

Hanns Wienold

**glauben machen**

Beiträge zur religiösen Praxis, Kultur  
und Ideologie

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

## I. Einleitung: „Die Rückkehr der Götter“

Mit der Verkündigung der „Wiederkehr der Götter“ (Graf 2007) bzw. der „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2001) scheint die Epoche des Niedergangs der Präsenz der Religionen im öffentlichen gesellschaftlichen Raum sich dem Ende zu nähern. Doch nicht in erster Linie jene Religionen bzw. christlichen Konfessionen kehren in die verlassen Tempel zurück, die mit den imperialen Eroberungen seit dem 16. Jahrhundert und verstärkt im 19. und frühen 20. Jahrhundert in die entferntesten Regionen Asiens, Afrikas, Ozeaniens und der beiden Amerikas vordrangen, um mit der modernen, europäischen Zivilisation durch Schulen, Krankenhäuser, Medien und Verwaltungen zugleich die Saat der „frohen Botschaft“ auszustreuen. Diese Saat fiel vor allem dort auf fruchtbare Böden, wo die indigenen Bevölkerungen durch Schwert, Krankheiten und Alkohol ausgerottet oder weitgehend marginalisiert waren, während die christlichen Missionen sich in anderen Weltregionen schwer taten, die Menschen und ihre Gesellschaften dauerhaft und in großem Umfang für sich zu gewinnen. Prominente Beispiele sind das Scheitern der jesuitischen Missionen in Japan und in China. In Indien sind in der Gegenwart nach der ausgedehnten Kolonial- und Missionszeit nur wenige Prozent der Bevölkerung (ca. 4%) für den „christlichen Glauben“ gewonnen.<sup>1</sup> Wie auch der Islam in seiner Ausbreitung nach Süd- und Südostasien oder nach Nord- und Westafrika oder der Buddhismus auf seinen Wegen von Indien nach Thailand, China und Japan gingen auch die christlichen Praktiken und Vorstellungen

---

1 Gesonderte Entwicklungen finden sich in den Regionen des Nordostens (u.a. Nagaland), die angesichts des unvermeidlichen Einschlusses in die Indische Union nach Ende des Krieges gegen die Japaner eine massenhafte nationale Christianisierungsbewegung durchliefen. Heute sind mehr als 80% der erwachsenen Nagas als Christen registriert (Thomas 2016). Die hohen Anteile von Christen in einigen Bezirken der Bundesstaaten Kerala und Tamil Nadu verdanken sich der Syrischen Kirche, die seit dem 8. Jahrhundert dort Fuß gefasst hatte (Mohan 2015).

gen mit den vor Ort eingewurzelten Praktiken und Vorstellungen von dies- oder jenseitigen Mächten (Götter\*<sup>2</sup>, Engel, Dämonen und andere gute oder unguete Kräfte) Synthesen ein und schufen etwa mit den Afrikanischen Kirchen für ihre Anhänger und Anhängerinnen eigenständige Wege der Heilssuche oder Schadensabwehr. Mit den afrikanischen Migrantinnen und Migranten kehren nun die von Europa ausgesandten religiösen Mächte zu entleerten Goteshäusern und auf den religiösen Marktplatz zurück (vgl. hierzu auch Kapitel II). Es sind jedoch nicht nur transformierte christliche Gehalte und Praktiken, in afrikanische Gewändern gehüllt und erfüllt von afrikanischer Spiritualität, die Soziologen\*, Politik- und Religionswissenschaftler\*, die an das Projekt der Moderne glauben, in Erstaunen versetzten. Sondern auch die durch den „Heiligen Geist“ erleuchteten „Pfingstler\*“, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Südwesten der USA Gestalt annahmen und einen starken missionierenden „Drang“ besitzen, bringen auf dem Weg über Afrika christlichen Geist nach Europa zurück, dehnen sich aber auch in die Metropolen Ost- und Südostasien oder Australiens aus. In der Tradition der nordamerikanischen Erweckungsbewegungen stehende Prediger aus den USA, allen voran Billy Graham und seine *crusades*, sorgten bereits in den 50er Jahren für einen die Massen mobilisierenden Re-Import des Christentums nach Europa (Brown 2009, 173ff.).

Als Christen bezeichnen sich heute nach Schätzungen ca. 28% der Weltbevölkerung, 24% bekennen sich auf unterschiedliche Weise zum Islam, ca. 14% gehören dem Hinduismus und ca. 5% dem Buddhismus an (wenn diese Makrokategorien im globalen Maßstab erlaubt sind) an. Etwa 16% sind ohne „Bekenntnis“ und 5% zählen zu den „Volksreligionen“.<sup>3</sup> Angesichts der Dynamik der Pfingstkirchen wird eine weitergehende Christianisierung der globalen Bevölkerung vorausgesagt (Jenkins 2002). In Brasilien brechen die Pfingstkirchen mit Macht in die katholischen Bezirke ein. Die Pfingstkirchen entwickeln sich vor allem in Milieus, in denen millenaristische Vorstellungen gedeihen und ekstatische Praktiken auf Resonanz stoßen. Im Zeichen einer „*prosperity gospel*“ finden sie

---

2 Die mit \* gekennzeichneten Akteursbezeichnungen beziehen sich immer auf beide Geschlechter.

3 Vgl. etwa [www.laenderdaten.info/Religionen/index.php](http://www.laenderdaten.info/Religionen/index.php) (abgerufen 12.11.2016).

auch unter den sog. Mittelschichten Rückhalt und gedeihen als *mega churches* vor allen in den gediegenen Vororten US-amerikanischer Städte. Während die formellen Mitgliedschaften in den organisierten Kirchen und Gemeinschaften in vielen Ländern Europas noch große Mehrheiten umfassen, sieht die praktizierte Religion der (christlichen) Europäer in einigen Ländern (z.B. Frankreich, Russland) dagegen einem Randdasein entgegen. Sicher scheint, dass sich das Schwergewicht praktizierten Christentums, sei es in den traditionellen kirchlichen Formen oder in pfingstlerischen-charismatischen Bewegungen vom globalen Norden in den globalen Süden verlagert.

Mit der „Rückkehr der Religionen“ beleben sich nur in geringem Maße die verlassenen Tempel, sondern es werden vor allem neue Tempel, Moscheen, Gotteshäuser und Meditations- und Andachtsstätten der migrantischen Gemeinden errichtet, die auf der Suche nach gesellschaftlicher Anerkennung ihre Türme und Embleme in der Öffentlichkeit zeigen. Die indische Diaspora errichtet ihre Tempel in Europa, speziell in England, aber vor allem auch in den USA. Religionen afrikanischer Abkunft, wie Santeria oder Candomblé, die mit den ständig wiederholten Sklaventransporten in die Karibik und nach Brasilien kamen<sup>4</sup>, kehren zu ihren Ausgangspunkten zurück und erlangen zugleich in Nordamerika und Europa den Status von „Weltreligionen“ neuen Stils, die sich nurmehr begrenzt am christlichen Religionsmodell ausrichten. Hans Joas sieht hier bereits eine Rückkehr zu „vorachsenzeitlicher Religion“, die den Primat der „Weltreligionen“ zumindest kategorial in Frage stellen könnte (Joas 2009).<sup>5</sup> Wie Kapitel II berichtet, sind heute Götter, heilige

---

4 Die Rekrutierung der schwarzen Sklaven für den Süden der USA vollzog sich dagegen nur in geringem Maße direkt aus dem transatlantischen Sklavenhandel, sondern über kommerzielle „Aufzucht“ in den Sklavenstaaten u.a. von Virginia und North und South Carolina (Kulikoff 1991), die ihnen eine „christliche Prägung“ gaben, die in die „Black Churches“ mündete.

5 Nach dem Konzept der „Achsenzeit“ (Jaspers 1949) soll in bestimmten Hochkulturen in einer Zeit um 500 vor unserer Zeitrechnung ein „geistiger Durchbruch“ erfolgt sein, der die universelle Existenz einer transzendentalen moralischen Ordnung mit Vorstellungen von Unsterblichkeit und Erlösung verband. Zu diesen gehören das alte Israel, Griechenland, zoroastrischer Iran, frühes chinesisches Kaiserreich, „hinduistische“ und „buddhistische“ Zivilisationen. Als tragende Gruppen gelten die intellektuellen Eliten (buddhistische Mönche, Brahmanen, konfuzianische Gebildete, griechische Philosophen, israelische Propheten). Zum Stand einer

Texte, geweihte Objekte und in ihnen gebannte Mächte und *spirits* gemeinsam auf der Reise um den Globus.

Die mit der europäischen Aufklärung und ihrer Vernunftkritik an der (christlichen) Religion einsetzende Großerzählung der Säkularisierung, d.h. vom Verschwinden der Religion aus der Öffentlichkeit wie aus Vernunft und den Herzen der Menschen, ihrem Zerschmelzen vor dem Licht der Wissenschaft und im vom Geld getriebenen Betrieb der modernen Städte und ihrer Unmoral ist vor allem eine europäische Erzählung. Mit der Französischen Revolution von 1791, der Aufhebung der Kirchengüter und der endgültigen strikten Trennung zwischen Kirche und Staat in Frankreich ab 1905 erhielt sie historische Gestalt.<sup>6</sup> Sie war jedoch auch Produkt von (protestantischen) Theologen, die angesichts von Deismus und Atheismus der intellektuellen Kreise der Ökonomen und Philosophen, aber nicht weniger der Gottlosigkeit der städtischen Unterschichten und der sich formierenden Industriearbeiterschaft mit dem Gespenst der Säkularisierung auch die Gegenkräfte einer neuen religiösen Erweckung ins Leben rufen wollten. Max Webers Theorem der Entzauberung der Alltagswelt, nach der die magischen Kräfte einer Rationalisierung des Alltags weichen mussten, und zuletzt die soziologischen Theorien der Modernisierung in den 50er und 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts und ihr Theorem der Konvergenz der (kapitalistischen) Industriegesellschaften erhoben die Säkularisierung moderner Gesellschaft zum historischen Gesetz.

In der Perspektive der Säkularisierung als Zeichen der Moderne erscheint die ungeminderte Religiosität im nordamerikanischen Alltag wie in der Politik als Ergebnis der besonderen historischen Entwicklung, die in die religiöse Gründungsphase zurückreicht.<sup>7</sup> So unternahmen die Puritaner in der Neuen Welt auf jungfräulichem Boden das Experiment einer reinen, ausschließlich am Evangelium orientierten Gottesherrschaft (Hochgeschwender 2007). Sie hingen

---

unabgeschlossenen Diskussion vergleiche Arnason/Eisenstadt/Wittrock 2004).

- 6 Auch nach dem „Religionsmonitor“ der Stiftung Bertelsmann ist Frankreich mit fast 50% an „Nicht-Religiösen“ in der Gesamtbevölkerung neben den ehemals kommunistisch geprägten Staaten Russland und Ostdeutschland (DDR) der Hort des Laizismus in Europa (Huber/Huber 2012, 722).
- 7 Ebenso gut lässt sich die Entwicklung in weiten Teilen Europas als Sonderweg interpretieren, der in die Geschichte der Kirchen als (Zwangs-)Anstalten und Herrschaftsapparate zurückreicht.

einer Illusion des „leeren Landes“ an, das in Besitz zu nehmen Gottes Weisung schien. Es gab daher nur eine marginale Indianermission, stattdessen wurde gegen die Stämme an der Westküste zeitweilig eine Ausrottungspolitik (u.a. im sog. *King Philip's War* 1675–78) betrieben. Mit dem inneren Scheitern des puritanischen Projektes verbreitete sich ein weitgehend evangelikales Christentum in Form einer Vielzahl von Denominationen (u.a. Presbyterianer, Methodisten, Baptisten, Quäker), die sich der Bevormundung durch die anglikanische Kirche entzogen. Für die evangelikale Frömmigkeit waren Bibel und Evangelium die höchste Autorität, die jedem ohne kirchliche Vermittlung zugänglich ist. In den Worten von Hochgeschwender betont der Evangelikalismus eine stark emotional fundierte Lebensführung, ist egalitär, anti-kirchlich und auf Bewegung und Erneuerung ausgerichtet. In den aufeinander folgenden Erweckungsbewegungen ab Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die Botschaft einer persönlichen, verinnerlichten Beziehung zu Jesus Christus als endzeitlichem Erlöser gepredigt. Die Evangelikalen der ersten Erweckungsbewegung um 1740 wollten zu den Ursprüngen der Reformation zurück (Hochgeschwender 2007, 71). Wanderprediger versammelten tausende von Menschen zu ihrer Predigt der Umkehr. Mit der Unabhängigkeitserklärung wurden auch die Staatskirchen beseitigt.

Im Rahmen der zweiten Erweckungsbewegung zwischen 1790 und 1840 entstand neben den Mormonen und später der Bewegung der Spiritualisten auch die erste Frauenbewegung. Frauen der Mittelklasse hatten in der Temperance-Bewegung, in der Bewegung gegen die Sklaverei und in aufblühenden Missionsgesellschaften eine tragende Rolle. Um 1840 hatte die Erweckungsbewegung gut 90% der reformierten Bevölkerungsgruppen erreicht. Die Prädestinationslehre geriet unter Druck und wurde von Vorstellungen einer im Diesseits möglichen Vervollkommnung ersetzt, die das Erreichen der Endzeit beschleunigen sollte. Gott hatte sein erwähltes Volk nun in den USA gefunden (ebd., 97).

Nach Hochgeschwender machten die Anhänger der zweiten Erweckungsbewegung das reformierte Christentum bedingungslos „marktkompatibel“. Die Armut verlor ihre beherrschende moralische Stellung und der Erwerb des Wohlstands wurde positiv konnotiert. Eigentumserwerb und Besitzindividualismus waren die religiösen Devisen. Die Verbindung von evangelikalem Protestantismus und marktkapitalistischer Mentalität vollzog sich in der

Schaffung einer nationalen Identität, in der beide als untrennbar zusammengehörig erscheinen. Die Einübung in Selbstkontrolle und Arbeitsdisziplin in der Erweckungsbewegung wurde nun ergänzt durch marktkonforme Muster des Massenkonsums. In den religiösen Bewegungen ab 1910 trennten sich die gemäßigten Evangelikalen von den Fundamentalisten, die weiter in der Bibel die unmittelbare Offenbarung Gottes sahen. Sie konnten sich nie mit der Idee der Inklusion unterschiedlicher Gruppen (z.B. Migranten und ihre Religionen) in einer säkularen Nation abfinden, sondern hielten an der exklusiven Idee der USA als einer angelsächsischen „christlichen Nation“ fest (ebd., 149).

In den 1950er Jahren waren die christlichen Religionsgemeinschaften in den USA zahlenmäßig stärker als zu irgendeinem anderen Zeitpunkt: Sie zeichneten sich durch eine konventionelle Religiosität, Familienwerte, Patriotismus und Antikommunismus aus. Die Ausübung von Religion vermittelte der fordistischen Mittelklassengesellschaft einen „Hauch transzendenten Sinns und familiärer Wärme“ (ebd., 165). Dagegen wurden ab den 70er Jahren die sterilen Suburbs der Großstädte zu Hochburgen einer neofundamentalistischen Erweckungsbewegung (ebd., 169), die für den Vietnam-Krieg, die Todesstrafe und gegen die Straflosigkeit von Abtreibung und Homosexualität eintritt.

Das „jungfräuliche Land“, auf dem die Saat des christlichen Evangeliums so reich aufging, war jedoch vor der Zeit nicht leer. Wie viele „Völker ohne Geschichte“ (Eric Wolff) haben die überlebenden Ureinwohner Nordamerikas ihrer Unterwerfung unter einen sie einschließenden und zugleich ausschließenden modernen Nationalstaat eine religiöse Gestalt (vgl. oben zu den Nagas) gegeben und die christliche Brüderlichkeitsethik zu einer panindianischen Solidarität umgewandelt. So wurde die widerständige Ghost-Dance-Bewegung der nordamerikanischen Prärieindianer nach der endgültigen Niederlage durch den Peyote-Kult abgelöst, der, angeleitet durch eine Reihe von heilenden und wundertätigen Propheten, in kurzer Zeit den Ausgangspunkt eines, wie Lanternari (1966, 181) schreibt, „echten und wirklichen panindianischen Bewusstseins unter den Indianern der Vereinigten Staaten bildete. Dieses „Panindianertum“ nahm „in der Ausrichtung authentischer peyotistischer kirchlicher Organismen: der Kirche von Oklahoma und jener der Nordstaaten, konkrete Form an“ (ebd.). Aus der Kirche von Oklahoma entstand ab 1934 die *Native American Church of the United States*, die sich

später wieder spaltete. Die Wahl einer für die Weißen typischen Organisationsform war „polemisch“ (Lanternari) und unterlief die permanente Verfolgung des Peyote-Kults (als Drogenkonsum) durch den Staat, an der sich die christlichen Autoritäten fleißig beteiligten. „Mit Hilfe der Peyotereligion sorgten die Indianerstämme dafür, jene kulturellen, sozialen, religiösen Werte zu bewahren, die [...] die einzige Gewähr für ein sozial annehmbares Dasein bildeten“ (ebd., 176).

Wie das Beispiel der USA zeigt, verbindet sich die moderne Idee der Nation in Form des sich selbst behauptenden Nationalstaats mit der Idee der Auserwähltheit. In der imperialistischen Expansion des „Westens“ im 19. Und 20. Jahrhundert erwiesen sich Nation und Religion als Kategorien mit universalem Geltungsanspruch. Der Aufstieg der Religionen zu „Weltreligionen“ war eng mit dem Aufstieg der Nationen zu Weltmächten verknüpft (vgl. hierzu auch Kapitel VI). Das gilt, wie van der Veer im Vergleich von England und Indien zeigen möchte, sowohl für die imperiale Macht wie in der Formierung eines nationalisierten Hinduismus für ihren kolonialisierten Gegenpart.

Wie die USA war auch England zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch starke und wachsende Bewegungen der Evangelisierung bestimmt, die einen nachhaltigen Einfluss auf die öffentliche Kultur ausübten (vgl. u.a. Hugh McLeod 1997). Die Evangelisierung richtete sich auf die Weckung innerer Überzeugung wie nach außen auf die Konversion der Anderen. „There can be little doubt about evangelicalism’s importance in producing modern, civil, and hard-working individuals“ (van der Veer 1999, 21). In der Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei kam auch eine Suche nach religiöser Erneuerung zum Ausdruck. Die Zeit nach 1790 erlebte die Gründung einer Vielzahl von Missionsgesellschaften, Bibelgesellschaften, Sonntagsschulen, in denen die imperialen Pflichten des Christenmenschen im Britischen Imperium unterstrichen wurden (ebd., 22). Der religiöse Enthusiasmus verband nach van der Veer Rationalismus mit religiösen Sensibilitäten. Geschäft und Moral standen unter Britischer Flagge, die die christliche Zivilisation zu den Heiden trug. Die Vision der Nation als Kirche (z.B. bei Gladstone) ging weit über die sichtbare Institution der Kirche von England hinaus. Zum „white man’s burden“ (Kipling) gehörte daher auch die Verkündigung des Evangeliums in den Kolonien (vgl. Chidester 1996). Die Schaffung des britischen Nationalstaates verlangte gegen den



Anti-Katholizismus der evangelikalen Bewegung die Aufnahme der aufstrebenden katholischen Minderheit in die Nation. „My contention is that both movements helped significantly in creating an imperial and missionary nationalism, characterized by superior national qualities of a ruling race: a nation with a mission“ (van der Veer 1999: 26).

Den Erweckungsbewegungen in den USA oder England entsprach auf dem Kontinent eine Rechristianisierung der Bevölkerungen, die von Beginn an durch die Trennung in Konfessionen charakterisiert war, die sich im 19. Jahrhundert zunehmend vertiefte. Konfessionalisierung bedeutet nach Reichard Heinrich Schmidt, der diesen Begriff für die Zeit nach der Reformation geprägt hatte, dass die Konfessionen mit den (unterstellten) Differenzen zwischen den Konfessionen Teil des Alltags wie der außeralltäglichen Kultur werden (vgl. Blaschke 2002, 19f.). Die eigentliche Konfessionalisierung und feindliche Scheidung der Konfessionen vollzieht sich in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Bis dahin hatten die Menschen in Deutschland nach dem Satz *cujus regio, ejus religio* in konfessionell eher homogenen Gebieten gelebt. Aus einem protestantisch-katholischen Nebeneinander erhob sich ein geschärftes Bewusstsein von der Eigenheit der Konfession. Wartburgfest und Lutherfeiern 1817 zeigen, dass auch in Deutschland die Konfessionalisierung wie die Erweckungsbewegungen in England und den USA im Zeichen wachsenden Nationalbewusstseins standen. Das 19. Jahrhundert kann daher nach Blaschke, soweit es Deutschland betrifft, statt als Jahrhundert der Säkularisierung als ein Jahrhundert der Konfessionalisierung bezeichnet werden. Das „Zeitalter der zweiten Konfessionalisierung“ reicht dabei nach Blaschke von etwa 1800 bis 1970.

Konfessionalisierung bezeichnet die zunächst in ihrem Inneren ablaufende Konsolidierung der Kirchen (z.B. Professionalisierung der Priesterschaft), dann ein Übergreifen auf die Politik, die Erziehung, die Wissenschaft und die Entstehung von „Teilgesellschaften“, etwa über Partei- und Vereinsbildung, Presse, Bildung und Schulen („Versäulung“). Der Ultramontanismus der katholischen Kirche erstickte in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts jede Liberalität in ihrem Inneren. Die Frömmigkeit wurde normiert und die Amtskirche strebte nach innerer Homogenität und Glaubensdisziplin. Priesterausbildung, Durchsetzung des Zölibats, Kontrolle der Geistlichen durch Visitationen, Sonntagschulen und Vereinheitlichung der Volksfröm-

migkeit durch Herz-Jesu-Kult, Regulierung der Marienverehrung, Arbeitermissionen, Polarisierung durch Schmäh- und Hetzschriften sind Bestandteile des katholischen Konfessionalismus. Die zentrifugalen Kräfte im Protestantismus wurden dagegen vor allem durch den Anti-Katholizismus zusammengehalten. Antisemitismus und Rassismus fanden auf beiden Seiten reichen Nährboden. Die konfessionellen Säulen lösten sich in Europa erst mit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auf, in Deutschland etwa mit dem Ende der Ära Adenauer. Brown hat daher recht, wenn er die Krise der christlichen Kirchen in Europa an den Beginn der 60er Jahre legt. Die „religiöse Krise“ (Hugh McLeod) brauchte dann nur wenige Jahre um die Kirchen zu entvölkern. (Blaschke 2002, 22) Auch das Zweite vatikanische Konzil mit seiner Öffnung zu den Laien konnte diese Entwicklung nicht aufhalten.

Wie Callum Brown für Großbritannien detailliert nachweist, ist die Vorstellung eines langfristigen Niedergangs der Religionen in Europa im Zusammenhang von Modernisierung und Industrialisierung der Gesellschaften, also beginnend mit der Zeit der Aufklärung, spätestens seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wenig überzeugend. Das gilt nicht nur für die institutionelle Stärke der Kirchen, ihre öffentliche Präsenz, sondern auch für die sog. individuelle Religiosität, also Mitgliedschaft in einer Religion bzw. Konfession, Beteiligung an den öffentlichen Kulturen (Gottesdienst) und die private Religionsausübung in den Familien.

Jose Casanova (1994) hatte drei Dimensionen der Säkularisierung unterschieden: den Rückgang der religiösen Glaubenshaltungen, die Privatisierung der Religion (Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Raum), die Emanzipation der gesellschaftlichen Sphären von religiösen Belangen (Differenzierungsthese). Er widersprach vor allem der These der Privatisierung der Religion. Überall betreten nach ihm religiöse Sprecher\* die öffentliche Sphäre und die Arena der politischen Auseinandersetzung, um am Kampf um die Definition von privat und öffentlich, System und Lebenswelt, Legalität und Moralität, Individuum und Gesellschaft, Familie, Zivilgesellschaft, Staat, Nationen und Zivilisationen teilzunehmen (Casanova 1994, 6). In der normativen Perspektive der Trennung der gesellschaftlichen Sphären im „Projekt der Moderne“ (Habermas) müssen sich die Artikulationen religiöser Belange nach den Forderungen der Säkularisten jedoch auf die Zivilgesellschaft beschränken. Insbesondere diese normative Forderung wird von Casanova in „Public

Religions Revisited“ (2008) als eurozentristischer „Säkularismus“ verworfen. In der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft ist es jedoch auch bei ihm das private Individuum, nicht das staatsbürgerliche und nicht das Individuum der ökonomischen Verträge, das sich religiös betätigt. In der Moderne findet demnach eine „Entbetung“ oder „Freisetzung“ statt, durch die das Individuum religiös auf sich selbst gestellt wird, (ob es will oder nicht). An die Stelle der Säkularisierungsthese tritt damit eine Individualisierungsthese (Pollack 2011, 18f.), die zumindest für den europäischen Raum mit einem weiteren Rückgang institutionalisierter Religiosität und einer Transformation der individuellen religiösen Betätigungen und Vorstellungen rechnet.

Legt man die zählbaren und zugleich traditionellen Indikatoren christlicher Religiosität zu Grunde, also Kirchengang, Taufe, Kommunion oder Firmung, Trauung, Begräbnis usw. dann zeigte sich in Großbritannien laut Callum G. Brown beginnend mit Ende der 50er Jahre ein weitgehender Zusammenbruch der dominanten religiösen Kultur (Brown 2009, 217). So ging die Zahl der Taufen der Kirche von England ab 1955 von 600 pro 1.000 Geborenen auf gut 200 im Jahre 1996 zurück (ebd., 168). Die Zahl der Kommunikanten zu Ostern reduzierte sich im gleichen Zeitraum ebenfalls auf ein Drittel. Gleiches gilt für die Sonntagsschulen. „A hundred and ninety years after Sunday schools first opened, the salvation industry was shutting its doors to an entire generation of youngsters who no longer subscribed to religious discourses of moral identity.“ (ebd., 180) Im Zentrum dieses Niedergangs der Kirchen steht für Brown ein moralischer Umbruch, eine „Kulturrevolution“, vor allem eine Abkehr von der christlichen Sexualmoral, die politisch in England, wie später in der BRD, in die (zumindest teilweise) Entkriminalisierung von Homosexualität, Kuppelei, Pornographie und insbesondere der Abtreibung mündet. Im Zentrum stehen dabei nach Brown die Frauen, die für die religiöse Sozialisation der nachfolgenden Generation verantwortlich sind. Die Feminisierung (und Familiarisierung) des religiösen Lebens seit Beginn des 19. Jahrhunderts rächt sich nun, in dem die jungen britischen und andere junge europäische Frauen den moralischen Zwangsanstalten der Kirchen den Rücken zukehren. „The loss of domestic ideology to youth culture from c. 1958 meant that piety ‘lost’ its discursive home within femininity. (...) The discursive death of pious femininity destroyed the evangelical narrative“ (ebd., 179).

Im Zusammenbruch der Weitergabe der religiösen Verpflichtungen und Gebräuche innerhalb der Familien spielt für Hugh McLeod in England vor allem die fast vollständige Entchristianisierung der Arbeiterklasse während des 19. und 20. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle (Mc Leod 2007, 14). Ihr Kontakt zu den Kirchen war auf die Übergangsriten beschränkt. Daneben hatte sich eine schmale aber einflussreiche Schicht von Intellektuellen, Schriftstellern und radikalen Denkern vollständig vom Christentum abgewandt. Insgesamt förderte die rapide Zunahme der Verfügbarkeit von Massenkonsumgütern den Individualismus und schwächte kollektive Identitäten (ebd., 29). McLeod verschiebt den Beginn des rapiden kirchlichen Niedergangs allerdings auf das Ende der 60er Jahre, um auch die Studentenbewegungen und die Anti-Vietnam-Bewegung in den kulturellen Umbruch einzubeziehen. Anfang der 70er Jahre weisen auch die zentralen Indikatoren der Religiosität in Deutschland auf einen stetigen Abstieg (Pollack 2011).

Franz Höllinger (2005) benennt drei große Ursachenkomplexe für den Niedergang praktizierter christlich-kirchlicher Religiosität in Europa: 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 bestimmter Länder nur wenig Vertrauen in die Kirche haben und sich heute in zunehmendem Maße von der Religion distanzieren. Die Distanzen zwischen den kirchlichen Apparaten und der volkstümlichen Religiosität waren bereits in den Formen der Christianisierung verschiedener europäischer Regionen (Kirchen als Teil des Herrschaftsgefüges) angelegt (vgl. umfassend auch Borgote 2006).

Höllinger zeigt an empirischem Material, dass der Rückgang (oder Wandel) der religiösen Äußerungsformen sich kohortenweise im Wechsel zwischen den Generation vollzieht. Er stützt sich dabei auf die Umfrage des *International Social Survey Programme* zum Thema Religion (1998), die in etwas mehr als 30 Ländern durchgeführt wurde, sowie den *World Value Survey* (1995–2000), an dem sich mehr als 60 Länder beteiligten. In protestantischen und orthodoxen Ländern war das Niveau der Häufigkeit des Gottesdienstbesuches und der Gebetspraxis bereits in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts

deutlich niedriger als in katholischen Ländern. Die Einbrüche bei Gottesdienstbesuch und Gebetspraxis zwischen den beiden befragten Kohorten (über 60-Jährige, 18- bis 40-Jährige) sind dabei z.T. dramatisch mit Reduzierungen der Prozentanteile um mehr als die Hälfte: *Protestantische Länder*: Der Gottesdienstbesuch fällt von 11% auf 6% und die Gebetspraxis von 23% auf 10%, *Orthodoxe Länder*: 12% : 7% und 27% : 11%, *Frankreich und Tschechien*: 25% : 8% und 35% : 12%, *Katholische Länder*: 67% : 40% und 66% : 33%, *West-Deutschland und Großbritannien*: 25% : 8% und 34% : 14%, *USA und Argentinien*: 44% : 31% und 62% zu 48%, *Islamische Länder*: 59% : 42% und 82% : 70%, *afrikanische Länder* bleiben konstant 81% : 79% und 82% : 78% und konstant hoch bleiben auch *Indien und Philippinen*, *Japan* verharrt auf niedrigem Niveau.<sup>8</sup> Der Umbruch fällt also in die Zeit der zwischen 1930 und 1940 Geborenen und der zwischen 1960 und 1970 Geborenen.

Trotz dieser Einbrüche in der religiösen Praxis bleiben die formellen Mitgliedschaften in den organisierten Kirchen auf hohem Niveau (in Westdeutschland 2006 gut 80%).<sup>9</sup> Auch erklären in diversen Umfragen hohe Anteile von Befragten, dass sie an Gott oder ein „höheres Wesen“ glauben (in Westdeutschland 2006 gut 70%), ohne jedoch anscheinend diesen Glauben zu praktizieren (Pollack 2011, 24). Aber auch der „Gottesglaube“ geht in einer Reihe von europäischen Ländern zwischen 1969 und 2008 z.T. dramatisch von 80% auf 50% zurück (Pollack 2011, 33).

Das formelle Christentum, das begrenzt noch durch den Glauben an „jenes höhere Wesen“ gedeckt wird, ist jedoch weitgehend von religiöser Praxis entleert. Das gilt stärker für die institutionelle oder öffentliche Praxis als für die private Praxis.<sup>10</sup> Auf der Basis der empirischen Verteilungen ließe sich (auch unter Zuhilfenahme des „Religionsmonitors“) eine Art Treppe des Abstiegs konstruieren. Zuerst verschwinden signifikante religiöse Erfahrungen im Nah-

---

8 Diese Daten unterstellen, dass für die verschiedenen Ländergruppen und ihre Religionen vergleichbare Praxen (Gottesdienst und Gebet) definiert werden können.

9 Pollack (2011) verzeichnet allerdings zwei Kirchnaustrittswellen in Deutschland nach 1945, die erste von 1969 bis 1977, die zweite von 1990 bis 1997.

10 Die Teilnahme an kollektiven Kulturen hat auf dem Hintergrund der nationalen Geschichte der Religionen (Frankreich, Russland, Großbritannien) ein gesellschaftlich unterschiedliches Gewicht.

bereich, dann entfällt die Teilnahme an den öffentlichen/institutionalisierten Kulturen, später lässt die private/häusliche Praxis nach, dann erst verblasst allmählich die Vorstellung eines Glaubens an einen Gott oder ein „höheres Wesen“. Am längsten hält sich die Mitgliedschaft in der Institution. Hiernach wären Gottesglaube und Mitgliedschaft am hartnäckigsten mit einer (christlichen) kulturellen Identität einer großen Mehrheit in europäischen Bevölkerungen verbunden, ohne noch mit einer nennenswerten religiösen Praxis verbunden zu sein.<sup>11</sup>

Der Religionsmonitor der Stiftung Bertelsmann unternimmt seit 2008 den Versuch, quasi global in 22 europäischen und außereuropäischen Ländern den gesellschaftlichen Raum religiöser Praktiken und Vorstellungen gewissermaßen auf den „Innenraum“ der Individuen zu projizieren und für jedes Individuum den Wert seiner „Religiosität“ zu ermitteln. Die These von der Individualisierung der Religion wird hier methodisch radikalisiert, indem Religiosität als messbare Eigenschaft jedes Individuums behandelt wird. Es handelt sich jedoch im strengen Sinne nicht um eine Messung einer vorfindbaren Quantität, sondern um einen methodologischen Oktroy (Coombs 1964), der die Objekte in eine Reihung oder Skala bringt, denen eine bestimmte prognostische Qualität zuerkannt wird. Der Religionsmonitor greift dabei auf Skalierungsversuche von Charles Y. Glock (1973) zurück, die verschiedene Dimensionen der individuellen Religiosität additiv zu einer Skala verbinden: religiöses Interesse/Nachdenken, religiöser Glaube (Glaube an Gott/das Göttliche bzw. Gottheiten), Teilnahme am kollektiven Ritual (Gottesdienst/Freitagsgebet), private, nicht-kollektive religiöse Praxis (Gebet/Meditation) und religiöse Erfahrungen.<sup>12</sup> Mit der Skala, dem sog. Zentralitätsindex (ZI) (Huber 2008; Huber & Huber 2012), nimmt sich der Religionsmonitor vor, individuelle „Intensitäten“ auf den verschiedenen Dimensionen zugleich zu differenzieren und zu summieren und so in einem Wert die „Zentralität“ der Rolle zu bestimmen, die Religion/Religiosität im Leben von (erwachsenen) Individuen in Ländern auf unterschiedlichen Kontinenten spielt.

---

11 Wie die empirischen Umfragen von Detlef Pollack oder auch der „Religionsmonitor“ zeigen, wird die verblasste christliche Religiosität individuell nur sehr begrenzt durch „spirituelle Praktiken“, mystische oder pantheistische Vorstellungen ersetzt.

12 Zu den Problemen der multidimensionalen Skalierung von „Religiosität“ nach Glock vgl. Wienold 2000.

Im Resultat<sup>13</sup> werden drei Gruppen gebildet: Hochreligiöse, religiöse, nicht religiöse. *Hochreligiöse*: Religiöse Inhalte durchdringen zahlreiche Lebensbereiche, konsistenter, dauerhafter Einfluss auf das allgemeine Erleben und Verhalten; *Religiöse*: Religion steht untergeordnet im Hintergrund, keine bestimmenden Effekte auf Erleben und Verhalten; *Nicht-Religiöse*: religiöse Inhalte liegen nicht oder nur sporadisch im Lebenshorizont. Die mittlere, „untergeordnete“ Position „religiös“ zu nennen ist etwas verwirrend. Diese Gruppe setzt sich aus sehr verschiedenen Antwortmustern zusammen und zeigt auf der Makroebene der nationalen Bevölkerungen einen eigentümlichen Verlauf. In den USA umfasst diese Gruppe 25%, in Südkorea 40% und in Thailand 89%. In den an ein breites Publikum gerichteten Darstellungen (Bertelsmann Stiftung 2013a und 2013b) werden durch Addition der beiden Gruppen große Teile der Befragten europäischen und außereuropäischen Bevölkerungen so als „religiös“ und „hochreligiös“ gekennzeichnet, so etwa in Deutschland/West bis zu 75%, in Deutschland Ost zu immerhin 32%. Das mag für eine „Renaissance des Religiösen“ (Huber 2009, 18) sprechen, sollte das differenzierte Bild, das sich auf der Basis der einzelnen Indikatoren auch des Religionsmonitors zeichnen lässt (s.o.), aber nicht vergessen machen.

Methodologisch impliziert der Zentralitätsindex einen individuellen Nullpunkt der Religiosität, an dem in Europa erst wenige Personen tatsächlich angelangt zu sein scheinen. Wenn die Individuen, wie der Theologe Huber sagt, einen „Resonanzraum“ für die religiösen Problematiken bilden, die von den Gesellschaften hin und her gewälzt werden, dann ist dieses auch nicht zu erwarten. Die heutige individuelle Indifferenz großer Teile der europäischen Bevölkerungen gegenüber den Erfahrungen der Transzendenz hindert in der pluralen Gesellschaft jedoch nicht den Einzug neuer Gottheiten und Wesen und Objekte der Verehrung.

---

13 Die notwendige theoretische und methodologische Kritik an der Skaleneinbildung kann hier nicht geleistet werden und steht wohl auch noch aus (Oktober 2016).