 230–252.
- Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge.
- Troeltsch, Ernst (1912) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen.
- Weber, Max (1985/ 1922) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen.
- Weber, Max (1988/ 1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1. Tübingen.
- Wuthnow, Robert T. (1986) *The Restructuring of American Religion*. Princeton.
- WVS (World Value Survey) (1995–2000), nähere Informationen verfügbar unter: www.world.valuesurvey.org.
- Yinger, Milton J. (1970) *The Scientific Study of Religion*. London.
- Zahn, Ernest (1993) *Das unbekannte Holland*. München.
- Zulehner, Paul M./ Denz, Hermann (1993) *Wie Europa lebt und glaubt*. Düsseldorf.
- Zulehner, Paul M./ Tomka, Miklos (eds.) (2000) *Religion During and After Communism*. London.

Kontakt:
franz.hoellinger@uni-graz.at