

Da die forschungsleitende Frage dieser Arbeit ist, ob Religion in den öffentlichen Raum zurückkehrt, muss zunächst der Begriff der Religion eingegrenzt und für diese Arbeit definiert werden. Anschließend wird das Säkularisierungsparadigma diskutiert, welches den gegenläufigen Prozess zur Rückkehr der Religion – nämlich das allmähliche Verschwinden der Religion aus dem öffentlichen Raum postuliert.

2.1 Religion

Nach Riesebrodt (2007) kann Religion ganz unterschiedlich gefasst werden: „Je nach Vorverständnis handelt es sich bei der Religion um eine offenbarte Wahrheit, einen unverzichtbaren Bestandteil von Gesellschaft, ein *a priori* [Hervorhebung im Original] gegebenes Vermögen des Menschen und die Grundlage jeglicher Moral oder aber um ein Symptom von Entfremdung, ein Überbleibsel eines vorwissenschaftlichen Zeitalters, eine Ideologie im Dienste weltlicher Interessen, eine infantile Illusion oder einen romantischen Eskapismus.“ (Riesebrodt 2007: 18). Das Definitionsproblem, welches sich stellt, liegt darin begründet, dass die Arten und Formen von Religion derart vielfältig sind, dass sie schwer unter einem universellen Religionsbegriff fassbar sind. Grundsätzlich unterscheidet man funktionale und substantielle Religionsdefinitionen. „Funktionale Religionsbegriffe sind auf Wirkungen und Problemlösungen in der Alltagswelt [...] bezogen; substantielle Religionsbegriffe definieren die Religion von ihrem Wesen her [...].“ (Gabriel & Reuter 2010: 24). Das Problem der funktionalen Definition ist, dass sie zu einem „kaum noch abgrenzbaren Religionsbegriff führt, weil jederzeit vom ‚Wesen‘ der Religion unabhängige funktionale Äquivalente aufgewiesen werden können, die das betreffende Problem ‚stattdessen‘ lösen und deshalb im

Umkehrschluss (weil es auf die Funktionserfüllung ankommt) als ‚Religion‘ bezeichnet werden können.“ (Gabriel & Reuter 2010: 24). Somit wäre dann auch die *Medienreligion* tatsächlich eine Religion, wenn sie Aufgaben wie Strukturierung, Identitätsbildung und Ritualisierung erfüllt (vgl. DaRe 2003). Substantielle Definitionen beziehen sich üblicherweise auf ein Bezugsobjekt, wobei es sich meist um einen personalen Gott handelt. Allerdings beziehen sich nicht alle Religionen auf einen Gott (z. B. Buddhismus). Also wird Gott durch etwas Heiliges als Bezugsgröße ersetzt. Das Problem des Heiligen als Bezugsgröße ist, dass es vom jeweiligen Gläubigen abhängt, was heilig ist. Auf diese Weise kann der Begriff überstrapaziert werden und auch Familie, Nation oder Geld beinhalten. Eingeschränkt werden kann das Heilige mit dem Bezug auf Übernatürliches, was Familie, Nation und Geld ausschließen würde. Alles Künstlerische bliebe aber noch als potenziell heilig erhalten. Transzendenz – also der Bezug auf etwas Über- oder Außerirdisches – ist also nicht spezifisch genug, um das Phänomen Religion ein- oder abzugrenzen (Pollack 2009: 61ff). „Betrachtet man [den] inflationären Gebrauch des Religionsbegriffes, dann gewinnt man zuweilen den Eindruck, als ob sich alles, was manche Theologen und Religionssoziologen auch anfassen, wie von Zauberhand in Religion zu verwandeln vermag.“ (Pollack 2009: 14f). Bei Riesebrodt (2007) beispielsweise ist letztlich alles Religion, was von anderen als Religion wahrgenommen wird. Das macht eine konkrete Definition unmöglich. Er vertraut darauf, dass es schon immer „Differenzwahrnehmungen zwischen Religiösem und Nichtreligiösem“ (Riesebrodt 2007: 72) gegeben hat. Dies würde jedoch bedeuten, jedem selbst zu überlassen, was er unter Religion versteht.

Da Religion mit den bisherigen Ansätzen offensichtlich schwer zu fassen ist, schlägt Pollack (2009) eine Merkmalskombination aus funktionalen und substantiellen Argumenten vor (Pollack 2009: 63). Die Hauptfunktion von Religion besteht dann in Kontingenzbewältigung (funktionales Argument). Kontingenzerfahrungen finden immer dann statt, „wenn Menschen Situationen von Ohnmacht, Hilflosigkeit und Unvermögen ausgeliefert sind, wenn sie zum Beispiel konfrontiert sind mit Krankheit, Tod, Armut, unaufhaltsamen sozialem Abstieg, Ungerechtigkeit, mit dem Zerbrechen sozialer Beziehungen oder unerklärlichen inneren Ängsten.“ (Pollack 2009: 64). Religion hilft bei der Bewältigung solcher Kontingenzerfahrungen, indem sie bestimmte Erklärungen und Bewältigungsstrategien für das Erfahrene bereitstellt. Das können natürlich auch andere Ideologien oder Weltdeutungen oder auch Psychotherapien leisten. Die Besonderheit der Religion besteht darin, dass sie transzendiert (substantielles Element): „Während alles Immanente erreichbar, hinterfragbar, bezweifelbar und kritisierbar ist, bietet das Transzendente aufgrund seiner Unerreichbarkeit Sicherheit und Nicht-Irritierbarkeit.“ (Pollack 2009: 65). Durch Rituale wird das Unerreichbare,

das Transzendente erfahrbar gemacht und eine Verbindung von Immanenz und Transzendenz herstellt (Pollack 2009: 64ff), was neben Funktion und Wesen von Religion schließlich auch die Handlungsebene integriert. Die Verbindung von funktionalen, substantiellen und handlungstheoretischen Argumenten findet sich in Durkheims Religionsdefinition. „Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“ (Durkheim 1912, zitiert in Reuter 2003: 52). Die hier präferierte Religionsdefinition nach Durkheim lässt nun noch immer Raum für verschiedene Religionen und Glaubensgemeinschaften. Im Hinblick auf die Aufgabenstellung dieser Arbeit, werden daher im Folgenden weitere Einschränkungen hinsichtlich der für die Arbeit relevanten Religionen vorgenommen. Eine erste Einschränkung ergibt sich durch den geografischen Raum der Studie. Elementar ist für Europa bzw. explizit für Deutschland das Christentum als kulturgebende Religion (vgl. Brague 1996). Dieses kann für Europa nach den beiden großen Konfessionen (Katholizismus, Protestantismus) und für Deutschland noch einmal nach Katholischer und Evangelischer Kirche unterschieden werden. Wie in den nachfolgenden Kapiteln an entsprechender Stelle ausgeführt, prägten beide Kirchen sowohl Struktur als auch Wertebasis der heutigen Gesellschaft (vgl. Kap. 3 Religion und Politik). Darüber hinaus sind in Bezug auf Religion die Kirchen als Institutionen noch immer die bedeutendsten Vermittler von Religion (vgl. Knoblauch 2008). Spiritualität, New Age und die neuen charismatischen religiösen Bewegungen verfügen (in Europa und speziell in Deutschland) noch nicht über die Breite, die Infrastruktur und den Einfluss, den die etablierten christlichen Kirchen haben. Zudem bleibt für viele die vermeintliche Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum an die traditionellen religiösen Institutionen gebunden (Gabriel 2008: 14). Gerade die Katholische Kirche als „monolithischer“ kirchlicher Block (Martin 1996: 167) verfügt über ein konkurrenzloses globales Netzwerk und eine ebensolche Infrastruktur, auf die sie zurückgreifen kann. Da im Zentrum der empirischen Analyse (Kap. 6 ff.) die Medien stehen, kommt noch ein weiteres Argument hinzu. Ball-Rokeach, Power, Guthrie & Waring (1990) konstatieren, angelehnt an die *Media System Dependency*, dass nur große Organisationen wirksame Beziehungen zu den Medien aufbauen und diese im Laufe der Zeit auch beeinflussen können (Ball-Rokeach et al. 1990: 266). Somit kann plausibel vorausgesetzt werden, dass nur die institutionalisierten Religionen – hier die Katholische und die Evangelische Kirche – über genügend Einfluss verfügen, um eine kritische Masse an Berichterstattung zu generieren. Kritisch in dem Sinne,

dass sie die Außenwahrnehmung von Religion und die dahingehende Meinungsbildung beeinflusst.

Befasst man sich mit der Relevanz von Religion in heutigen Gesellschaften, ist man automatisch mit dem Säkularisierungsparadigma konfrontiert, welches für moderne Gesellschaften postuliert, dass Religion aufgrund von Modernisierung und Rationalisierung an Bedeutung verliert. Wäre die Säkularisierungsthese zutreffend, erübrigt sich die Frage nach der Relevanz von Religion. Da Religion aber scheinbar in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung gewinnt anstatt zu verschwinden, soll im Folgenden die Säkularisierungsthese sowie deren Alternativen diskutiert werden.

2.2 Säkularisierung

Geboren wurde der Begriff in den Verhandlungen um den westfälischen Frieden durch den französischen Gesandten Henry d'Orleans. Gemeint war zunächst nur die Überführung des kirchlichen Besitzes in weltliche Hände. Als politischer Streitbegriff zieht er sich dann durch das gesamte 19. Jahrhundert (Gabriel 2008: 9). Nach Taylor (1996) bezeichnet *saeculum* – was eigentlich Jahrhundert oder Zeitalter heißt – einfach die weltliche Zeit. Davon zu trennen sei die „höhere Zeit, die manchmal ‚die Ewigkeit‘ heißt“ (Taylor 1996: 218). Säkularisierung würde dann bedeuten, dass immer mehr in die andere, die weltliche Zeit, verschoben wird. Schauer (2007: 24) meint, dass Säkularisierung kein Phänomen der Neuzeit ist, sondern ebenso lange existiert, wie weltliches und geistliches Leben. Er verweist dabei u. a. auf den Investiturstreit in der Zeit von 1075 bis 1122 (Schauer 2007: 24). Säkularisierung bezieht also immer Staat und (institutionalisierte) Kirche ein, wobei Säkularisierung als Prozess verstanden wird, im Zuge dessen sich beide Bereiche trennen (oder voneinander getrennt werden).

Vom Säkularisierungstheorem werden insgesamt drei Entwicklungen erwartet bzw. damit verbunden, welche im Folgenden näher erläutert werden (vgl. Minkenberg & Willems 2002: 7f; Minkenberg & Willems 2003: 18f; Müller 2009: 3f; Casanova 1996: 182, Schauer 2007: 20ff, Pollack 2009: 19ff):

1. Strukturelle und institutionelle Ausdifferenzierung

Unter Ausdifferenzierung wird hier verstanden, „dass Religion ihren bestimmenden Einfluss auf andere gesellschaftliche Teilbereiche wie Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Kunst, Familie oder Medizin verliert und sich diese Teilbereiche in Emanzipation von der Vorherrschaft der Religion funktional zunehmend verselbständigen.“ (Pollack 2009: 22). Den Endpunkt bildet

theoretisch die vollständige Trennung von Kirche und Staat (Minkenberg & Willems 2002: 7f). Die Ausdifferenzierung wird als Folge von Aufklärung und Rationalisierung gesehen, womit Religion ihre Bedeutung als Erklärungs- und Legitimierungsinstanz verlor (Müller 2009: 3). Wenn nun Religion im Zuge der Ausdifferenzierung keine allgemeingültigen Deutungen und Erklärungen mehr anzubieten vermag, dann kann sie die (ausdifferenzierte) Gesellschaft als Ganzes auch nicht mehr zusammenhalten und verliert damit ihre Funktion für die Gesellschaft (Pollack 2009: 19). Bisweilen wurde sogar angenommen, dass Religion vollständig durch ein modernes, wissenschaftliches – und damit von Ratio geprägtes – Denken abgelöst wird (Pollack 2009: 20). Allerdings erscheint es eher unwahrscheinlich, dass in einer modernen, pluralen Gesellschaft nur *ein* Denken bestimmend sein sollte, sei es nun rational oder religiös. Demnach muss mit der Ausdifferenzierung der Sphären nicht zwingend ein Verschwinden jeglicher Religion verbunden sein. Die Bereiche werden lediglich autonomer (Schauer 2007: 20), existieren aber weiter. Zudem liegen in der mit der Ausdifferenzierung einhergehenden Spezialisierung der Bereiche neue Abhängigkeiten. „Gerade weil sich die einzelnen gesellschaftlichen Teilsysteme auf ihre spezifischen Funktionen spezialisieren, sind sie auf Leistungen aus anderen Bereichen angewiesen.“ (Pollack 2009: 71). Religion erbringt also auch weiterhin Leistungen für Individuum, Staat und Gesellschaft. Beispielsweise sind 36 Prozent – also über ein Drittel – aller Kindertagesstätten in kirchlicher Trägerschaft (vgl. Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland 2012). Ähnlich dürfte es im Bereich der Altenpflege und diverser Sozialdienste aussehen. Auch Liedhegener & Werkner (2011) sind der Ansicht, dass Religion vor allem durch Einschnitte im Sozialstaat politisch zum Thema wird, da die karitativen Einrichtungen – die schon jetzt einen Großteil des Systems tragen – die Einschnitte ausgleichen müssen (Liedhegener & Werkner 2011: 32). Hier scheinen die Kirchen in Zukunft also mehr Leistungen erbringen zu müssen. Die Ausdifferenzierung der Bereiche bedeutet also letztlich nicht das Verschwinden von Kirche und Religion.

2. Erosion organisierter Religion

Die Erosion organisierter Religion sollte vor allem am Rückgang religiöser Praktiken abzulesen sein (Minkenberg & Willems 2002: 7f). Die Ursache wird in einem Generationeneffekt gesehen. Als Folge der Ausdifferenzierung der Bereiche und der Pluralisierung der Wertvorstellungen wachsen junge Menschen nicht mehr mit Religion als *dem* bekannten und kohärenten Glaubenssystem auf (Müller 2009: 3), womit die Religiosität über die Generationen stetig abnimmt. Zuweilen wird der Rückgang religiöser Praktiken auf Religion allgemein ausgedehnt, ist hier aber tatsächlich auf die *organisierten*, tradierten

Religionen beschränkt. Diese verlieren durch zunehmenden religiösen Pluralismus moderner Gesellschaften ihre Sichtbarkeit. Da es mehr Angebote gibt, besteht keine Notwendigkeit mehr *eine* Religion zu tradieren (Pollack 2009: 23). Die Erosion organisierter Religion sollte also nicht als Wegbrechen jeglicher Religiosität missverstanden werden.

3. Rückzug der Religion in den privaten Raum

Die dritte Entwicklung innerhalb des Säkularisierungsparadigmas postuliert einen mit Ausdifferenzierung und Erosion einhergehenden Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Raum. Spätestens mit diesem Prozess sollen Religion und Kirche ihre Position als Ordnungsmacht in der Gesellschaft einbüßen (Müller 2009: 3). Problematisch ist daran, dass nach Pollack (2009) eine Säkularisierung der Makroebene nicht ohne gleichzeitige Säkularisierung auf der Mikroebene gedacht werden kann. Ein Bedeutungsverlust von Religion in der Gesellschaft allgemein kann nicht behauptet werden, solange Religion für Individuen noch eine Bedeutung besitzt (Pollack 2009: 31). So kann Religion nicht im Privaten weiterexistieren, ohne auch eine Relevanz für die Gesamtgesellschaft zu haben.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die hier beschriebenen Elemente der Säkularisierung nicht notwendigerweise ein Verschwinden von Religion und Kirche postulieren. Eine Trennung der Sphären schließt nicht das weitere Existieren beider Sphären aus. Ein Rückgang organisierter Religion schließt nicht das Fortbestehen alter und vor allem das Hinzutreten neuer religiöser Glaubensvorstellungen aus. Und der postulierte Rückzug der Religion in den privaten Raum widerspricht dem ebenso postulierten allgemeinen Bedeutungsverlust von Religion.

Minkenberg & Willems (2002: 7) bezeichnen es noch als Konsens in den Sozialwissenschaften, dass moderne Gesellschaften unweigerlich säkular werden. Begründet wird dies mit Modernisierung, wobei unter Modernisierung verschiedenste Prozesse zusammengefasst werden. Dazu zählen Industrialisierung, Technisierung, Rationalisierung, Urbanisierung, Bildungsanstieg, Demokratisierung, Individualisierung und Ausdifferenzierung der verschiedenen gesellschaftlichen Sphären (Pollack 2009: 21f, 68f). Angenommen wird nun, dass all diese ineinandergreifenden Prozesse Kontingenzerfahrungen reduzieren und damit Religion überflüssig machen. In dem Maße, in dem das Leben (rational) erklär- und kontrollierbarer wird und mit dem Wohlstand die soziale Sicherheit steigt, sinkt der Bedarf nach externen Erklärungen (Pollack 2009: 69ff). Tatsächlich zeigen Analysen des Zusammenhangs von ökonomischer Entwicklung eines Landes und der Religiosität in der Bevölkerung, dass „thus societies that cannot provide their

citizens with a minimal level of existential security are also societies where the demand for religious values seems to be highest.“ (Müller 2009: 4). Zur existenziellen Sicherheit gehört zum einen Schutz vor Naturkatastrophen, zum anderen aber auch Schutz vor „sozial produzierten Risiken“ (Pollack 2009: 27) wie Armut, Krieg und Ungleichheiten. Häufig findet eine Eingrenzung auf ökonomische Sicherheit statt, welche angesichts abstrakterer Unsicherheiten heutzutage eventuell nicht mehr zeitgemäß ist (vgl. auch Riesebrodt 2007: 85ff). So produziert der Fortschritt selbst neue Risiken und Unsicherheiten. Mit der Anhäufung von neuen Erkenntnissen geht auch eine Vervielfachung der Möglichkeiten einher. Damit geht der „archimedische Punkt der Gewissheit“ (Pollack 2009: 75) verloren, sodass der Bedarf an ‚gesichertem‘, überzeitlichem Wissen und an ‚letzten Wahrheiten‘ wieder steigen könnte. So ist es auch die Modernisierung, die der aktuell sichtbarsten Form (problematischer) Religiosität – dem Fundamentalismus – Tor und Tür öffnet, sofern man diesen wie Minkenberg & Willems (2002: 14) als „eine Form des Umgangs mit den durch die Moderne selbst geschaffenen und den (technischen) Allmachts- und Vermögensanspruch des modernen Selbstverständnisses dementierenden neuen Unsicherheiten“ (Minkenberg & Willems 2002: 14) versteht. Daneben gibt es auch andere Faktoren, die den Bedarf an Religion bestimmen. Dazu gehört, wie tief religiöse Riten, Symbole und Zeichen in die Gesellschaft eingeschrieben sind, „denn religiöse Traditionen hinterlassen einen prägenden Eindruck in ihren jeweiligen Gesellschaften, der selbst dann erhalten bleibt, wenn die gesellschaftliche Bedeutung von Religion zurückgeht.“ (Pollack 2009: 27). Festzustellen bleibt, dass Modernisierung Kontingenz zwar teilweise reduziert, aber auch selbst produziert, weshalb Religion nicht zwangsläufig an Bedeutung verliert. Zudem ist Kontingenzbewältigung auch nur eine Funktion von Religion (ausführlich siehe Kap. 4 Religion und Gesellschaft).

Aus all diesen Gründen ist es wahrscheinlich, dass die strikte Säkularisierungsthese – also dass die Entwicklung zielgerichtet und alternativlos auf das Ende der Religion zulaufe – nicht zutreffend ist. Eine kulturübergreifende Wirkung kann für sie ohnehin nicht behauptet werden, da sie z. B. für die USA nicht zutrifft und niemand ernsthaft behaupten würde, dass es sich bei den USA nicht um eine moderne Gesellschaft handelt (Gabriel 2008: 11). Auch Casanova (1996) hat sich mit dem Widerspruch der Säkularisierung im Abgleich mit aktuellen Verhältnissen befasst. Er nimmt an, dass es keine Säkularisierung strikt nach dem Paradigma gibt, sondern jedes im Paradigma enthaltene Element separat betrachtet werden muss (vgl. auch Minkenberg & Willems 2002: 8f; Gabriel 2008: 11). So muss eine Ausdifferenzierung von Kirche und Staat nicht zwangsläufig mit einem Rückgang der Religiosität einhergehen. Entscheidend ist nach Casanova (1996) hier beispielsweise auch, ob die staatliche Gewalt, die hier trennt und ausdifferenziert,

als legitim angesehen wird. Ist dem nicht so, geschieht, was sehr deutlich in Polen zu sehen war. Der Widerstand gegen den Staat – der religionsfeindlich war – artikuliert sich hier u. a. in verstärktem Zulauf zu den Kirchen (Casanova 1996: 187). Gabriel (2008) nimmt außerdem an, dass Säkularisierung kein allgemeiner Automatismus moderner Gesellschaften ist, sondern eher ein spezifisch europäisches Produkt (vgl. auch Schauer 2007: 19, 24, Robertson 1991: 13). So verweist Gabriel auf Aufklärung und Reformation, die zu einer Entzauberung der Welt geführt hätten, sodass Religion nach dem Sieg der Ratio nur noch im privaten Raum existieren könne (Gabriel 2008: 10). Als besonderes Beispiel führt Gabriel (2008) die DDR an. „Bis heute gelten die ostdeutschen Bundesländer als eine der säkularisertesten Regionen nicht nur Europas, sondern der ganzen Welt.“ (Gabriel 2008: 10). Nach Sutor (2009) wiederum ist es nicht die Ratio, die die Säkularisierung einleitete, sondern vor allem die Tatsache, dass nach Reformation und verschiedenen Konfessionskriegen in Europa eine Legitimierung von Staat und Macht aufgrund gemeinsamen Glaubens schlicht nicht mehr möglich war (Sutor 2009: 9). Womit sich Säkularisierung auch auf den europäischen Raum beschränken würde. Auch wenn die hier angeführten Beispiele in den folgenden Kapiteln noch diskutiert werden müssen, wird deutlich, dass die Säkularisierung alleine nicht die aktuellen Verhältnisse erklären kann.

2.3 Alternativen: Marktmodell und Individualisierungsthese

Angesichts des Widerspruches zwischen dem Säkularisierungsparadigma für moderne Gesellschaften und der „Beharrlichkeit religiöser Werte und Orientierungen gerade in Europa“ (Minkenberg & Willems 2002: 8), aber auch der zentralen Stellung von Religion in den USA und dem allgemeinen Zuwachs bei den neuen religiösen Bewegungen (Pollack 2009: 2), werden neue Ansätze diskutiert. Einer der prominenteren Ansätze ist das **Marktmodell** der Religionen (auch als Economics of Religion, ökonomisches Marktmodell oder RC-Paradigma¹ bezeichnet), welches annimmt, dass Religion und Moderne nicht zwingend in einem Spannungsverhältnis stehen müssen (Pollack 2009: 35). Nach dem Marktmodell konkurrieren verschiedene Religionen in einem Markt und sind dementsprechend den dort herrschenden Marktkräften ausgesetzt. Die Nachfrage nach Seelenheil und Unsterblichkeit wird dabei als dem Menschen inhärent und inofgedessen

1 Vollständig: Rational-Choice Framework of Sociology of Religion, geht zurück auf Stark & Bainbridge 1980 (zitiert in Müller 2009: 4)

stabil angenommen (Müller 2009: 4, vgl. auch Riesebrodt 2007: 104ff), was in der grundsätzlichen Funktionalität von Religion für Individuum und Gesellschaft begründet ist (Pollack 2009: 14, vgl. Kap. 4 Religion und Gesellschaft). Also wird der Markt von der Anbieterseite her reguliert. Je weniger der Markt reguliert ist – also je weniger Religion in Gesellschaften reglementiert oder privilegiert ist – desto stärker müssen religiöse Anbieter ihre Produkte überarbeiten, den Kundeninteressen anpassen und einen Mehrwert gegenüber anderen Angeboten bieten. Dies alles steigert die Qualität der Angebote. „Besäßen religiöse Gemeinschaften in einer Region dagegen das Monopol, tendiere der Klerus dazu, faul und nachlässig zu werden und an den aktuellen Bedürfnissen der Menschen vorbeizugehen.“ (Pollack 2009: 35). Hier werden die Grundannahmen der Säkularisierungstheorie quasi umgekehrt. Eine Trennung von Kirche und Staat führt nicht zu einem Verschwinden von Religion, sondern stärkt – durch Verbesserung der Angebote – die Nachfrage letztlich noch (vgl. Pollack 2009: 36). Entwickelt wurde dieser Ansatz vor allem, um die Ausnahmesituation in den USA zu erklären (Pollack 2009: 3; Minkenberg & Willems 2002: 8) – ein hochmodernes Land mit dennoch hoher religiöser Vitalität. „Religionen überzeugen nicht als mehr oder weniger etablierte Staats- und Landeskirchen, sondern durch das täglich neu zu generierende Engagement und die situative Überzeugungskraft der Glaubensgemeinschaft. Religiöse Gemeinschaften [...] stehen mit anderen Wahrheitsansprüchen in einem Wettbewerb, im ökonomischen Sinne des Wortes.“ (Leggewie 2005: 5). Was sie insgesamt dann marktfähig macht – nämlich die Qualität der Angebote – führt zu einer Stärkung der Religiosität in der Bevölkerung. Minkenberg & Willems (2002) sehen dieses Modell zwar angesichts einer starken Trennung von Religion und Staat in Frankreich bei geringer Religiosität in Frage gestellt, allerdings sollte hier beachtet werden, dass es sich in Frankreich um Laizität handelt und nicht um Säkularität. Während der amerikanische Markt durch den Schutz der Religion vor staatlichen Eingriffen belebt wird, findet in Frankreich durch eine Abwehr der Religion von Seiten des Staates eine Regulierung statt (Rendtorff 1996), sodass dies kein Gegenbeweis des Funktionierens des Marktmodells darstellen muss². Die Idee eines Marktes von Religionen ist auch von Interesse, wenn die Frage nach der Integration verschiedener Religionen innerhalb einer Gesellschaft gestellt wird. Da der Staat selbst nicht als Regulator eingreifen kann, vertraut man auf Marktmechanismen, um zu einer friedlichen Koexistenz verschiedener Glaubensrichtungen zu kommen (vgl. Leggewie 2005: 4). Das Funktionieren oder Nicht-Funktionieren des Marktmodells ist außerdem hinsichtlich des Sozialkapitals (siehe Kap. 3 Religion und Politik) von Belang. Hier gibt es kul-

2 Pollack (2009: 162) unterscheidet dahingehend positive bzw. negative Religionsfreiheit

turübergreifende Evidenzen dafür, dass die Fürsorge seitens des Staates für Religionsgemeinschaften für die Ausbildung einer entsprechenden Zivilgesellschaft kontraproduktiv ist (Liedhegener & Werkner 2011: 23). Die Belege für die Grundannahme des Marktmodells, dass Trennung von Kirche und Staat Religiosität stärkt, sind insgesamt jedoch heterogen (Pollack 2009: 41), was auf Scheinkorrelationen hindeutet. Grundsätzlich wendet Pollack (2009) ein, dass menschliches Handeln „nicht lediglich als interessenbestimmt angesehen werden [kann], vielmehr ist es erforderlich, die Schwerkraft, die menschlichem Handeln anhängt, zu beachten und auch sozialisatorische Prägungen, kontextuale Einflüsse und daraus resultierende normative Orientierungen in die Betrachtung einzubeziehen.“ (Pollack 2009: 41). Letztlich ist es paradox, anzunehmen, dass ausgerechnet die Wahl der religiösen Praktiken und Überzeugungen rein rational erfolgen soll.

Angesichts der vielen ‚schwarzen Schwäne‘ wurden Zusatzhypothesen formuliert, die das Marktmodell an sich retten sollten. So können im Konfliktfall auch etablierte Kirchen bei geringer religiöser Pluralität Zuwächse verzeichnen. Über Gruppengrößen und damit im Zusammenhang stehender Flexibilität wird erklärt, warum die unterschiedlichen Anbieter in den Märkten nicht den gleichen Zulauf verzeichnen. Und mit dem Deckeneffekt wird erklärt, warum es auch Länder gibt, in denen trotz steigendem religiösen Pluralismus kein Anstieg der Religiosität erkennbar ist. Das Problem dieser Zusatzhypothesen ist allerdings, dass es die Grundannahmen des Modells bis zur Unkenntlichkeit aufgeweicht (Pollack 2009: 44f).

Eine Alternative zu Säkularisierungsparadigma und Marktmodell ist die **Individualisierungsthese**. Diese geht im Prinzip von den gleichen gesellschaftlichen Veränderungen aus (Differenzierung, Rationalisierung, Pluralisierung), mündet allerdings nicht im Verschwinden von Religion. Religiosität individualisiert sich und löst sich von den tradierten Formen und damit von den etablierten Religionen. Jedem bleibt es nun selbst überlassen, aus einer Vielzahl an Möglichkeiten das auszuwählen, was Richtlinie für seinen Glauben und sein Handeln sein soll. Diesem Ansatz nach gibt es keinen „Verlust an Religiosität, sondern nur ein[en] Wandel ihrer dominanten Sozialformen von institutionalisierten, traditional und sozial abgestützten Vorstellungen und Ritualen hin zu mehr individualisierten, sozial diffusen und synkretistischen Ideen und Praktiken“ (Pollack 2009: 14). Mit der Individualisierung soll der paradoxe Prozess der Säkularisierung auf Makroebene bei gleichzeitiger Zunahme der Religiosität auf der Mikroebene erklärt werden. Im Prinzip kann sie aber eigentlich nur die Abnahme organisierter Religion erklären. Diese kommt dann durch das Abwandern in andere Angebote zustande. Nicht erklärt werden kann aber der mit der Zunahme der Religiosität einhergehende steigende Bedarf nach Religion. Ein weiteres Problem der Individualisie-

Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum?
Kirche und Religion in der deutschen Tagespresse von
1993 bis 2009

Schielicke, A.-M.

2014, X, 192 S. 14 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-05184-6