



Säkularismus in Europa

Prof. Dr. Yves Bizeul

European Liberal Forum, asbl
www.liberalforum.eu

Impressum:

Herausgegeben vom European Liberal Forum asbl. mit der Unterstützung der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit.
Finanziert durch Mittel des Europäischen Parlaments.

European Liberal Forum asbl
Square de Meeûs 38/40,
B-1000 Bruxelles

www.liberalforum.eu

Produktion
COMDOK GmbH
Büro Berlin

Das Europäische Parlament ist für den Inhalt der Publikation nicht verantwortlich. Die in der Publikation geäußerten Ansichten sind einzig die der Autoren und geben weder die Ansicht des Europäischen Parlamentes noch die Ansicht des European Liberal Forum asbl. wieder.

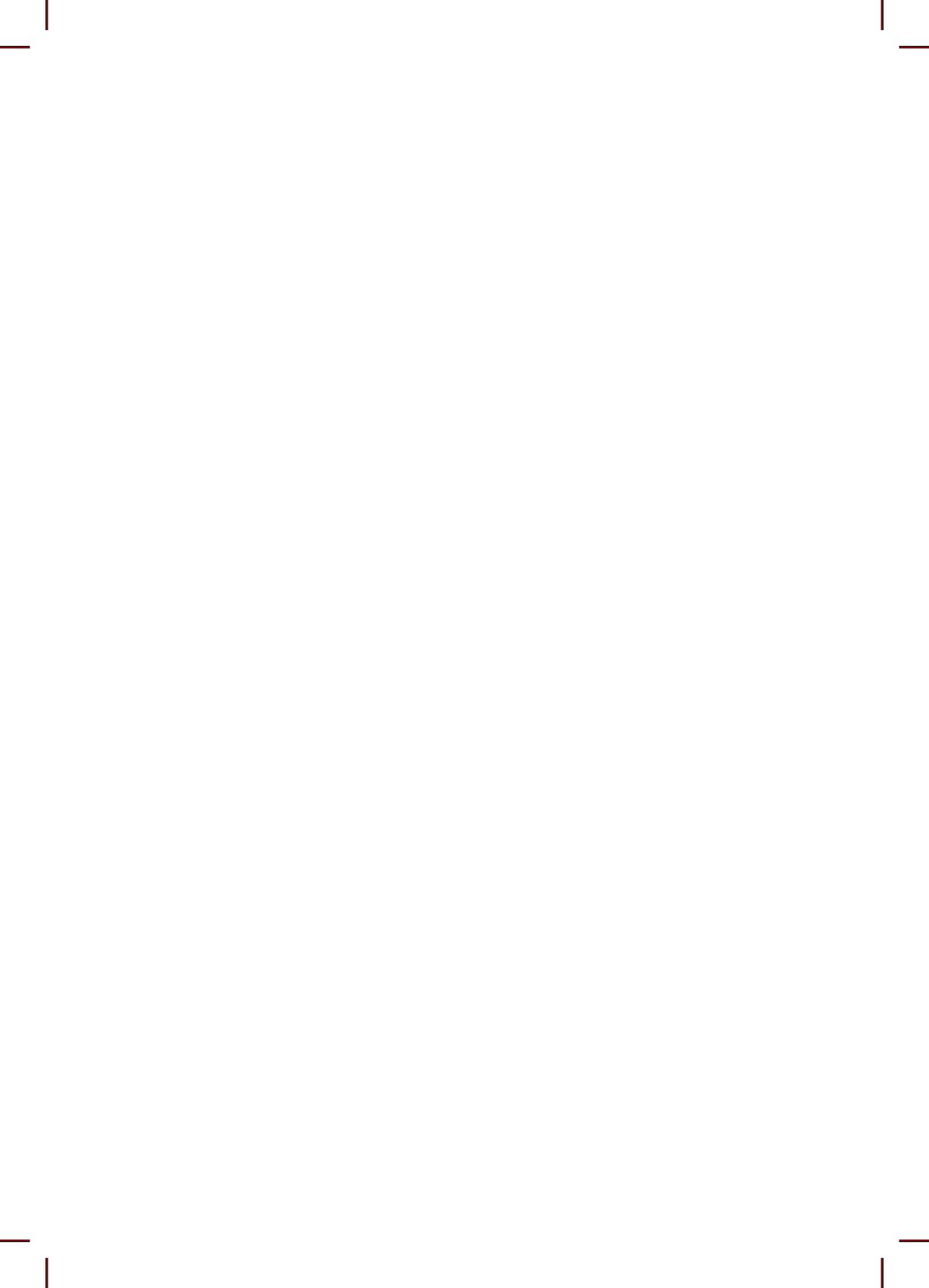
Säkularismus in Europa

Prof. Dr. Yves Bizeul



Inhalt

Einleitung	5
1. Säkularismus und Säkularisierung	6
2. Aktuelle Befunde	17
2.1. Forschungsdesign und Forschungsfragen	17
2.2. Datenanalyse	20
3. Schlussfolgerungen, Zukunftsszenarien	42
Literatur	48
Anhang	57
Über den Autor	67



Einleitung¹

Das Medieninteresse während des Konklaves und in den ersten Tagen nach der Wahl des neuen Papstes Franziskus im März 2013 war gewaltig. Die „Neue Zürcher Zeitung“ sprach von „Papa Superstar“.² Laut Radio Vatikan waren bereits Ende Februar nicht weniger als 3.641 Journalisten von 968 Medienorganen aus 61 Ländern für die Berichterstattung über die Papstwahl akkreditiert.³ In Deutschland übertrugen gleich mehrere Fernsehsender – unter ihnen auch der private Fernsehsender RTL – die Verkündung der erfolgreichen Papstwahl live.

Freilich lassen sich allein aus der Medienrezeption der Wahl des Oberhauptes der katholischen Kirche keine Rückschlüsse auf den Einfluss der Religion auf die Gesellschaft ziehen, zumal gerade „das einzigartige Profil der katholischen Kirche und deren Verkörperung durch den Papst den Inszenierungslogiken des heutigen Journalismus entsprechen und damit die Medienproduktion anreizen“⁴. Für den vielfach beschworenen Bedeutungsverlust der Religion oder des Religiösen in der modernen Gesellschaft spricht das Medienecho jedoch auch nicht.

Bei näherer Betrachtung des aktuellen Tagesgeschehens lassen sich zahlreiche Hinweise finden, dass das – hinsichtlich des Säkularisierungsfortschritts selbst von Kritikern desselben – vielfach als „*exceptional case*“ (vgl. Davie 2002; siehe auch Berger/Davie/Fokas 2008) bezeichnete Europa deutlich stärker von Religion beeinflusst ist, als gemeinhin angenommen wird. Es stellt sich also die Frage, wie säkular Europa wirklich ist?

Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst der Begriff „Säkularismus“ definiert werden. Im Anschluss daran soll der Grad der Säkularisierung in den EU-Staaten ermittelt werden. Dabei soll auch die Heterogenität des Religionsbezugs der BürgerInnen Europas hinsichtlich der Tragweite, die der Religion beigemessen wird, in den Blick genommen werden. Danach folgt eine Darstellung der institutionellen Typen des Staat-Kirche-Bezugs. Während der französische Laizismus als „französische Leidenschaft“ (Jean Baubérot) und als Ersatzreligion gilt, findet man in den meisten anderen europäischen Ländern eher eine Kooperativstruktur, die allerdings unterschiedlicher Natur ist. In Deutschland haben

1 Ein großer Dank gilt Herrn Christian Nowak für seine Unterstützung und Zuarbeit.

2 R. Stadler: „Papa Superstar“, erschienen in der *NZZ* am 02.04.2013.

3 Siehe *Radio Vatikan* Presseerklärung vom 28.02.2013, einsehbar unter URL: http://de.radiovaticana.va/news/2013/02/28/gro_ProzentC3_Prozent9Fes_medieninteresse_f_ProzentC3_ProzentBCr_konklave/ted-669078 (Abruf: 23. Mai 2013).

4 So R. Stadler in „Papa Superstar“, erschienen in der *NZZ* am 02.04.2013.

die Kirchen einen Öffentlichkeitsauftrag. In Großbritannien gilt der Schutz vor Diskriminierung und des kulturellen bzw. religiösen Pluralismus. In Italien wird der Katholizismus als Kulturerbe betrachtet und zugleich Wert auf Religionsfreiheit gelegt. Am Schluss der Arbeit werden die Befunde strukturiert, gruppiert und diskutiert, um die Frage, wie säkular Europa wirklich ist, differenziert beleuchten zu können.

1. Säkularismus und Säkularisierung

Unter Säkularismus versteht man eine Weltanschauung, die eine reine bzw. weitgehend reine immanente Weltauslegung vertritt. Sie hat sich aus der Transformation der Religion in Europa, die mit Beginn der Frühen Neuzeit ansetzte, von einer vormals vorherrschenden Deutungsmacht zu einer Zulieferin eines alternativen Erklärungsansatzes entwickelt und ist das Ergebnis einer funktionalen Ausdifferenzierung (vgl. Luhmann 2002). Die Religion ist zu einem „Subsystem“ neben anderen geworden und ist den Anforderungen, die damit einhergehen – die Behauptung gegenüber anderen Subsystemen –, oft nicht gewachsen. Mit anderen Worten: Der Säkularismus ist das Nebenprodukt eines Säkularisierungs- und Säkularisationsprozesses, der aus Transformationen innerhalb des religiösen Felds, aus technischen und wissenschaftlichen Entwicklungen und vor allem aus dem weitgehenden Verlust der Fähigkeit der Religionen, Politik und Recht zu bestimmen, besteht.

Marcel Gauchet hat auf die Tatsache hingewiesen, dass die Ausdifferenzierung der politischen und religiösen Subsysteme eine mittelbare Konsequenz christlicher Anschauungen, in erster Linie der Inkarnationslehre und der damit verbundenen Betonung des einzigartigen Werts des Individuums, gewesen ist. Beide haben implizit dazu beigetragen, das Selbst (Augustinus) und später auch das Subjekt (Descartes) aufzuwerten. Indem die Reformation das Religiöse teilsakralisierte und die Freiheit des Christenmenschen betonte, hat sie zu diesem Prozess einen entscheidenden Beitrag geleistet. Erst infolge der Aufwertung des Individuums konnte sich der „Ausstieg“ der Religion aus der öffentlichen Sphäre vollziehen. Langfristig hat dies aber laut Gauchet auch zum „politischen Tod der Religion“ geführt. Deshalb nennt er das Christentum „die Religion des Ausstiegs aus der Religion“ (*la religion de la sortie de la religion*; Gauchet 1985: 292). Er unterscheidet zwischen dem radikalen Bruch der gegen die Religion gerichteten Laizierung in den vom Katholizismus geprägten Ländern und der „sanfteren“ Säkularisierung im protestantischen Raum, die eher in Form einer internen all-

mählichen Aushöhlung des Religiösen vonstattengegangen ist. In beiden Fällen ist allerdings der Religion ein Großteil ihrer Fähigkeit, das Verhalten der Einzelnen zu steuern und ein soziales Band zu erzeugen, abhanden gekommen. Wie Gauchet betrachtet auch Claude Lefort den Rückzug der Religion aus der Politik als Voraussetzung für die Demokratisierung der politischen Kultur (Lefort 1999). Die politische Macht hatte dadurch aufgehört, auf ein „Außen“ des Politischen hinzuweisen. Es kam zu einem Bedeutungsverlust der Religion in der Politik und in einem Teil der Gesellschaft, eine Entwicklung, die u. a. Steve Bruce dazu bewegte, von einer Toterklärung⁵ Gottes zu sprechen (2002).

Neben der Reformation trugen auch Humanismus und Aufklärung zur funktionalen Ausdifferenzierung der Subsysteme des Politischen und des Religiösen bei. Alle drei haben einen Prozess der „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) in Gang gesetzt (vgl. Taylor 2007), aus dem zunächst der Deismus entstanden ist. Dieser erfuhr in den aufgeklärten Kreisen des 17. und 18. Jahrhunderts eine zunehmende Beliebtheit. Ernst Troeltsch nannte ihn nicht ohne Grund „die Religionsphilosophie der Aufklärung“ (Troeltsch 1925: 429). In seinen Betrachtungen zur natürlichen Religion distanzierte sich einer der ersten Vertreter dieser Glaubensrichtung in der Neuzeit, Edward Herbert of Cherbury, von den suprarationalen Dogmen und assoziierte die Religion mit moralischen Bestimmungen. Trotz aller Kritik an der göttlichen Offenbarung stellten die Deisten die Existenz Gottes nicht infrage – so nahm Voltaire dezidiert gegen den Atheismus Stellung.

Die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, aus eigener Kraft einen stichhaltigen Beweis für die Existenz Gottes zu liefern, brachte jedoch David Hume dazu, die philosophische Legitimität des Deismus anzuzweifeln. Der von Radikalaufklärern, so dem Baron d'Holbach, und später von Sozialisten vertretene Materialismus bzw. Atheismus schienen daher die konsequente Weiterentwicklung des Deismus zu sein.

Die Entwicklung vom religiösen Glauben zum Materialismus und Atheismus wurde von manchen als ein geradliniger und teleologischer Fortschritt betrachtet. So ging Auguste Comte in seiner einem historischen Stufenschematismus folgenden Drei-Stadien-Gesetze-Theorie von einem evolutionären, fortschreitenden Bedeutungsverlust der Religion in der Gesellschaft aus. Die Religion werde zugunsten der Vernunft als Erklärungsmodell und Deutungsrahmen der

5 Inhaltlich geht Bruce indes nicht vom völligen „Absterben“ der Religion aus. Vielmehr meint er [wie auch Wilson (1982: 149)], dass auch am Ende des Säkularisierungsprozesses Menschen immer religiös sein werden, allein die soziale Relevanz von Religion wird verschwinden (2002: 43).

Menschen immer mehr an Berechtigung und Einflussmöglichkeiten einbüßen, bis diese ganz verloren gehen werden (vgl. dazu Knoblauch 1999: 25f.; Pickel 2011a: 64).

Der positivistische Glaube an eine zwingend schwindende Rolle der Religion in den modernen Gesellschaften ist allen späteren Religionskritikern gemein (vgl. Pickel 2011a: 61). Gert Pickel hierzu: „Religion [wird] als *irrational* [Hervorhebung im Original] und im Grunde als für die Moderne überflüssig eingeschätzt“ (ebd.). Der Marxismus hat sich einem strengen Säkularismus angeschlossen und die Religion als Opium des unterdrückten Volkes und als „Schrei der bedrängten Kreatur“ (Karl Marx) entlarven wollen. Angesichts des Vakuums, das durch den angeblichen Einflussverlust der Religion entstanden war, ist der Sozialismus neben dem Positivismus, dem Nationalismus und später dem Nationalsozialismus sogar selbst zu einer alternativen politischen Ersatzreligion geworden. Ludwig Feuerbach sah im Göttlichen die Projektionsfläche menschlicher Sehnsüchte und Sigmund Freud in der Religion eine „universelle Zwangsneurose“.

Die politischen Weltanschauungen und Ideologien kündigten das baldige Ende des religiösen Glaubens an. Es wurde davon ausgegangen, dass die Religion mit der Zeit zwangsweise an Bedeutung verlieren würde, zumal sie in Widerspruch zu Modernisierungsprozessen stünde (vgl. Pickel 2009: 89ff.). Dies führte man zunächst auf die zunehmende Rationalisierung der Lebenswelt des modernen Individuums zurück. War vor der Aufklärung und der Zunahme des Einflusses moderner Wissenschaften auf die Gesellschaft die Religion Stifterin „transzendente[r] Lösungen innerweltlicher Probleme“ (Pickel 2011a: 139), so verkam sie mit der Durchsetzung des wissenschaftlichen Weltbilds zu einer irrationalen Alternativerklärung (vgl. Wilson 1982).

Der ursprünglich „sanfte Säkularismus“ entwickelte sich somit im Laufe des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts tendenziell zu einem „harten Säkularismus“ weiter, auch wenn dieser weltweit eine Minderheiterscheinung blieb. Diese letzte Tatsache erklärt, warum der „harte Säkularismus“ nur in den Institutionen und Strukturen weniger Staaten in Reinform in Erscheinung getreten ist, so in der UdSSR, in China und in Nordkorea. In Frankreich und in der Türkei nahm er die Form einer Laizität an, die je nach Überzeugung unterschiedlich streng gedeutet worden ist.⁶ In den angelsächsischen Ländern herrscht bis heute eine sanftere Gestalt des Säkularismus, wie die folgende Abbildung von Barry A. Kosmin zeigt.

6 Für Frankreich siehe hierzu: Baubérot 1990: 49–99.

A TYPOLOGY OF SECULARISM

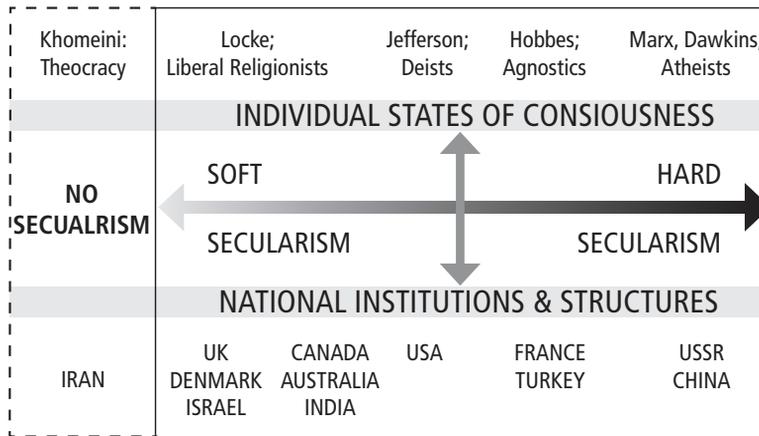


Abbildung 1: Säkularismustypologie

(Quelle: Kosmin 2007: 3)

Im Schatten des Säkularismus entwickelten Sozialwissenschaftler, so Thomas Luckmann, Steve Bruce, Bryan R. Wilson, Peter L. Berger u. a., in den 1950er und 1960er Jahren die sog. Säkularisierungstheorien (hierzu u. a. Tschannen 1991; Dobbelaere 2004b). Während einige auf das Voranschreiten der Industrialisierung und der damit verbundenen Arbeitsteilung hingewiesen haben (Weber, Durkheim), betonten andere die bereits erwähnte Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft (Luhmann, Wilson), die dortige Verringerung zentraler Lebensrisiken, die die frühere Rolle der Religion als Instanz der Bewältigung schwieriger Lebenssituationen weitgehend unnötig machte (Norris/Inglehart), den Schwund der politischen und sozialen Relevanz von Religion (Bruce) und die abnehmende Plausibilität transzendenter Mächte (Berger). Alle diese Theorien basierten in erster Linie auf der Beobachtung von laufenden Prozessen in Europa. Die Abnahme der aktiven Partizipation am religiösen Leben eines immer größeren Teils der Bevölkerung galt als sicheres Indiz für ein allmähliches Verschwinden der Religion (vgl. Hervieu-Léger 2004: 102). Vor allem die Abnahme der Religiosität, gemessen an „*affiliation, attendance, and belief*“ (Voas 2009: 167) wurde angeführt.

Betrachtet man jedoch die Mitgliedersituation in anderen Organisationen in den Bereichen Sport, Politik und anderen sozialen Aktivitäten nach dem Zweiten Weltkrieg, so fällt auf, dass auch hier ein enormer Rückgang an (gelebter wie finanzieller) Partizipation zu verzeichnen ist, was den Schluss nahelegt, dass sich ein profunder Wechsel dessen abzeichnet, was als gesellschaftliches Leben

bezeichnet werden kann; für sich genommen ist der Rückgang am religiösen Leben jedenfalls kein Beleg für religiöse Indifferenz (so auch Davie 2008: 167). Vielmehr haben wir es hier mit einem in Europa bis heute anhaltenden Prozess der Entkirchlichung bzw. Deinstitutionalisierung zu tun.

Der Säkularisierungsprozess verläuft in verschiedenen Regionen der Welt mitunter sehr unterschiedlich (vgl. Norris/Inglehardt 2004). Früher ging man davon aus, dass er aufgrund steigender Modernisierung selbst in noch sehr religiösen Regionen der Welt seine Wirkung nicht verfehlen wird. In den USA scheint die Annahmen der – zum Teil dort entwickelten – Säkularisierungs- und Modernisierungstheorien allerdings an Grenzen zu stoßen. Obwohl hochentwickelt und mit einer ausgezeichneten wissenschaftlichen Landschaft ausgestattet, bleibt ein Großteil der US-Amerikaner religiös. In den USA diene die scharfe Trennung von Staat und Kirche („a wall of separation between the garden of the church and the wilderness of the world“, Roger Williams) dem Schutz der Religionsgemeinschaften vor dem Staat und nicht wie in Frankreich dem Schutz des Staates vor einer dominanten Kirche. Freilich findet man auch dort Unterschiede bezüglich der Anziehungskraft des religiösen Glaubens zwischen den einzelnen Bundesstaaten, den Alterskohorten und den sozialen Schichten. Junge Akademiker sind besonders zahlreich unter denjenigen, die bei Umfragen behaupten, sie würden keiner Religionsgemeinschaft zugehören. Ihre Zahl steigt seit einigen Jahren rapide an, von 6 Prozent 1990 auf 19 Prozent 2011. Allerdings glauben 67 Prozent daran, dass es Gott gibt (PewResearchCenter 2012: 9). Was aber die Säkularisierungstheorien wirklich ins Wanken gebracht hat, ist die sogenannte „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000) bzw. „Wiederkehr der Götter“ (Graf 2004) in den meisten Regionen der Welt ab den 1980er Jahren. Dieses Phänomen lässt sich durch mehrere Faktoren erklären, vor allem durch das Ende der großen politischen Ideologien, also der großen Ersatzreligionen des 19. und 20. Jahrhunderts, und durch die aktuelle Beschleunigung und Herausforderung durch eine Moderne, die aus den Einzelnen „Do-it-yourself-Bastler“ ihrer eigenen Existenzen macht und damit zum Teil überfordert. Diesen Effekt beschrieb schon Émile Durkheim in seinen Beobachtungen zur Selbsttötung (1990), in denen er festhält,

„dass das individuelle Wohl vom Grad der sozialen Integration abhinge. Dabei gehe ein geringes Niveau gesellschaftlicher Solidarität mit einer erhöhten Neigung zur Selbsttötung einher: Ein geringeres Niveau gesellschaftlicher Solidarität bedeute für das Individuum mehr persönliche Entscheidungen treffen zu müssen, stärker auf sich selbst zurückgeworfen zu sein und weniger an gruppenbezogene Normen, Erwartungen und Anforderungen gebunden zu sein“ (Schnabel/Grötsch 2012: 373).

Orientierungslosigkeit und Desintegration sind die Folgen. Der Soziologe Ronald Hitzler spricht in diesem Zusammenhang von einem „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Mündigkeit“ (Hitzler 1999: 359). Freilich ist dies eine Übertreibung, da die Gestaltung des eigenen Lebens auch große Vorteile mit sich bringt. Dennoch kann sie verunsichern und erklärt zum Teil die heutige Suche nach den Wurzeln und die Wiederkehr des Religiösen.

Bei der demnach zwangsläufig notwendig gewordenen konkreteren Betrachtung der Säkularisierungsprozesse fällt eine große Vielfalt an Varianten ins Auge. Deshalb ist es wohl auch besser von der Säkularisierung als „Forschungsprogramm“ (Pickel 2011a: 137) als von einer „Theorie“ zu sprechen. Konfrontiert mit empirischen Befunden jüngerer Zeit zum Einfluss der Religion auf die Gesellschaft und das Individuum in Teilen der arabischen Welt, Lateinamerika, jüngst in Kuba⁷ oder auch in Nordamerika und selbst im weitgehend säkularisierten Europa, wird der Begriff Säkularisierung in seiner reinen Bedeutung als „Verschwinden der Religion“ (nach Auguste Comte) nahezu nicht mehr genutzt (vgl. Casanova 1994; Pollack 2007: 74).

Vielmehr wird sowohl eine steigende Anziehungskraft dichter Religionsangebote als auch eine verstärkte Attraktivität der Esoterik festgestellt. Es geht dabei vor allem um spirituelle Techniken, die eine bessere Bewältigung irdischer Probleme und das Schöpfen neuer Kräfte im harten alltäglichen Wettbewerb versprechen. Die religiösen Bewegungen, die sich gegen die heutige Welt stellen, sprechen vor allem die „proletarisierten Intellektuellen“ (Weber) und die Marginalisierten an.

Angesichts dieser Entwicklungen beleuchteten modernere Theorien zunächst verschiedene Aspekte der Veränderung des religiösen Felds. Sie gingen von einer Privatisierung der Religion (Luckmann 1963, 1967, 1991), von ihrer Deinstitutionalisierung und Individualisierung aus (Beck 2008; vgl. auch Pollack/Müller 2008: 3ff.) oder betonten die Konkurrenz zwischen den religiösen Gemeinschaften und Institutionen in den pluralistischen Gesellschaften, die stark an das Marktmodell erinnert (Finke/Stark 1988). Peter L. Berger ging sogar von einem „Zwang zur Häresie“ in der Spätmoderne aus (Berger 1992). Das Auftreten eines *believing without belonging*⁸ (Davie 1994, 2000, 2008, siehe hierzu auch Pollack 2007: 73f.) auf der Makroebene, also mit Blick auf die gesellschaftliche Bedeutung

7 Vgl. etwa *Süddeutsche Zeitung*, URL: <http://www.sueddeutsche.de/panorama/papst-in-kuba-und-mexico-pilger-der-barmherzigkeit-1.1318091> (Abruf: 23.11.12).

8 Zur aktuellen Entwicklung der Säkularisierungsdebatte siehe zusammenfassend Hildebrandt et al. (2001), Minkenberg/Willems (2002: 7ff.), Braun/Gräß/Zachhuber (2007), Pollack (2012), Willems/Pollack/Basu/Gutmann/Spohn (2013).

von Religion, würde somit keinesfalls ihr Verschwinden, sondern lediglich eine Abnahme der Relevanz religiöser Institutionen bedeuten (Pickel 2011a: 182).

Diese Theorien gehen von einer wachsenden Autonomie der Individuen in der Spätmoderne bzw. von der Loslösung des Einzelnen von Fremdbestimmung und Autoritäten aus, was nicht nur für einen großen Pluralismus sorgt, sondern auch zu einer in der Gesamtgesellschaft feststellbaren Veränderung der kollektiven Identität zu einer postkonventionellen Identität, in der askriptive Bindungen nicht mehr zählen, führt (Eder 2000: 79). Jeder hat die Möglichkeit, seine bisherige Normalbiographie in eine „Wahlbiographie“ zu verändern (Pickel 2011a: 180).

Im Grunde macht der Trend zur Selbstverwirklichung auch vor dem Glauben nicht Halt. Er führt zu einer Auflösung der traditionellen Milieus. Damit verbunden ist eine Neudefinition des sozialen Rahmens. Die Religion verändert ihre Form (vgl. auch Pollack/Müller 2008: 2), sie wird laut Thomas Luckmann „unsichtbar“ (Luckmann 1991), wobei eine echte „unsichtbare Religion“ nicht beobachtbar wäre. Mit der Freiheit des Einzelnen wächst aber auch die Vielfalt an möglichen Optionen, es entsteht eine sogenannte „Patchwork-Religiosität“. Somit ist die Religion einer Wandlung unterworfen, wenngleich diese je nach Stärke der sozialen Verankerung größeren oder kleineren Einfluss auf die individuelle Ausformung der religiösen Anschauungen seiner Mitglieder hat (vgl. Luckmann 1972: 9 und Pollack 2003: 151). Als Ergebnis jedoch steht die Säkularisierung der Sozialstruktur (Pollack 1996: 57).

Neben diesen Theorien, die vornehmlich die Religiosität des Einzelnen (in seiner Wechselwirkung mit der Gesellschaft) im Blick haben, mehren sich jüngst aber auch Stimmen, die einen Post-Säkularismus vertreten. Sie bestreiten die Realität des von den Säkularisierungstheoretikern viel beschworenen – und von den Theorien der Individualisierung und Privatisierung sowie vom Marktmodell der Religion in diesem Punkt vielfach geteilten – Paradigmas des Verlusts der Religion an gesellschaftlicher Relevanz.

Entgegen der These einer vollständigen Privatisierung der Religion schlägt José Casanova (1994) sein eigenes Konzept der „Entprivatisierung“ (1996: 196) der Religion vor. Er vertritt die Ansicht, bei der immer wieder bemühten Säkularisierungsthese würde eine scheinbar feststehende Wahrheit rezipiert, die einer näheren Betrachtung in keiner Weise standhält (vgl. Casanova 2004: 2ff.). Die Grundannahme der Säkularisierungstheoretiker sei falsch, nach der Religion und Modernisierungsprozess unvereinbar aufeinanderträfen. In vielen Bereichen der öffentlichen Debatte – auch in der EU z. B. während der Gottesbezugsdebatte

(Weninger 2007) – ließe sich eine breite öffentliche religiös gefärbte bzw. geführte Diskussion ausmachen. Selbst in Frankreich nehmen religiöse Akteure an Ethikkommissionen oder an Räten, wie dem Muslimrat, teil. Akteur und Träger der Religion bleiben somit vor allem die Kirchen (vgl. Gabriel/Reuter 2004: 269) bzw. ihre Vertreter.

„Damit wollen die Kirchen der [...] Verdrängung der Religion ins Private begegnen, ohne dabei die – auch seitens der Bürger gewünschte – institutionelle Trennung von Kirche und Staat in Frage zu stellen. So richtet sich das Interesse der Religionen darauf, ihre Positionen in die politische Öffentlichkeit einzubringen und als ein wesentlicher Träger der Zivilgesellschaft Einfluss auf gesellschaftliche Prozesse nehmen zu können“ (Pickel 2011a: 268).

Die Religion macht sich mehr und mehr die Medien zunutze und begegnet so dem Bedeutungsverlust ihrer klassischen Prediger, indem sie sich für ihre Diskurse des Radios oder des Internets bedient (Foret 2009: 44ff.). Diese Strategie macht die Argumentationsführung zudem wirkmächtiger, denn:

„[t]he authoritarian pattern of discourse by the priest (the pastor, the rabbi, the imam) who questions political leaders from his pulpit is obsolete. Instead interventions in the media in the name of democratic values (pluralism, freedom of speech) are far more legitimate“ (ebd.: 44).

Casanova leugnet den Prozess der Säkularisierung nicht völlig. Das Phänomen gäbe es zwar, jedoch längst nicht in einem so großen Ausmaß wie vielfach behauptet. So stellt er etwa heraus, dass der Einfluss der katholischen Kirche in Spanien auf öffentliche Debatten nahezu ungehört verhallte (1994: 90).

Gegen die These der Privatisierung der Religion argumentiert heute auch ein früherer exponierter Verfechter der Säkularisierungs- und Modernisierungsthese, Bryan R. Wilson. Er nimmt die Prägekraft der Religion für die Gemeinschaft in den Fokus (1982, 1988), auch wenn er die Gesellschaft (orig.: *society*) von der Gemeinschaft (orig.: *community*) unterscheidet (1988: 83) und vor allem die Gemeinschaft von der Religion beeinflusst sieht (ebd.: 85). Zwar sieht auch Wilson die Religion in der Moderne unter Druck, da ihre Bindekraft nicht aufrechterhalten werden kann. Dies jedoch nicht aufgrund der Verwissenschaftlichung, sondern eben weil die moderne Gesellschaft eine Herausforderung für die Bedeutung der (lokalen) Gemeinschaften darstellt. Face-to-face Interaktion und feste Bindungen innerhalb einer lokalen Gemeinschaft werden zugunsten einer „*impersonal imitation of genuine communication*“ (ebd.: 100) aufgegeben.

Auch Roland J. Campiche (2004) betont die Rolle der Religion als soziale Ressource der Gesellschaft (ebd.: 91). In seiner Studie zur Religiosität in der Schweiz weist er auf den dualen Charakter der Religion hin. Er tritt den Thesen der Individualisierung von Religion und deren Unsichtbarkeit entgegen, denn die duale Natur der Religion ist zu verstehen als

„ein Nebeneinander zweier Typen von Religiosität: auf der einen Seite eine institutionelle Religion, Erbin der christlichen Tradition [...], auf der anderen Seite eine universale Kirche, welche den kulturellen und religiösen Standards der Spätmoderne entspricht. Beide Religionstypen sind Gegenstand der Regulierung“ (ebd.: 38).

Er lehnt die These einer Koexistenz von einer klar definierten organisierten Religion und einer diffusen individuellen Religiosität, die sich jedem soziokulturellen Zugriff entziehen würde, ab. Campiche verneint nicht die individuelle Interpretation von Religion, vielmehr betont er einen „weiten Raum religiöser Selbstausslegung“ (ebd.: 152). Er bezweifelt jedoch, dass eine solche Auslegung frei von kollektiven Orientierungsmustern erfolgt (so auch Hervieu-Léger 2004: 103) und weist nach, dass sich die Formen religiöser Orientierung gruppieren lassen, mithin nicht zufällig oder rein individuell sind. Weiter sei Religion in der Gesellschaft keinesfalls unsichtbar, sondern ließe sich vielmehr vermehrt und vielfach in den Medien beobachten (Campiche 2004: 179ff., 209ff.). In diesem Punkt sind sich Campiche und Casanova einig.

Außerdem kann Säkularisierung auch – vor allem bezüglich des europäischen Islam – die Form einer Regulierung der Religion durch den Staat annehmen (Sadjed 2013: 17f.; Salvatore 2005). So sind nur bestimmte Ausprägungen von Religiosität mit dem modernen liberalen Rechtsstaat kompatibel und werden zugelassen. Diese Regulierung kann sich leicht in eine Kontrolle verwandeln. Das war z. B. der Fall bei der Gründung von nationalen Muslimräten durch den Staat in Frankreich und in der Bundesrepublik. In Frankreich führt dies sogar zu einer Verletzung des quasi heiligen Prinzips der Laizität, zumal der Staat sich dezidiert für die Integration des Islam einsetzt und dafür die Gründung von Moscheen und von religiösen Privatschulen sowie die Ausbildung der Imame auch mit öffentlichen Geldern (indirekt) unterstützt.

Nimmt man diese verschiedenen, zum Teil gegensätzlichen Ansichten wahr, lassen sich einige erste Aussagen zu den heutigen Funktionen der Religion machen. Franz-Xaver Kaufmann unterscheidet zwischen sechs traditionellen Aufgaben der Religionen: die Konstruktion kollektiver Identität, die soziale Integration, die prophetische Dimension, die Ritualisierung des Alltags, die Reduzierung von

Kontingenz und die Öffnung zum Kosmos (Kaufmann 1989: 11ff.). Sie bleiben zwar relevant, haben ihr Gesicht jedoch zum Teil drastisch geändert.

Die Konstruktion kollektiver Identität

Bezüglich der Konstruktion kollektiver Identitäten hat in den meisten Ländern der Welt die Religion ihre frühere zentrale Stellung verloren. Vor allem in Europa werden die tradierten religiösen identitären Parameter selten in ihrer früheren Kohärenz und Vollständigkeit von den Einzelnen rezipiert. Die Identität ist in der Spätmoderne fluide und unterliegt einer schnellen Veränderung.

Die soziale Integration

In Europa hat die Religion ihre Fähigkeit, das individuelle Verhalten zu bestimmen und ein stabiles soziales Band zu erzeugen, weitgehend eingebüßt. Selbst das dominante Wertesystem wird viel weniger als früher durch die Religion geprägt. Die meisten Jugendlichen vertreten moralische Werte aufgrund einer persönlichen Entscheidung. Die US-Kommunitarier sehen in dieser Entwicklung eine Gefährdung der Gesellschaft, zumal ihr Zusammenhalt dadurch gefährdet wird. Fundamentalistische Strömungen bieten zwar eine starke soziale Integration an. Sie stehen aber in den europäischen höchst pluralistischen Gesellschaften mit weiteren sinnstiftenden Instanzen in Konkurrenz und sind mit einer kritischen Öffentlichkeit konfrontiert. Ein anderer, modernerer Weg besteht aus der Integration durch akzeptierte Differenzen.

Die prophetische Funktion

Die Studie Campiches zeigt, dass die Schweizer sich von den Kirchen ein noch stärkeres Engagement für eine Solidargemeinschaft und für die Entwicklungshilfe wünschen. Vor allem unter den Jugendlichen ist diese Erwartung sehr verbreitet. Die Attraktivität der deutschen Kirchentage und Katholikentage resultiert nicht nur aus einem engen Gemeinschaftsgefühl, sondern auch aus der Diskussion sozialer Themen.

Die Ritualisierung des Alltags

Auch bezüglich der Ritualisierung des Alltags hat die institutionalisierte Religion ihre monopolistische Position verloren. Zwar werden manche religiöse Rituale – christliche Beerdigungen, Hochzeiten, Pfingst- und Weihnachtsgottesdienste und in einem begrenzteren Maß auch die Taufe – immer noch von vielen praktiziert. Doch eine starke Konkurrenz kommt nicht nur und – zumindest im

Großteil Europas – nicht in erster Linie von Ritualen der politischen Religionen wie die Jugendweihe, sondern von sportlichen Ereignissen und Musikfestivals (Hervieu-Léger). Sie erfüllen die frühere „Selbstbezugsfunktion“ (Émile Durkheim) der Religionen. Das „Gefühl aus der Tiefe“ (*l'émotion des profondeurs*) erzeugt ein starkes Zugehörigkeitsgefühl. Manche religiöse Großereignisse, wie die Papstbesuche oder die Kirchentage bzw. Katholikentage, erfüllen heute noch diese Funktion.

Die Reduzierung von Kontingenz

Religion verwandelt den Zufall in Notwendigkeit. Durch die Vorsehungslehre wird die alltägliche Unsicherheit teilweise aufgehoben und den Ereignissen ein Sinn verliehen. Die Sehnsucht nach einer klaren Sinnvermittlung erklärt, warum manche Gläubige sich nach der Vermittlung fester religiöser Traditionen und fester Wertsysteme sehnen. Sie bevorzugen fundamentalistische bzw. traditionalistische Gruppen oder Pfingstgemeinschaften. Die meisten anderen wollen hingegen die Chancen, die eine offene Gestaltung ihrer Lebensentwürfe mit sich bringt, genießen. Die Anziehungskraft der Freiheit hängt aber auch von der Stärke des Wohlfahrtsstaats ab. In Krisenzeiten wird sie geringer, was eine Sehnsucht nach Gewissheiten geradezu fördert.

Die Öffnung zum Kosmos

Die Religion verleiht den Einzelnen einen kosmischen Status, der ihm dazu verhilft, sich in der Welt zu orientieren. Sie vermittelt Sinn und Orientierung. Die Europäer basteln sich mit ihrer Hilfe ihre eigenen Sinnangebote. Dadurch entsteht eine Patchwork-Religiosität. Campiche hat in seiner Studie gezeigt, dass diese Patchwork-Religiosität nicht zufällig entsteht, sondern von gesellschaftlichen Akteuren entwickelt wird. Seine Studie zeigt aber auch, dass viele Schweizer gerade in der Sinnvermittlung die Hauptfunktion von Religion sehen. Manche gehen wegen mangelnder Versorgung diesbezüglich zu sogenannten „Sekten“ oder beschäftigen sich mit Esoterik und der New-Age-Bewegung. Von der Religion werden immer seltener metaphysische Antworten erwartet. Sie sollte vielmehr erneut magische bzw. heilende Dienste anbieten und helfen, konkrete alltägliche Probleme, die die moderne Wissenschaft nicht zu lösen vermag, zu bewältigen. Schon Malinowski hatte auf die Verbindung zwischen magischen Handlungen und den Grenzen des Wissens hingewiesen. In den Kategorien von Comte entwickelt sich die religiöse Landschaft von der „jugendhaften“ Metaphysik zur „kindlichen“ Religion zurück.

Im folgenden Abschnitt wird die Gültigkeit dieser Hypothesen für Europa überprüft. Um die Analyse zu erleichtern, werden wir die Unterscheidung von Michael N. Ebertz zwischen Entkirchlichung, Entchristlichung und Säkularisierung (Ebertz 2011: 3) übernehmen. Unter Entkirchlichung versteht Ebertz den „Rückgang der normativen Verbindlichkeit spezifisch kirchlicher Einfluss- und Engagement-Erwartungen“, unter Entchristlichung die „Distanzierung von spezifisch christlichen Sinngehalten“ und unter Säkularisierung den „Bedeutungsschwund von Religionen und Religiosität überhaupt“. Diese drei Dimensionen werden anhand vorhandener Umfragenergebnisse untersucht.

2. Aktuelle Befunde

2.1. Forschungsdesign und Forschungsfragen

Trotz zunehmender Skepsis bezüglich der Säkularisierungshypothese – Jürgen Habermas spricht mittlerweile von einem „postsäkularen Zeitalter“ (Habermas 2009) – wird Europa weiterhin als säkular betrachtet.⁹ So benennt Peter A. Berger in der Einführung seines Buchs „The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics“ den Kontinent als die einzige Region der Welt, in der „the old secularisation theory would seem to hold“ (Berger 1999: 9. Vgl. auch Bruce 2002; Norris/Inglehart 2004). Berger stützt seine These vor allem auf Beobachtungen, die sich den von Ebertz entwickelten Kategorien der Entkirchlichung bzw. Entchristlichung zuordnen lassen, namentlich auf „a decline of expressed beliefs and of church-related behaviour, a decline in adherence to church-dictated codes for personal conduct and the difficulties in recruiting clergy for the churches“ (Ziebertz/Riegel 2009: 293).

Die gängigen Erklärungstheorien des Säkularisierungsprozesses vermögen nicht zu erklären, warum gerade Europa als Kontinent, auf dem das Christentum zur Weltreligion wurde, einen in globaler Perspektive „exceptional case“ darstellt (Davie 2002; Davie 2001; Willaime 2006). Die oft in diesem Zusammenhang bemühten Modernisierungstheorien vermögen die „Ausreißerrolle“ Europas nicht recht zu begründen, finden sich doch in den Vereinigten Staaten in vielerlei Hinsicht Anzeichen für eine außerordentliche religiöse Vitalität trotz ausgeprägter

9 Unter Europa verstehen wir hier in erster Linie die EU-Staaten. Aufgrund der berücksichtigten Umfrageergebnisse werden aber auch teilweise die Schweiz und Norwegen in die Analyse miteinbezogen.

Modernisierung (so auch Ebertz 2011: 3). Das gilt gleichermaßen für die Schweiz, in der Modernisierung und Religiosität miteinander verbunden sind. Ähnliches trifft auch für die Individualisierungsthese zu, die zwar die große Vielfalt des religiösen Felds und die Entkirchlichung, nicht jedoch den hohen Grad an Entchristlichung und Säkularisierung in Europa zu erklären vermag. Betrachtet man das vom Rational-Choice-Ansatz inspirierte Marktmodell bzw. „*supply-side*“-Modell des Religiösen (Stark/Bainbridge 1987; Stark/Iannaccone 1994; Stark/Finke 2000), so weisen zwar neueste empirische Untersuchungen darauf hin, dass sich angeblich „keine Hinweise für eine Validierung des Rational-Choice-Modells [finden lassen], im Gegenteil: Die Modellannahmen bezüglich des negativen Einflusses von religiösen Monopolen und jeglicher Form staatlichen Eingriffs in den religiösen Markt wurden [gar] widerlegt“ (Gladkich 2012). Das gilt auch angeblich für Europa (vgl. Voas/Olson/Crockett 2002). Wir werden allerdings sehen, dass diese Aussage für Europa etwa relativiert werden soll.

	Säkularisierungstheorie	Individualisierungsthese	Marktmodell
Vertreter	Bryan Wilson Steve Bruce Detlef Pollack	Thomas Luckmann Grace Davie Hervieu-Léger	Rodney Starke Roger Finke Laurence Iannaccone
Grundannahme	Spannungsverhältnis zwischen Moderne und Religion	Individuelle religiöse Grundorientierung als anthropologische Konstante	Konstantes Bedürfnis des Individuums nach Religion
Bezugstheorie	Modernisierungstheorie	Individualisierungstheorie	Angebotsorientierte Markttheorie
Haupthypothese	Kontinuierlicher Bedeutungsverlust vo Religion als sinnstiftender und sozialer Instanz	Bedeutungsverlust institutionalisierter Religion; Weiterbestehen privater Formen von Religion	Religiöser Markt bestimmt Ausmaß an Religiosität und Kirchlichkeit

Abbildung 2: Überblick säkularisierungstheoretischer Kernannahmen

(Quelle: Pickel 2013: 70)

Will man die Dynamik der Säkularisierung in Europa verstehen, müssen die Besonderheiten in der europäischen Landschaft näher berücksichtigt werden. Betrachtet man die einzelnen Länder Europas, verlässt man mit den Worten Ebertz die „Raumfahrtperspektive“ und versetzt sich in die „Vogelperspektive“ (2011: 1), so erscheint in Anbetracht aktueller Befunde die Behauptung eines säkularisierten Europas als Ganzes kaum mehr haltbar.

Diese Beobachtung trägt dem jüngeren theoretischen Konzept der „multiplen Modernitäten“ (Eisenstadt 2001; Davie 2002; Knöbel/König/Spohn 2007) Rechnung, das, stark verkürzt, die unterschiedlichen Auswirkungen der Modernisierung in der Gesamtgesellschaft – also auch im Bereich der Religion – aufgrund unterschiedlicher Ausgangslagen innerhalb der einzelner Länder betont und so eine zwangsläufig säkular geprägte Identität einzelner europäischer Nationen negiert. Vielmehr stelle die

„Religion eine konstitutive Dimension von nationalstaatlichen Modernisierungs- wie auch transnationalen Integrationsprozessen und den darin eingebetteten Formen kollektiver Identität [dar], selbst wenn – wie gerade in Europa nachweislich geschehen – der unmittelbare soziale Einfluss organisierter Religionsgemeinschaften zurückgeht“ (Knöbel/König/Spohn 2007: 7f.).

Zudem ist jüngst der Zusammenhang zwischen dem wachsenden religiösen Pluralismus in Europa und der Bedeutung von Religion in der Gesamtgesellschaft in den Fokus quantitativer Analysen gerückt (Pollack/Tucci/ Ziebertz 2012).

In der vorliegenden Studie sollen zunächst verschiedene Befunde zum Grad der Säkularisierung in Europa dargestellt werden. Folgende Umfragen und Untersuchungen wurden dafür benutzt:

- das PewResearch Religion & Public Life Project,
- das Eurobarometer 225 aus dem Jahr 2005 und das Eurobarometer 341 aus dem Jahr 2010,
- der Bertelsmann Religionsmonitor 2013,
- Tom W. Smiths Bericht von 2012 „Beliefs about God across Time and Countries“,

- der Global Index of Religiosity and Atheism von 2012 (Win-Gallup International) (Smith 2012),
- die Gallup Polls: Public Opinion 2007 und 2008,
- das European Social Survey 2002 und 2008,
- die Studie „Religion and Life Perspectives (RaLP)“ (Ziebertz/Kay 2005; 2006; 2009) und
- das World Values Survey 2005–2008.

In einem zweiten Moment werden die Vielfalt der religiösen Landschaften in Europa und die unterschiedlichen Säkularisierungsstadien auf diesem Kontinent anhand mehrerer Faktoren erklärt: die Bedeutung der Konfession, der Staats-Kirchen-Beziehungen und der sozioökonomischen Verhältnisse in den einzelnen Ländern.

2.2. Datenanalyse

Auf den ersten Blick scheint Europa immer noch ein christlicher Kontinent zu sein. 76 Prozent der EU-Bevölkerung bezeichnen sich als Christ (PewResearchCenter 2011). Gemessen an der Konfession sind ca. 50 Prozent der Einwohner der EU Katholiken, knapp 18 Prozent Protestanten und gut 8 Prozent Orthodox (ebd.). Der Islam spielt zwar in den einzelnen europäischen Gesellschaften eine immer größere Rolle. Er bleibt jedoch relativ unbedeutend, wenn man den Grad der Säkularisierung in Europa messen will. Eine spezifische Beschäftigung mit dem europäischen Islam und seinem möglichen Beitrag zur Säkularisierung wäre zwar wünschenswert, würde jedoch den engen Rahmen dieser Studie sprengen.

Eine nähere Betrachtung der einzelnen EU-Mitgliedstaaten zeigt, wie ausdifferenziert die Lage in Europa ist. Es existieren gewaltige Unterschiede zwischen Ländern mit einem sehr kleinen Anteil an „Nicht-Christen“ wie Malta, Rumänien, Portugal, Polen, Irland, Kroatien, Litauen und Griechenland und Ländern mit zahlreichen „Nicht-Christen“, so die tschechische Republik, Estland, Lettland, die Niederlande sowie Frankreich und Belgien. Allerdings findet man nur zwei Länder mit einer Anzahl an „Nicht-Christen“, die über der 50 Prozent-Marke liegen: die Tschechische Republik und Estland.

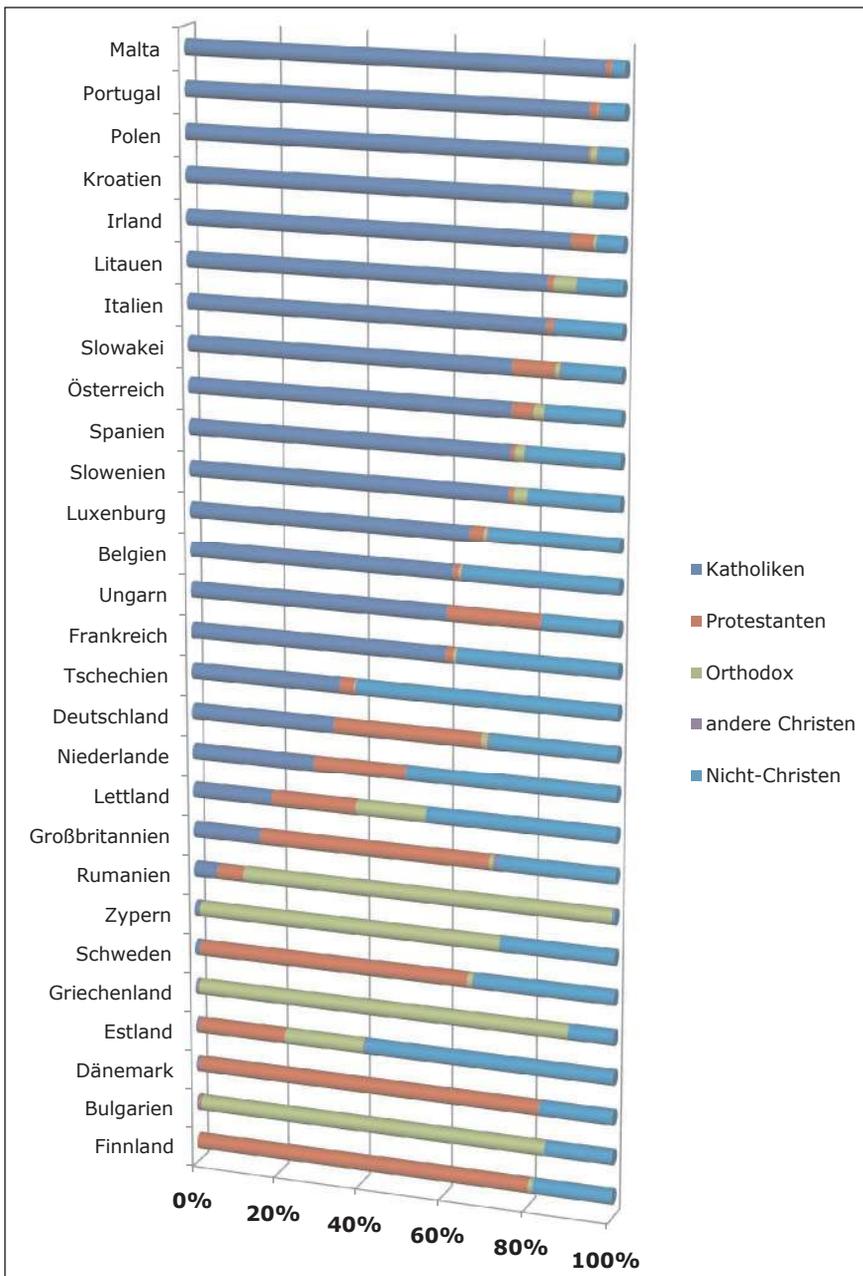


Abbildung 3: „Christen“ und „Nicht-Christen“ in der EU
(Daten: PewResearchCenter 2011)

Entchristlichung und Säkularisierung

Dieser Befund eines als christlich zu bezeichnenden Kontinents Europa muss schnell relativiert werden, wenn man neben der reinen Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft den individuellen Glauben an Gott in den Blick nimmt bzw. Europäer nach der Bedeutung der Religion für ihre Lebensführung befragt.

Die Frage nach dem Glauben an Gott wurde sowohl im Eurobarometer 2005 als auch im Eurobarometer 2010 gestellt. Beide Male konnten die Befragten zwischen drei möglichen Antworten wählen: „Sie glauben, es gibt einen Gott“, „Sie glauben, es gibt einen Geist oder eine andere Art von Kraft, die das Leben lenkt“ oder „Sie glauben nicht, dass es irgendeine Art von Gott, Geist oder Kraft gibt, die das Leben lenkt“ (Eurobarometer 2010: 231). Im Durchschnitt gaben 51 Prozent der EU-Bürger an, an Gott zu glauben, 26 Prozent glaubten an eine Art Geist bzw. eine Art von Kraft, die das Leben lenkt und 20 Prozent der Befragten verneinten jedweden Glauben an irgendeine Art von Gott, Geist oder Kraft, die das Leben lenkt (ebd.)

Betrachtet man die Ergebnisse in den einzelnen Ländern, so fallen die Antworten zu diesen Fragen höchst unterschiedlich aus. Sie bewegen sich hinsichtlich des Glaubens an Gott zwischen dem Höchstwert 94 Prozent auf Malta und dem niedrigsten Wert 16 Prozent in der Tschechischen Republik. Zudem ist zu beobachten, dass in der EU der nunmehr 28 sechs Länder zu finden sind, in denen die Zahl der Befragten, die behaupten, „an irgendeine Art von Geist oder Kraft, die das Leben lenkt“ zu glauben, die Zahl derer übertrifft, die an Gott glauben (die Tschechische Republik, Estland, Schweden, Dänemark, die Niederlande, Finnland und Lettland). Der Anteil der Nicht-Gläubigen ist außerdem mit 40 Prozent in Frankreich am höchsten (vgl. dazu Abbildung 4).

Deutschland weist beim Eurobarometer 2010 eine mittlere Position auf. Dies ist in erster Linie auf das große Gewicht der alten Bundesländer zurückzuführen: Tom W. Smiths Untersuchung von 18 Ländern weltweit zeigt, dass der Glaube an Gott in den neuen Bundesländern extrem schwach ausgeprägt ist. Hier die Daten bezüglich der damals berücksichtigten europäischen Länder:

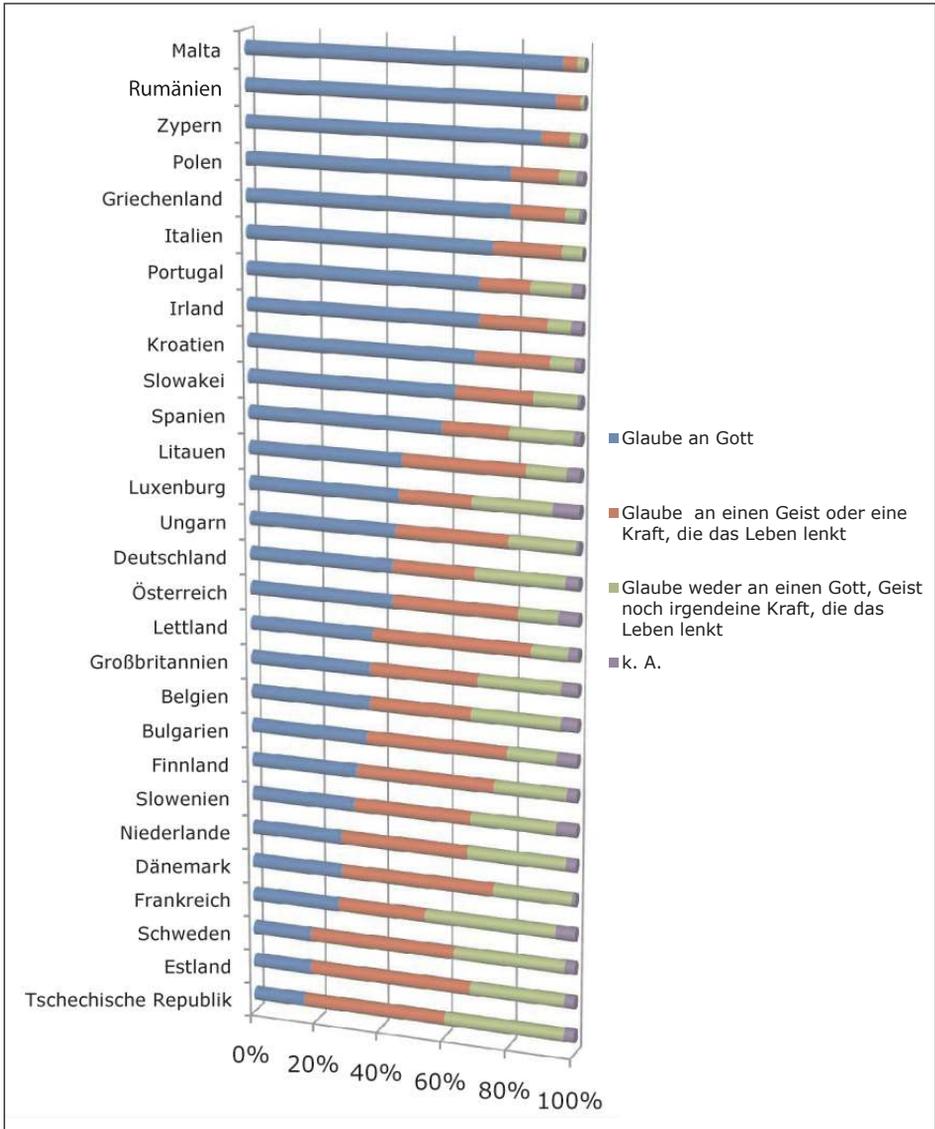


Abbildung 4: Glaube an Gott

(Daten: Eurobarometer 2010)

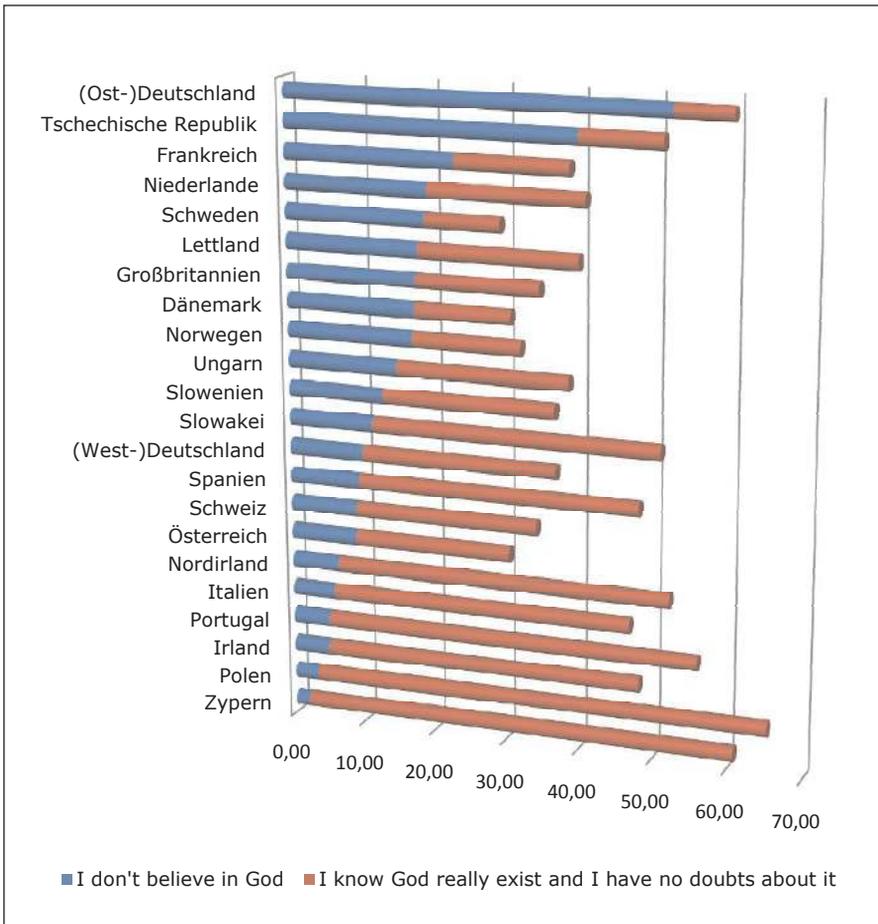


Abbildung 5: European Countries "Ranked" on "Atheism" and "Strong Belief" in "God" (2008)

(Daten: Smith 2012: 7)

Mit rund 52 Prozent Menschen, die nicht an Gott glauben, sind die neuen Bundesländer, was den „Atheismus“ anbelangt, nicht nur in Europa, sondern sogar weltweit führend. Smiths Befund wird durch eine Allbus-Umfrage von 2008 bestätigt, wonach 53 Prozent der Ostdeutschen erklären, nicht an Gott zu glauben – hingegen nur 10 Prozent in den alten Bundesländern. Der feste Gottesglaube beträgt 27 Prozent im Westen Deutschlands und 8 Prozent im Osten (Pickel 2013: 82). Möglicherweise glauben einige der ostdeutschen Befragten an die Existenz „einer Kraft, die das Leben lenkt“. Dass es sehr viele sind, ist jedoch eher unwahrscheinlich, da sich die Ostdeutschen gegenüber esoterischen „Sekten“ bzw. Bewegungen als besonders resistent erweisen (vgl. Pickel 2010; Götze/Jaeckel/Pickel 2013). Wir können davon ausgehen, dass die meisten weder an Gott noch an eine geistige Alternative glauben und somit Atheisten sind (vgl. Pickel 2011b). Diese Vermutung wird durch den Religionsmonitor 2013 der Bertelsmann Stiftung bestätigt. Dort geht man von einem Prozentsatz in Ostdeutschland von 46 Prozent „Atheisten“ aus (44 Prozent in Frankreich nach dieser Quelle) (Bertelsmann Stiftung 2013: 8). Die Frage, ob wir es hier mit überzeugten Atheisten zu tun haben oder es sich nur um eine indifferente Haltung gegenüber der Religion handelt, ist schwer zu beantworten. Laut Umfragen stufen sich über 25 Prozent der Ostdeutschen selbst als Atheisten ein, weitere 25 Prozent definieren sich als „nicht religiös“ (ebd.: 83). Nimmt man an, dass die Befragten, die bei Smith und in der Allbus-Erhebung geantwortet haben, sie würden nicht an Gott glauben, „Atheisten“ sind, wären noch mehr Ostdeutsche als Chinesen dem Atheismus zugeneigt. Nach dem Global Index of Religiosity and Atheism von 2012 sind 47 Prozent der Chinesen Atheisten (30 Prozent in der Tschechischen Republik und 29 Prozent in Frankreich) (WIN-Gallup International 2012: 3). In diesem Index wird leider nicht zwischen Ost- und Westdeutschland differenziert. Tatsache ist, dass sich die Prozentsätze von tschechischen bzw. französischen „Atheisten“ im Global Index und Menschen, die nach Smith in der Tschechischen Republik und in Frankreich nicht an Gott glauben, ähneln bzw. noch höher liegen (30 und 39,9 Prozent im Global Index und 29 und 23,3 Prozent bei Smith). Es ist anzunehmen, dass die meisten „Atheisten“ weltweit in Nordkorea leben; für dieses Land stehen aber keine Umfrageergebnisse zur Verfügung.

Nach dem Gallup Poll aus den Jahren 2007 und 2008 erscheint die Religion in den Augen vieler Bürger Europas für ihr Leben als weitgehend irrelevant. Die Frage „Does religion occupy an important place in your life?“ beantworten über 70 Prozent der Befragten in Estland, Schweden, Norwegen und Dänemark, in der Tschechischen Republik, Frankreich und Großbritannien mit „Nein“. In Kroatien, Portugal, Zypern, Rumänien, Kroatien, Österreich und Litauen bleibt die Religion hingegen bedeutungsvoll.

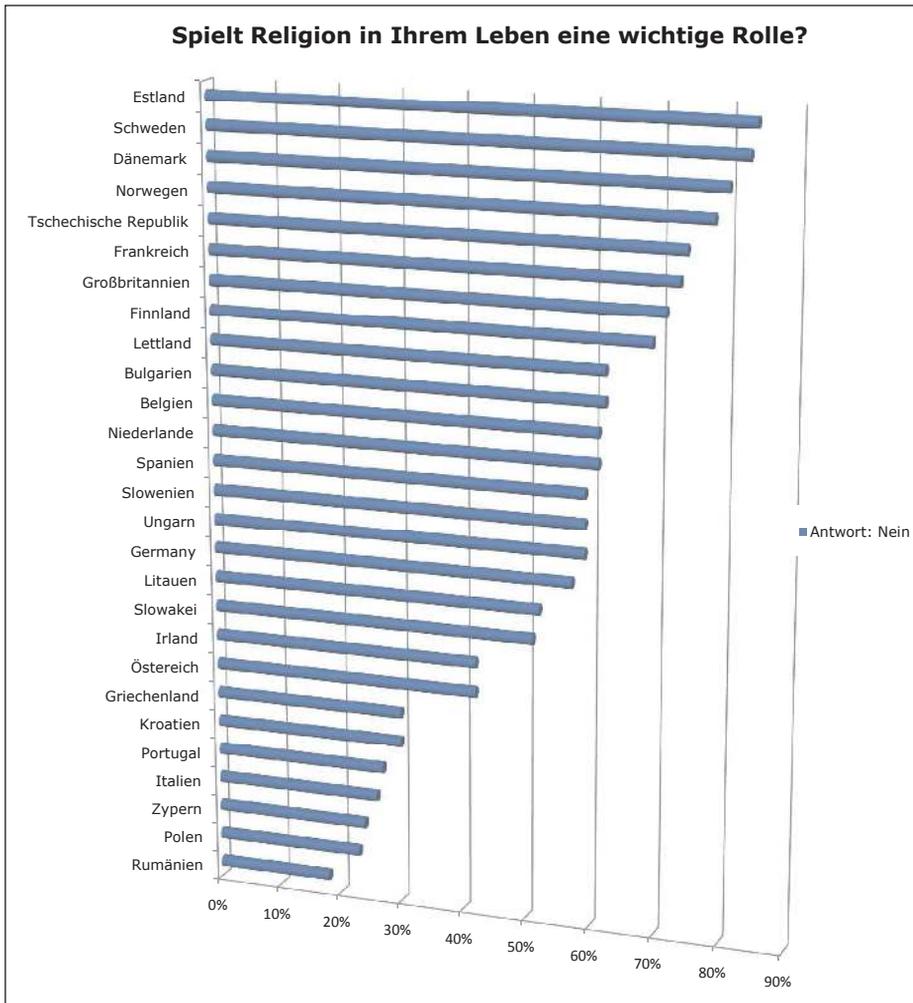


Abbildung 6: Rolle der Religion bei der individuellen Lebensführung
(Daten: Gallup Poll 2008)

Ähnliche Ergebnisse sind auch dem Item „How important is God in your life“ des World Values Survey 2005-2008 zu entnehmen:

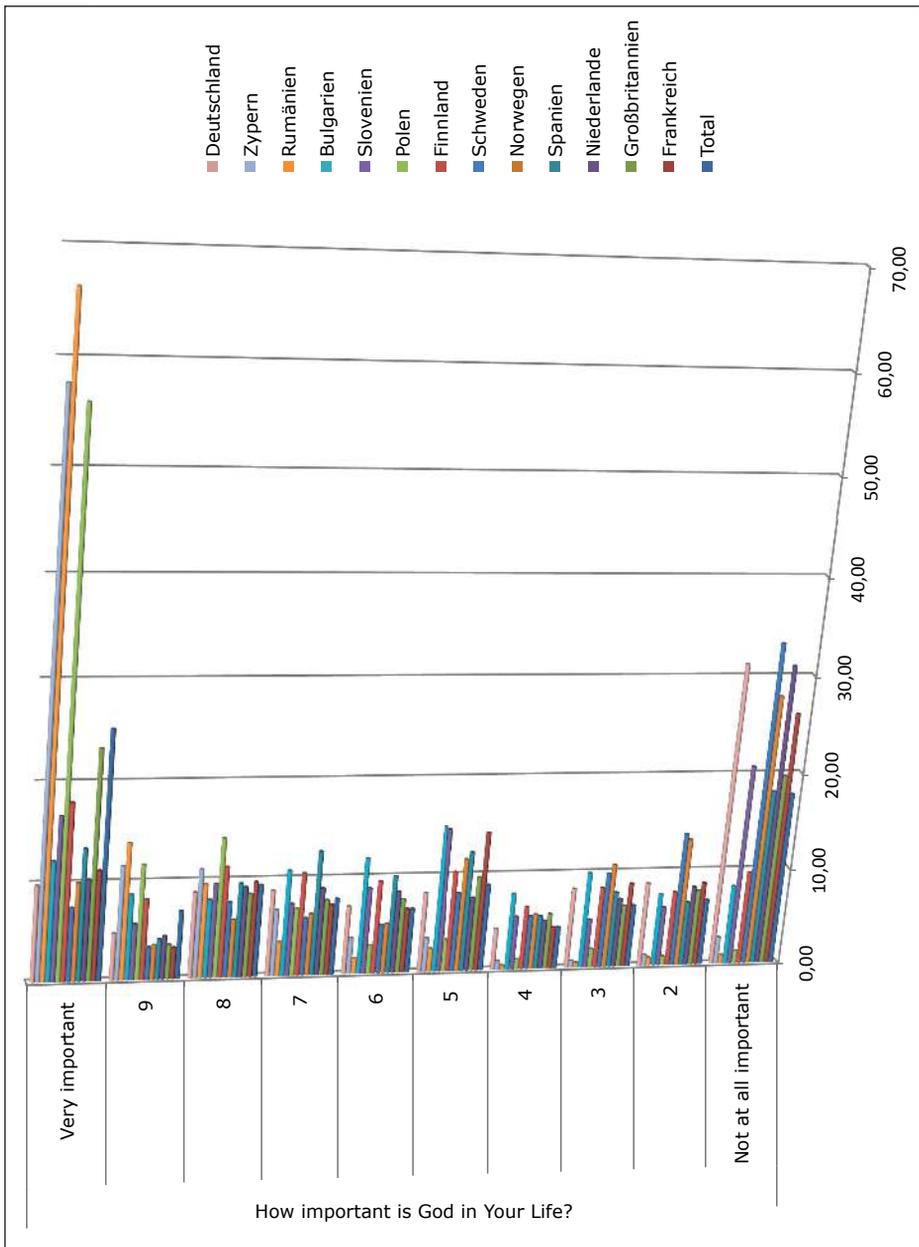


Abbildung 7: Bedeutung Gottes im eigenen Leben

(Daten: World Values Survey 2005–2008)

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass mehr Deutsche (31,2 Prozent) als Franzosen (26,1 Prozent) Gott im eigenen Leben für völlig unwichtig halten. Umgekehrt schätzen 11,2 Prozent der Franzosen Gott im eigenen Leben als sehr bedeutend ein, 9,8 Prozent der Deutschen tun das. Neben einer hohen Prozentzahl an „Atheisten“ scheint es also in Frankreich auch relativ viele „religiös-musikalische“ Leute zu geben. Hier spielt vermutlich die Tatsache, dass es neben dem republikanisch-laizistischen Frankreich auch ein katholisches Frankreich gibt, eine bedeutende Rolle. In Deutschland wirkt sich dagegen neben dem Bruch zweier sukzessiver Diktaturen in Ostdeutschland auch der den Säkularismus fördernde Einfluss des Protestantismus aus. Der Religionsmonitor 2013 weist darauf hin, dass in der Bundesrepublik in einer nahen Zukunft kaum eine Änderung dieser Situation zu erwarten ist, zumal die jüngeren Generationen die Religion oft als weniger wichtig betrachten und weniger religiös sind als die Älteren. In Ostdeutschland haben nur 18 Prozent der 36-45-Jährigen und 12 Prozent der 16-25-Jährigen eine religiöse Erziehung genossen. Im Westen waren es nicht viel mehr: 25 Prozent der 16-25-Jährigen. 42 Prozent der 16-30-Jährigen halten dort die Religion für „sehr wichtig“ oder „eher wichtig“ (70 Prozent der über 60-Jährigen teilen diese Einstellung). 51 Prozent der 25-39-Jährigen behaupten von sich selbst, sie seien „mittel“, „ziemlich“ oder „sehr religiös“ (Bertelsmann Stiftung 2013: 9).

Der Bedeutungsverlust der Religion im Blick auf Orientierung und Lebensführung der Bürger Europas wird von der Entkirchlichung begleitet.

Die Entkirchlichung

Die Teilnahme der Bürger am religiösen Leben ist gemessen am Gottesdienstbesuch in der Europäischen Union gering. Die Zahl derer, die angeben, Gottesdienste, abgesehen von besonderen Anlässen, „nie“ zu besuchen, liegt in der Tschechischen Republik bei über 60 Prozent, dicht gefolgt von Frankreich, Großbritannien und Belgien, wo ebenfalls jeweils mehr als die Hälfte der Befragten dieselbe Antwort geben. Lediglich in Polen, Griechenland und Zypern liegt der Anteil derer, die angeben, niemals außer bei besonderen Anlässen einen Gottesdienst zu besuchen, bei unter 10 Prozent. Auch hier liegt Deutschland im Mittelfeld.

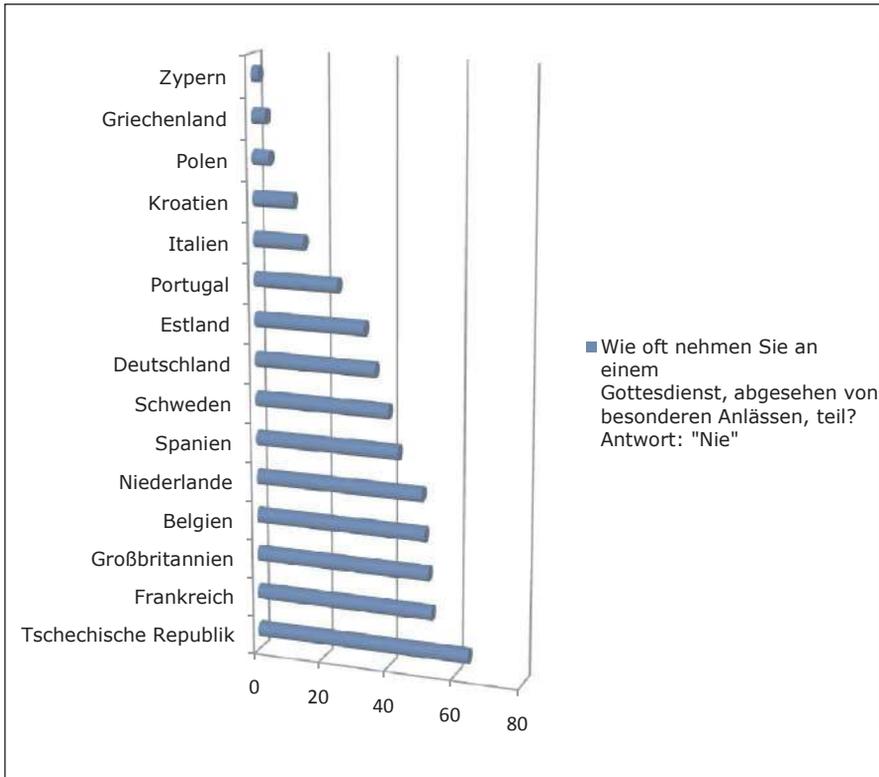


Abbildung 8: Kirchgangshäufigkeit (nach EuropeanSocialSurvey 2008; für Italien ESS 2002)¹⁰

Die Entkirchlichung, die sich auch in der großen Zahl an Menschen, die offiziell aus den Kirchen austreten (so in Deutschland im Nachgang der Wiedervereinigung) bzw. sich nicht mehr konfessionell definieren, bemerkbar macht, führt im Zusammenspiel mit dem demografischen Wandel zu einer Überalterung der restlichen Kirchenmitglieder.

¹⁰ Vgl. Religious attendance. Europe's irreligious, in: The Economist vom 09.08.2010: http://www.economist.com/blogs/dailychart/2010/08/religious_attendance (Abruf: 22.08.2013).

Dennoch bleiben religiöse Rituale bei wichtigen Ereignissen attraktiv. Obwohl sie selten in die Kirche gehen (siehe Abbildung 9), geben die europäischen Jugendlichen – mit Ausnahme der niederländischen Befragten – mehrheitlich an, dass sie bei einer bevorstehenden Hochzeit bzw. anlässlich der Taufe ihres Kindes einen religiösen Rahmen eher für wichtig halten. Auffällig ist hierbei, dass die Bedeutung eines religiösen Rituals anlässlich der Taufe eines Kindes durchgehend wichtiger eingeschätzt wird als bei der eigenen Eheschließung (siehe dazu Abbildung 10 und 11).

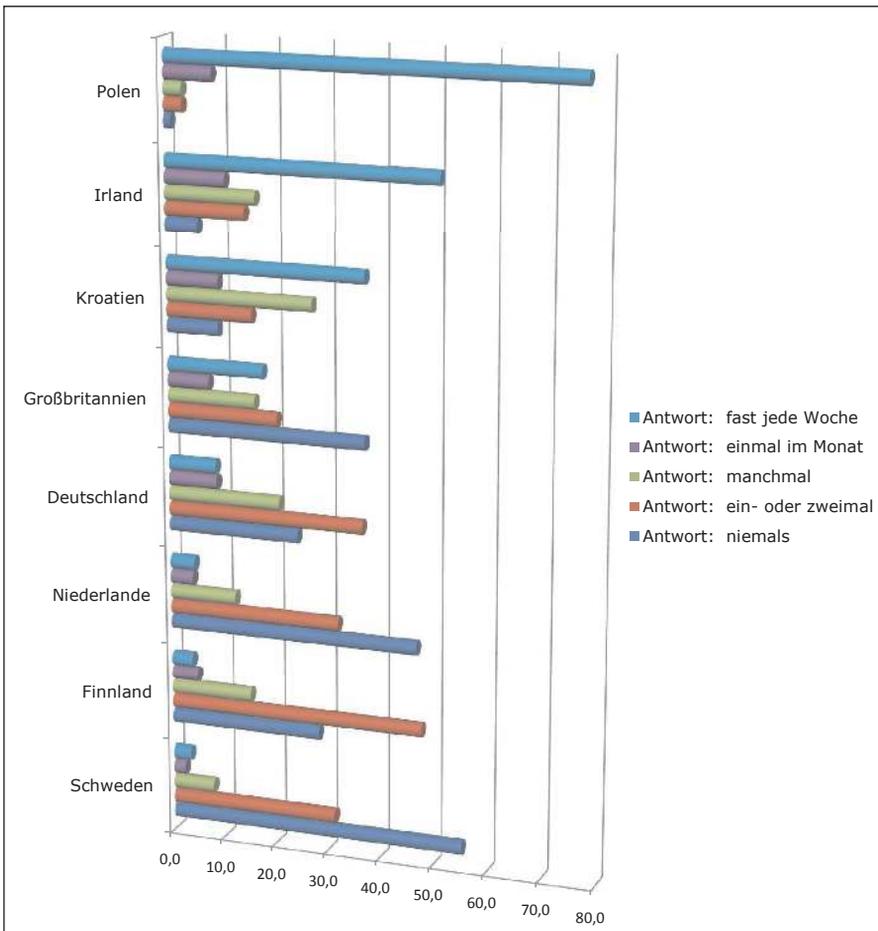


Abbildung 9: Abgesehen von Begräbnissen, Hochzeiten und Taufen, wie oft besuchst Du einen Gottesdienst?

(Daten: Ziebertz/Kay 2006: 267ff.)

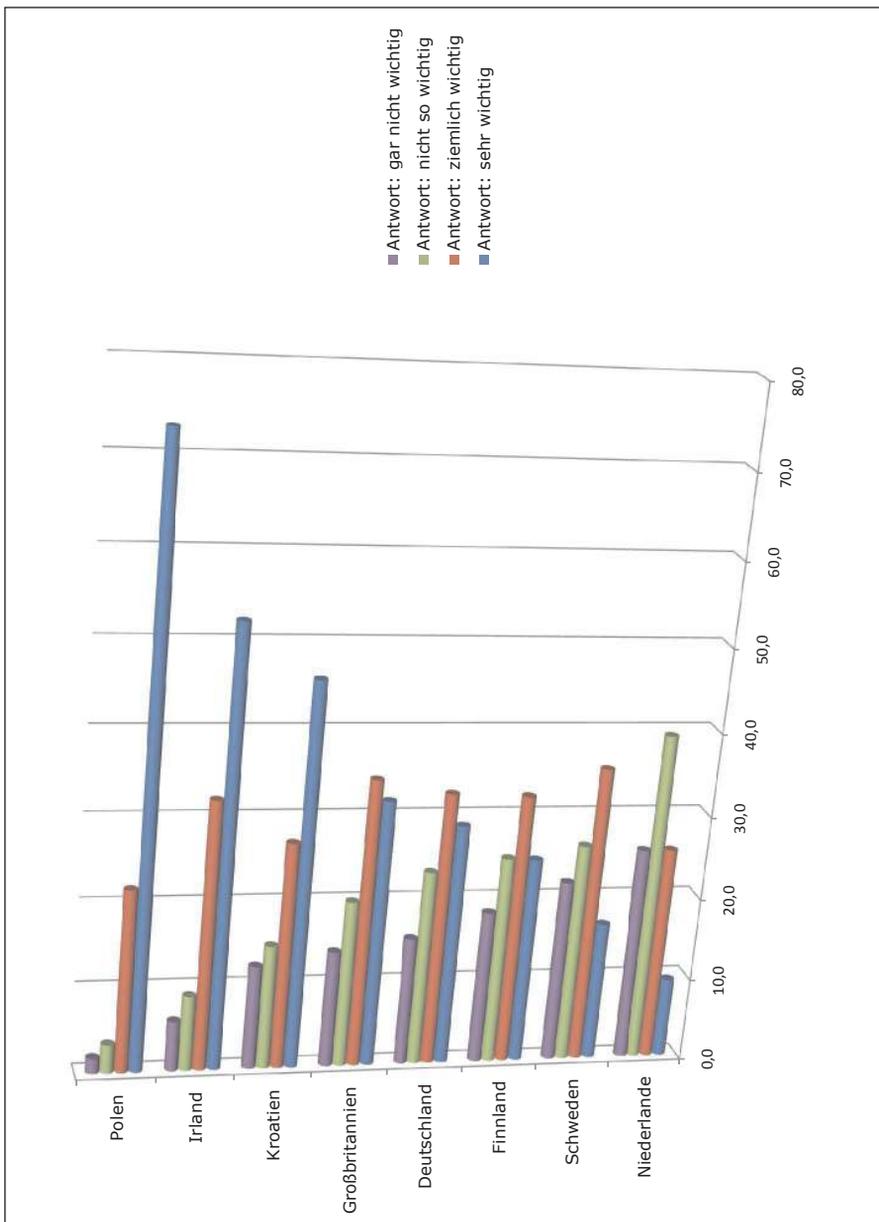


Abbildung 10: Solltest Du später heiraten, wäre es Dir wichtig, dass Deine Hochzeit in einem religiösen Rahmen stattfindet?

(Daten: Ziebertz/Kay 2006: 267ff.)

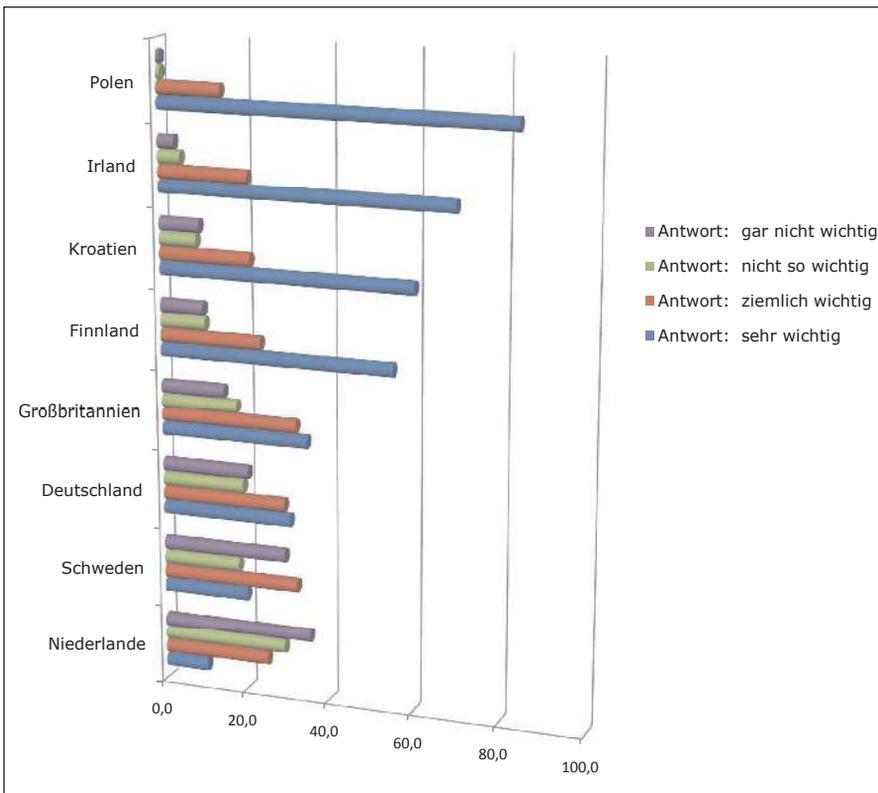


Abbildung 11: Solltest Du später ein Kind oder Kinder bekommen, wäre es Dir wichtig, dass Deine Kinder getauft werden?
(Daten: Ziebertz/Kay 2006: 267ff.)

Die Faktoren der Säkularisierung

Die Suche nach den begünstigenden Faktoren der Säkularisierung in Europa erfordert eine Beschäftigung nicht nur mit sozioökonomischen Parametern, sondern auch mit den nationalen Kulturen, verstanden als Ensemble „tragende[r] gesellschaftliche[r] Ideen, Werte, Normen und sozialen Objektivationen“ (Ebertz 2011: 4). Es handelt sich dabei um Denkmuster, die ursprünglich zum großen Teil selbst aus religiösen Traditionen stammen und sich heute noch trotz Entkirchlichung auswirken. In dieser Hinsicht sind die Daten der bereits erwähnten *RaLP*-Studie aufschlussreich (Ziebertz/Kay 2009). Man stellt einen grundsätz-

lichen Zusammenhang von Säkularisierung und Konfession (1), Form der Staat-Kirche-Beziehung (2) sowie sozioökonomischen Parametern (3) fest.

- 1.) Gemeinhin gilt, dass protestantisch bzw. mischkonfessionell geprägte Länder einen niedrigeren Grad an kirchlicher Zugehörigkeit und Religiosität aufweisen als katholische und orthodoxe Länder (Ebertz 2011: 3). Das römisch-katholisch geprägte Litauen ist entsprechend religiöser als das mischkonfessionelle Lettland und das lutherische Estland (vgl. Abbildung 6). Solche Unterschiede hängen nach Ronald Inglehart und Christian Welzel vor allem mit besonderen Wertesystemen zusammen. Das protestantische Europa hängt mehr am zum Teil unter seiner Mitwirkung erzeugten post-materialistischen Wert der Selbstverwirklichung als das katholische und dieses wiederum mehr als das orthodoxe. Gründe dafür sind u. a., dass der Protestantismus eine Religion des „mündigen Christen“ bzw. der „Gewissensfreiheit“ mit einer hohen „Metastabilität“ (vgl. Bizeul 1993) ist. Die folgende Abbildung aus einer Studie von Inglehart und Welzel zeigt dies in aller Klarheit:

Gleichzeitig lässt sich eine ähnliche Korrelation hinsichtlich des Einflusses einer Konfession auf die Gesamtgesellschaft bzw. auf das *societal level* (Ziebertz/Riegel 2009: 296) beobachten, also auf den Beitrag der Religion zur sozialen Kohäsion (ebd.: 295). Allerdings stellt man selbst in einem immer noch streng katholischen Land wie Polen eine Abnahme der religiösen Praxis der jüngeren Generationen fest. Zwar sind die meisten jungen Polen stets überdurchschnittlich religiös, jedoch geht nur noch jeder Dritte der 20–32-Jährigen jeden Sonntag in die Kirche. Unter den Großstädtern ist es jeder Fünfte (BpB 2011: 42, vgl. auch Pac 2009). Seit Ende des kommunistischen Regimes und des Pontifikats Johannes Paul II. hat die römisch-katholische Kirche in Polen zudem an Einfluss auf Politik, Staat und Gesellschaft verloren. Strenge Gebote, wenig Charisma der gegenwärtigen kirchlichen Amtsträger und das Ende der Gefährdung des „Polentums“ erklären zum Teil diese Entwicklungen. 70 Prozent der polnischen Jugendlichen äußern sich gegenüber dem vorehelichen Sex positiv und etwa 75 Prozent halten die Verhütung für zulässig (Deutsches Polen-Institut 2008: 9f.). Dabei war gerade das große Idol der Nachwendejugend, Papst Johannes Paul II., ein starker Gegner von Verhütungsmitteln. Die Anzahl derjenigen, die sich als nicht gläubig, unentschieden oder religiös-indifferent bezeichnen, hat sich innerhalb von nur zwei Jahren (2008–2009) von 3 auf 6 Prozent verdoppelt. Vor allem Jugendliche entscheiden sich heute zu diesem Schritt (Osęka 2009: 116f.).

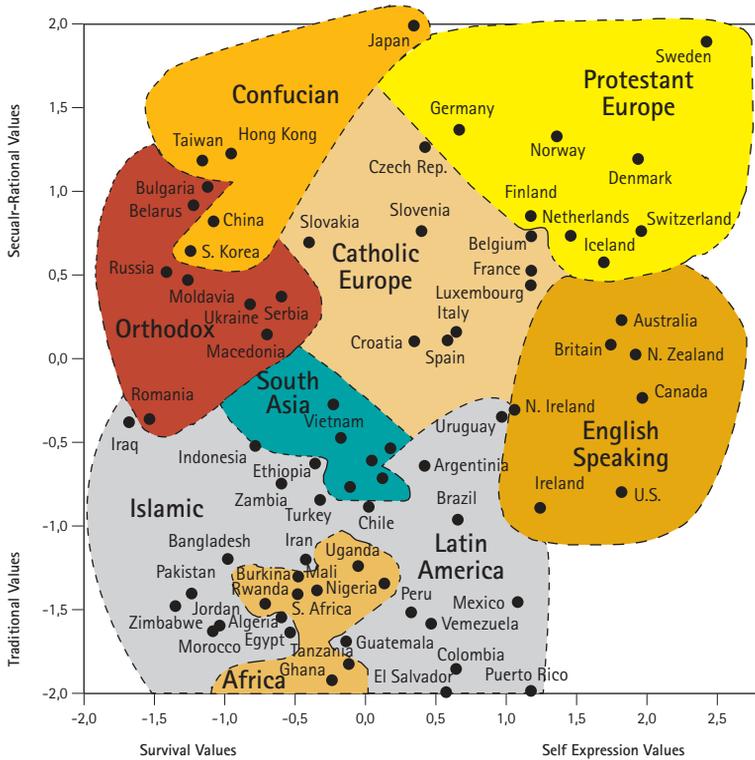


Abbildung 12: The World Value Survey Cultural Map 2005–2008
(Quelle: Inglehart/Welzel 2010: 554)

- 2.) Der Einfluss der Art der Beziehungen von Staat und Kirche auf die Säkularisierung ist schwer zu fassen. Verschiedene Faktoren sollten bei einer angemessenen Berücksichtigung der Staat-Kirche-Beziehung wahrgenommen werden. Pollack und Pickel dazu:

"In order to do so, we first set up a catalogue with five criteria to determine the degree of the legal separation of church and state which takes into account the existence of a state church (1), the establishment of theological departments in state colleges or universities (2), the integration of religious education in the curriculum of public (i.e state-financed) schools (3), the permission of military and prison pastoral care (4) as well as the grant of tax preferences an financial support for the church (5)" (Pollack/Pickel 2009: 149).

Diesen fünf Parametern weisen Detlef Pollack und Gert Pickel unterschiedliche Werte zu, die die Werte 0, 1 und 2 umfassen.

“The first criterion received 2 points since it comprises both the existence of a state church as well as the legal privileges of a national church or of churches which are closely linked to the history of the respective country. The third criterion also received two points since the question is not only whether public schools offer religious education but also, whether it is financed by the state. According two points to the fifth criterion can be justified with the fact that this criterion not only contains tax preferences for churches and religious communities but also financial support of churches based on contractually defined fiscal support as well as the payment of personnel costs of the church by the state” (ebd.).

Daraus ergibt sich für die Länder Europas folgende Darstellung:

Freilich ist damit die Beziehung zwischen Staat und Kirche und noch weniger der Einfluss der Religion auf die „programmatische Grundausrichtung“ von Staaten nicht abschließend abgebildet. Vielmehr bedürfte in diesem Zusammenhang beispielsweise der konfessionelle Einfluss auf die spezifischen Ausprägungen der Sozial- oder Wohlfahrtsstaatlichkeit einer näheren Betrachtung. So ist eine „vorwiegend individuumszentrierte Daseinsvorsorge in denjenigen europäischen Ländern, in denen calvinistisch-freikirchliche Strömungen des Protestantismus ausgeprägt gewesen sind“, zu beobachten (Ebertz 2011: 9f., mit Verweis auf Manow 2005), der lutherische Einfluss auf die Ausprägung des skandinavischen Wohlfahrtsstaatsmodells ist nahezu unumstritten (vgl. Stråth 2002, aber auch Jochem 2005) und „eine anti-etatistische, familialistisch-kirchliche Zuständigkeitsprogrammatische Hinsichtlich der Daseinsvorsorge in den römisch-katholischen, vorzugsweise mediterranen Ländern“ (Ebertz 2011: 10) anzutreffen.

	Existence of a State Church (2)	the establishment of theological departments in state colleges or universities (1)	The integration of religious education in the curriculum of public (i.e. statefinced) scools (subsidized by the state) (2)	the permission of military and/or prison pastoral care (1)	tax preferences for churches, financial support (2)	sum
Italy	0	1	2	1	2	6
Portugal	0	1	2	1	1	5
Spain	0	1	2	1	2	6
Greece	2	1	2	1	2	8
Ireland	1	0	2	1	1	5
Austria	1	1	2	1	0	5
Belgium	0	1	2	1	1	5
France	0	0	0	1	1	2
Great Britain	2	1	2	1	0	6
Northern Ireland	2	0	2	1	1	6
Netherlands	0	1	1	1	1	4
Germany	1	1	2	1	2	7
Norway	2	1	2	1	2	8
Sweden	2	1	2	1	2	8
Denmark	2	1	1	1	2	7
Finland	2	1	2	1	2	8
Poland	2	1	2	1	2	8
Hungary	0	0	2	1	2	5
Czech Rep.	0	1	2	1	2	6
Slovakia	1	1	2	1	2	7
Slovenia	0	1	0	0	2	3
Croatia	0	1	1	1	2	5
Estonia	1	1	0,5	1	2	5,5
Romania	0/1	0/1	1	0/1	1	2-5
Bulgaria	0/1	1	1	0	1	3-4
Russia	0	0	1	0	0	1
USA	0	0	1	1	1	3
Australia	0	0	0/1	1	1	2-3
Canada	0	1	2	1	1	5
New Zealand	0	1	2	1	0	4
Japan	0	0	0	1	2	3
Philippines	0	0	1	1	2	4

Abbildung 13: Staat-Kirche-Beziehung

(Quelle: Pollack/Pickel 2009: 152)

Hinsichtlich des Zusammenhangs von Staat-Kirche-Beziehungen und des Grads der Säkularisierung erweisen sich die Länder, die am längsten an einem Staatskirchenmodell festgehalten haben, als besonders säkularisiert, sowohl hinsichtlich der individuellen Religiosität als auch der Kirchengangshäufigkeit (Storm 2012: 334). Allerdings kann es sein, dass nur eine dieser beiden Dimension vorhanden ist: Während Großbritannien laut Grace Davie durch ein starkes „*believing without belonging*“ gekennzeichnet ist – diese Aussage wird allerdings nicht von allen Wissenschaftlern geteilt (Voas/Crockett. 2005) –, herrscht in den meisten skandinavischen Ländern ein ausgeprägtes „*belonging without believing*“ (2008: 169). Das ist sicherlich der Tatsache geschuldet, dass in Großbritannien sowohl die anglikanische Kirche als auch die Gesamtgesellschaft durch eine große Vielfalt an religiösen Strömungen und Gemeinschaften gekennzeichnet ist. In den nordeuropäischen Nationalstaaten ist weiterhin die lutherische Kirche stark in der Gesellschaft verankert, auch wenn die religiöse Praxis nicht sonderlich ausgeprägt ist. Die religiöse Passivität scheint, wie schon vorher erwähnt, auch das Ergebnis mangelnder religiöser Konkurrenz zu sein. Die Religion ist zu einer „aus großem Abstand geteilten Erinnerung“ geworden, „die, auch wenn sie keinen gemeinsamen Glauben mehr impliziert, doch nach wie vor kollektive Identitätsreflexe auslöst“ (Hervieu-Leger 2004: 104). Grace Davie sieht dies darin bestätigt, dass die Unterstützung der schwedisch-lutherischen Kirche trotz einer äußerst zaghaften aktiven Partizipation am kirchlichen Leben in Schweden heute noch weiterhin hoch ist. So bleibt man trotz Kirchensteuern Mitglied der Kirche, heiratet kirchlich, lässt seine Kinder taufen (Davie 2008: 171) und unterstützt die Kirche beispielsweise finanziell. Zudem nutzt man das Angebot der Kirche in Zeiten großer nationaler Trauer, wie beispielsweise im Jahre 1994 nach dem Sinken der *Estonia* mit circa 900 Toten oder nach dem Tsunami im indischen Ozean mit einer großen Zahl schwedischer Opfer im Jahr 2004 (Davie 2008: 169f.) Ähnliche Prozesse lassen sich auch in Dänemark beobachten. Die besondere Bedeutsamkeit der lutherisch-dänischen Kirche für die dänische Gesellschaft hat der ehemalige Bischof von Roskilde, Jan Lindhardt, mit den Worten beschrieben: „Danes do not need to go to church because they live in their Danishness every day“¹¹ (vgl. Møller/Østergård 2013: 147).

Allerdings gilt dies nicht für römisch-katholische Länder mit einer langen staatskirchlichen Tradition – sie währte in Italien bis 1948, in Irland bis 1972, in Portugal bis 1978 und in Spanien bis 1980. Dort sind religiöser Glaube und Kirchenbindung meist stark ausgeprägt. In diesem Fall scheint sich der Faktor „Konfession“ stärker als die Art der Staat-Kirche-Beziehungen auszuwirken. In Spanien stellt man heute allerdings eine bemerkenswerte Entwicklung fest.

11 Zitiert nach Møller/Østergård (2013: 147).

Zwar bleibt dort der Einfluss der Kirche auf die gesellschaftliche Elite und auf die Medien ausgeprägt. Die Prozentzahl der spanischen Katholiken ist aber seit 1990 rapide gesunken. Damals waren fast 90 Prozent der Spanier römisch-katholisch, heute sind es nur noch 70,5 Prozent, 13 Prozent praktizieren ihre Religion regelmäßig (Morel 2013). Nur 35 Prozent der Spanier sind damit einverstanden, dass 0,7 Prozent ihrer Steuern der Kirche zugutekommen, obwohl sie dies im Ergebnis nichts kostet, da sie diese Summe ohnehin versteuern müssen (ebd.). Die römisch-katholische Kirche sieht im „aggressiven Atheismus“ und in der angeblich „radikalen antiklerikalen Haltung“ des früheren linken Regierungschef José Luis Rodríguez Zapatero den Grund für die schnell voranschreitende Säkularisierung des Landes. Sie versucht – unterstützt vom neuen konservativen Ministerpräsidenten Mariano Rajoy –, mehrere Reformen wie die gesetzliche Gleichstellung homosexueller Paare oder die Erleichterung von Scheidungsverfahren, die die christlichen Wurzeln Spaniens angeblich angreifen würden, außer Kraft zu setzen. Wahrscheinlich haben aber die Mitarbeit der Kirche mit dem Franco-Regime, ihr aktuelles Schweigen zur wirtschaftlichen Krise, ihr Reichtum an Grundstücken und die Skandale um pädophile Priester ihr Ansehen beschädigt.

Die Länder, in denen konkordanzdemokratische Arrangements zur Konfliktregelung Anwendung fanden und die ein Säulen-System haben, wie die Niederlande oder Belgien, weisen meist eine starke Säkularisierung auf. Möglicherweise hängt dies auch in diesem Fall mit der kaum existierenden Konkurrenz zwischen den voneinander streng getrennt bleibenden weltanschaulich-religiösen Milieus zusammen. Heute wird in den Niederlanden die Frage diskutiert, ob der Islam nicht eine eigenständige neue Säule bilden sollte. Das gilt weder für die Schweiz noch für Österreich mit ihren jeweiligen Konkordanzdemokratien, da wir es in diesen Ländern wohl mit einer Teilung der Macht zwischen politischen Parteien und nicht mit einer Einteilung der Gesellschaft in konfessionelle Milieus zu tun haben. Eine lange Kooperation von Staat und religiösen Gemeinschaften wie in Deutschland scheint hingegen den Verlauf der Säkularisierung zu bremsen, ohne sie jedoch ganz aufhalten zu können. Obwohl es in Deutschland seit 1919 keine Staatskirche mehr gibt, werden trotzdem bestimmte Angelegenheiten (wie Religionsunterricht, Kirchensteuer, Anstaltsseelsorge, Friedhofswesen, Theologische Fakultäten) vom Staat und den religiösen Körperschaften des öffentlichen Diensts gemeinsam geregelt – mittlerweile gilt das immer mehr auch für den Islam.

Sowohl der Sozialismus als auch der französische Laizismus haben hingegen zumindest tendenziell nicht nur die Entkirchlichung, sondern auch die Entchristlichung bzw. die Säkularisierung stark vorangetrieben. Das Verteilungsmuster

zwischen stark säkularisierten und kaum säkularisierten Ländern besteht jedoch nicht aus einem einfachen Ost-West-Gegensatz, denn er würde die ungleichen Entwicklungen des Säkularisierungsprozesses in den Ländern des früheren Ostblocks verdunkeln. Es gibt gewaltige Unterschiede im östlichen Teil Europas zwischen Regionen bzw. Ländern wie der früheren DDR, der früheren Tschechoslowakei und Ungarn, in denen sich der Sozialismus als politischer Religionsersatz in breiten Teilen der Bevölkerung ohne bemerkenswerte Widerstände ausbreiten konnte, und Ländern, in denen eine Konfession (der Katholizismus bzw. die Orthodoxie) eine Alternative zu dieser Weltanschauung bot. Die Alternative konnte entweder die Form eines dezidierten Oppositionskurses der Kirche zum sozialistischen Staat wie in Polen oder im Gegenteil einer engen Zusammenarbeit von Kirche und Staat wie in Rumänien annehmen. Der Fall Spanien zeigt, dass eine Zusammenarbeit der Kirche mit einem diktatorischen politischen Regime in römisch-katholischen Ländern weniger leicht akzeptiert wird als in orthodoxen Ländern – womöglich aufgrund der orthodoxen Tradition der engen „Symphonia“ von Staat und Religion. In Rumänien hat die Zusammenarbeit der Orthodoxie mit dem Ceaușescu-Regime offensichtlich bisher kaum negative Konsequenzen auf Religiosität und Kirchenbindung gehabt.

In Frankreich brachte der erbitterte Machtkampf zwischen römisch-katholischer Kirche und laizistischen Republikanern, der durch eine teilweise ungeschickte Durchsetzung des Gesetzes von 1905 zur Trennung von Staat und Kirche noch verschärft wurde, die römisch-katholische Kirche letztendlich dazu, sich der Moderne zu öffnen. Der Streit der „beiden Frankreich“, des republikanisch-laizistischen und des katholisch-neoroyalistischen, ist heute weitgehend überholt. Die Front der Anhänger des Laizismus schien 1984 sogar zu bröckeln, nachdem knapp eine Million Menschen auf die Straße gegangen waren, um die im „Lex Falloux“ von 1850 festgelegten Sonderrechte der in ihrer großen Mehrheit katholischen Privatschulen, die sich mit dem Staat vertraglich geeinigt hatten, zu verteidigen. Sie demonstrierten gegen das Reformvorhaben des damaligen linken Staatspräsidenten François Mitterrands und seines Bildungsministers Alain Savary, die privaten Bildungsstätten enger in das öffentliche Bildungssystem einzubeziehen. Der Gesetzentwurf musste daraufhin zurückgezogen werden und der Bildungsminister zurücktreten. Seit Mitte der 1980er Jahre machen die Laizismus-Anhänger jedoch erneut mobil. Dies zeigte sich u. a. am Ausmaß des Widerstands, als eine konservative Regierung in den Jahren 1993/94 erneut das „Lex Falloux“ vergeblich zu revidieren versuchte, diesmal um die Finanzierung der Investitionen der privaten Sekundarschulen durch die territorialen Gebietskörperschaften zu erleichtern. Viele sahen durch eine stärkere öffentliche Förderung der Privatschulen die weltanschauliche Neutralität des Staates gefährdet. Trotz der Entscheidung des Verfassungsgerichtshofs, der die

Reform für verfassungswidrig erklärte, demonstrierten 1994 in Paris viele für den „Schutz“ des öffentlichen Schulwesens. Die Laizität wird allerdings heute in Frankreich in erster Linie als Waffe gegen den militanten Islam eingesetzt. Zwar hat in diesem Land der ideologische Laizismus Entkirchlichung und Entchristlichung ziemlich weit vorangetrieben, dennoch prägen religiöse (katholische) Werte sowie durch den Katholizismus geprägte Einstellungen weiterhin Politik und Gesellschaft, wie die Großdemonstrationen gegen die gleichgeschlechtliche Ehe und vor allem gegen das Adoptionsrecht für Homosexuelle 2013 noch einmal gezeigt haben. Immerhin gilt Frankreich für viele Katholiken immer noch als „älteste Tochter der Kirche“. Während Danièle Hervieu-Léger einen angeblichen Verlust der kulturellen Prägungskraft des Katholizismus in diesem Land beobachten will (Hervieu-Léger 2003), betonen Philippe Portier und Jean-Paul Willaime die Existenz neuer Formen des katholischen Engagements in der französischen Gesellschaft (Portier 2002; Willaime 2006: 768).

3.) Selbstredend tragen auch sozioökonomische Parameter zur Erklärung des unterschiedlichen Grads an Säkularisierung in den europäischen Ländern bei. Tendenziell ist dieser in wirtschaftlich entwickelten und sozialstaatlich abgesicherten Ländern stärker ausgeprägt als in ärmeren Regionen. Wie schon vorher erwähnt, bildet die Schweiz allerdings eine bemerkenswerte Ausnahme. Außerdem lässt sich die Frage, ob die skandinavischen Länder aufgrund ihres Wohlstands oder aufgrund ihrer lutherischen Kultur besonders anfällig für die Säkularisierung sind, schwer beantworten. Beide Faktoren sind übrigens insofern indirekt miteinander verbunden, als der skandinavische Sozialstaat weitgehend als eine protestantische Errungenschaft gilt (vgl. für Schweden: Jochem 2012: 24; Stråth 2002; für Dänemark: Østergård 2006, 2011). Sie erklären jedoch nicht den relativ niedrigen Grad der Säkularisierung Finnlands. Die drei erwähnten Faktoren lassen sich ohnehin oft schwer voneinander trennen.

Insgesamt haben wir es also mit drei Faktoren (Konfession, Staat-Kirche-Beziehungen und sozioökonomische Faktoren) und elf Parametern zu tun:

- Die Dominanz des Katholizismus
- Die Dominanz des Protestantismus
- Die Dominanz der Orthodoxie
- Die Dominanz einer mischkonfessionellen Tradition
- Das laizistische Modell der Trennung von Staat und Religion
- Das sozialistische Modell der Trennung von Staat und Religion bzw. seine heutigen Konsequenzen
- Das Modell der Staatskirche bzw. seine heutigen Konsequenzen

- Das kooperative Modell der Beziehungen von Staat und Religion
- Eine niedrige sozioökonomische Entwicklung
- Eine mittlere sozioökonomische Entwicklung
- Eine hohe sozioökonomische Entwicklung

Der Einfluss dieser verschiedenen Faktoren und Parameter auf den Säkularisierungsstand der einzelnen europäischen Länder lässt sich bei entsprechender Operationalisierung der einzelnen Faktoren anschaulich grafisch darstellen. Die katholisch, protestantisch, orthodox oder laizistisch geprägten Länder bilden vier leicht unterscheidbare Cluster:

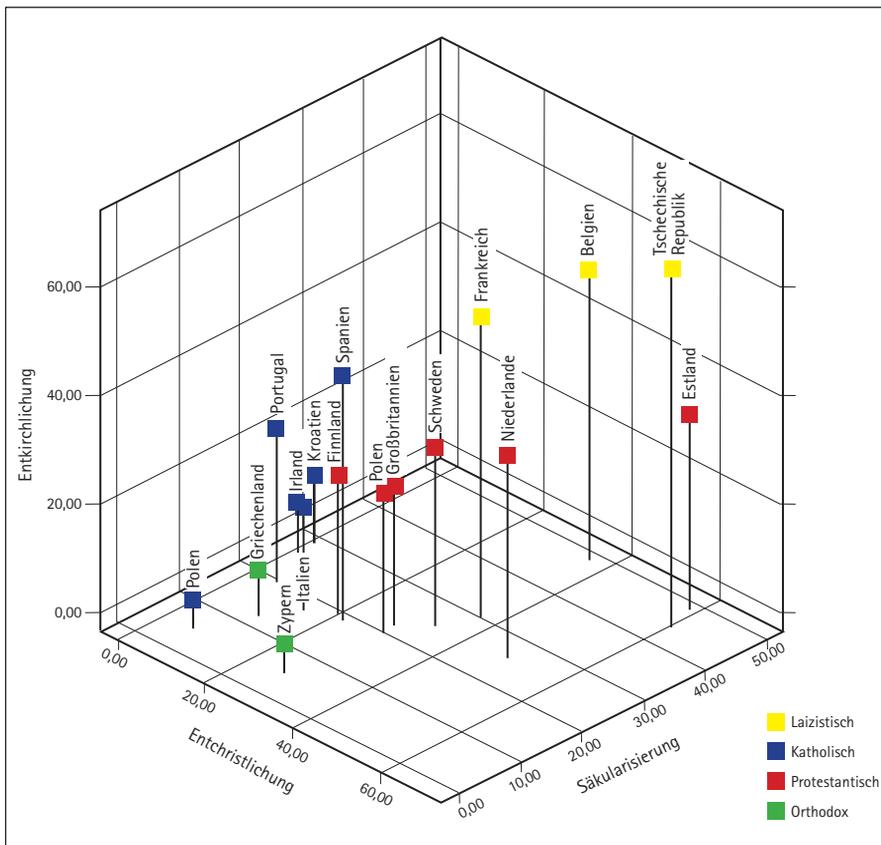


Abbildung 14: Säkularisierungsstand einzelner europäischer Länder (eigene Darstellung)

Für die Darstellung der vorliegenden Umfragedaten wurden diese zunächst den Kategorien nach Ebertz (2011) „Entkirchlichung“ (siehe dazu Abb. 8, 9, 10 und 11), „Entchristlichung“ (siehe Abb. 3) und „Säkularisierung“ (siehe dazu Abb. 4, 5, 6, 7, 13) zugeordnet. Die X-Achse bildet die „Säkularisierung“, die Z-Achse die „Entchristlichung“ und die Y-Achse die „Entkirchlichung“ ab. Im Fall der Kategorien „Entkirchlichung“ und „Säkularisierung“, bei denen mehrere Datensätze vorliegen, wurde der Mittelwert gebildet.¹² Die Staat-Kirche-Beziehung ist durch Umcodierung der Werte aus Abbildung 13 operationalisiert worden. Die mögliche Streuung der Werte liegt zwischen 0 und 8 Punkten, somit entspricht ein Wert von null 0 Prozent und ein Wert von acht 100 Prozent.

Bei dieser Darstellung gilt es Folgendes zu beachten: Nicht für alle Länder Europas liegen Umfragedaten für die drei Kategorien vor. Entsprechend ließen sich nicht alle Länder Europas in Abbildung 14 berücksichtigen und unter den abgebildeten Ländern fließt mitunter eine unterschiedliche Zahl von Werten in die Dachvariable „Entkirchlichung“ respektive „Säkularisierung“ ein. Nichtsdestotrotz ist aus der Grafik eine deutliche Tendenz zu entnehmen. Die in dieser Studie identifizierten Faktoren von Säkularisierung werden hier sichtbar.

Die Grafik scheint unsere Annahme zu bestätigen, wonach sich der sozio-ökonomische Parameter – der hier keinen eigenen Cluster bildet – beim Säkularisierungsprozess als weniger relevant erweist als die Konfession und die laizistische Ideologie.

3. Schlussfolgerungen, Zukunftsszenarien

Selbst wenn der Säkularisierungsprozess in den einzelnen europäischen Ländern unterschiedlich ausgeprägt ist, so ist seine besondere Stärke in diesem Teil der Welt nicht zu bestreiten. Das gilt übrigens für alle drei von Karel Dobbelaere untersuchten Dimensionen der Säkularisierung: Für die Abnahme der Bedeutung der Religion in der Gesamtgesellschaft, für die Anpassung der religiösen Sphäre an (post-)moderne Einstellungen und Wertesysteme und für die Privatisierung von Religion (vgl. Dobbelaere 2004a: 29–45). In den Ländern mit einem protestantischen bzw. anglikanischen Milieu wie Skandinavien und Großbritannien und in Ländern mit einer laizistischen Tradition wie Frankreich und Belgien, wo die Kooperativkultur der „organisierten Laizität“ herrscht, ist

¹² Siehe dazu ausführlich im Anhang unter „Tabelle zu Abbildung 15“.

der Säkularisierungsprozess weiter fortgeschritten als in den meisten römisch-katholischen Ländern, einschließlich des katholischen Teils der Niederlande. Im besonderen Maß gilt dies für Polen, wo der katholische Glaube ein Grundpfeiler des nationalen Bewusstseins ist. Aber selbst dort lässt sich ein Fortschreiten der Säkularisierung feststellen. Das hängt teilweise mit dem demografischen Wandel zusammen, der in vielen römisch-katholischen Ländern besonders stark ausgeprägt ist (vgl. Kaufmann/Goujon/Skirbekk 2012). Die Alterung der Bevölkerung führt zu einem Rückgang der überzeugten Kirchenmitglieder. Da die jüngeren Generationen, wie schon vorher erwähnt, weniger praktizieren und sich weniger mit den institutionellen Kirchen identifizieren, verstärkt sich der Säkularisierungsprozess.

Allerdings muss diese Diagnose relativiert werden. In den letzten Jahren ist auch in Europa infolge des selbstbewussten Auftretens des Islam sowie radikaler religiöser Gemeinschaften („fundamentalistische“ Religionsgemeinschaften, „Sekten“ und Neue Religiöse Bewegungen) das Interesse der Medien, der Politik und der Wissenschaft an religiösen Fragen stark gestiegen. Davon zeugen u. a. der Streit um das Tragen des Schleiers bzw. um die Ganzkörperverschleierung in der öffentlichen Sphäre, die Diskussion um Kruzifixe in öffentlichen Gebäuden, der Streit um die Beteiligung muslimischer Mädchen am koedukativen Sportunterricht, und hier besonders am Schwimmunterricht, die Debatte um den Religionsunterricht in öffentlichen Schulen, um die Beschneidung von Mädchen bzw. Jungen, um die Halal-Schlachtung und das Anbieten von Halal-Fleisch in öffentlichen Kantinen, um die Festlegung neuer öffentlicher Feiertage bzw. um die gesellschaftliche Wahrnehmung der Feiertage der Religionsgemeinschaften von Migrant*innen. Es geht dabei letztendlich um eine stärkere Berücksichtigung des kulturellen Pluralismus und um die Anerkennung von religiösen Minderheiten.

Eine schnelle Anpassung an moderne Wertesysteme findet heute zwar selbst in der römisch-katholischen Kirche statt, die der Moderne lange Zeit kritisch gegenüber stand. Sie erzeugt allerdings vielfältige negative Reaktionen von Seiten überzeugter Gläubiger und Traditionalisten innerhalb und außerhalb der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Das führt zur Abschottung einzelner religiöser Gruppen.

Auch die These einer Privatisierung der Religion ist zu hinterfragen. In der Wissenschaft ist man zunächst von der Existenz einer individuellen patchworkartigen Religiositätsgestaltung ausgegangen. Teile des Christentums wurden angeblich – zumindest in der Oberschicht – von Einzelnen mit Bruchstücken aus asiatischen Religionen bzw. aus der „New-Age“-Bewegung frei miteinander gemischt. Daraus soll eine für die Individuen maßgeschneiderte Religiosität entstanden sein.

Allerdings betonen Sozialwissenschaftler wie Roland Campiche zu Recht, dass ein solcher Privatisierungsprozess nicht völlig unkontrolliert verlief. Bestimmte religiöse Akteure versuchten ihn zu steuern und aus dieser Entwicklung materielle oder immaterielle Profite zu ziehen. Zudem verweisen empirische Studien zu den Jugendlichen in Europa auf die tiefe Verwurzelung von Patchwork-Religiosität auf spezifisch christlichem Boden (vgl. Ziebertz/Kay 2005, 2006). Heute tendiert man in der Wissenschaft dazu, die Patchwork-Religiosität als eine teilweise veraltete Vorstellung zu betrachten. Der nachchristlichen Religionspraxis versucht man gegenwärtig eher mit dem neuen Konzept der „hybriden Religiosität“ gerecht zu werden. Darunter versteht man eine Vielfalt von Mischverhaltensweisen und -einstellungen, so die Gründung alternativer Gemeinschaften mit einer religiösen Ausprägung, die Renovierung von Kirchengebäuden durch Spenden oder sogar freiwillige Arbeit durch voll säkularisierte Bürger wie in den neuen Bundesländern oder die massive Beteiligung von nicht-christlichen Jugendlichen bei Papst-Besuchen oder bei evangelischen und katholischen Kirchentagen in der Bundesrepublik. Die „hybride Religiosität“ ist das Ergebnis der Suche nach Orientierung durch den Rekurs auf Einzelelemente aus den Religionen bzw. auf eng mit der Religion verbundenen Traditionen, und dies in einer Welt, die alle früheren Fundamente ins Wanken gebracht hat. Freilich ist auch die hybride Rezeption der Religion das Ergebnis des Individualisierungs- und Privatisierungsprozesses. Sie setzt keine institutionelle Dauermitgliedschaft voraus und kann entsprechend äußerst kurzlebig sein. Damit verbunden ist aber auch die Fähigkeit, sich dem Pluralismus der (post-)modernen Gesellschaften anzupassen. Eine große Anzahl an Orientierungshilfen und an Auffassungen des Guten bzw. des guten Lebens werden heute u. a. durch die Religionsgemeinschaften angeboten (vgl. Baumann/Belhoul 2005).

Auf der Grundlage dieser Betrachtungen lassen sich drei verschiedene Zukunftsszenarien bezüglich der Fortsetzung des Säkularisierungsprozesses in Europa denken:

- 1.) Möglich – aber eher unwahrscheinlich – ist ein postsäkulares Erstarken von radikal-„fundamentalistischen“ Religionsgemeinschaften und sogenannten „Sekten“. Religiöse Gruppen von überzeugten Gläubigen gibt es zwar jetzt schon in großer Zahl in Europa außerhalb und innerhalb der etablierten Religionsgemeinschaften, so die Evangelikalen, Pietisten, Bibelfundamentalisten, Pfingstler, Charismatiker innerhalb der katholischen Kirche (die Mitglieder der katholischen Gemeinschaft Emmanuel), die Anhänger der jüdischen Organisation Chabad Lubawitsch, die verschiedenen Formen des politischen Islam oder die zahlreichen Neuen Religiösen Bewegungen bzw. „Sekten“, die in Frankreich und Belgien unter staatlicher Beobachtung stehen. Ihre Zahl

ist nach dem Ende der großen politischen Ideologien bzw. Religionsersatzformen sowohl aufgrund exogener (US-Missionare, Fernsehprediger) als auch endogener Faktoren (soziale Umbruchsituationen, Modernisierungsschübe, Diskriminierungen aller Art) weltweit explodiert. In Europa haben sie zwar einige Erfolge verbuchen können, allerdings sind diese im Vergleich zu den dramatischen Entwicklungen in den USA oder in der ganzen südlichen Hemisphäre geradezu bescheiden ausgefallen. Auf die Widerstandskraft der Ostdeutschen gegenüber den Psychokulten und „Sekten“ wurde schon zuvor hingewiesen. Von der unmittelbar nach der Wende entstandenen These einer Revitalisierung der Religion in Mitteleuropa ist nicht viel übrig geblieben, auch wenn die traditionellen Kirchengemeinschaften in Bulgarien und Rumänien von den neuen Verhältnissen profitieren konnten. Sicherlich findet der politische Islam heute unter jungen Migranten eine besondere Resonanz. Ihre Islamisierung lässt sich jedoch als Teil des „Subjektivierungsmodus“ der Moderne deuten (vgl. Tietze 2001). Sie ist meist temporär, fragil und Ausdruck einer individuellen Protesthaltung (Khosrokhavar 1997). Da die Demografie der Migranten dazu tendiert, sich an die demografische Entwicklung der Gastländer anzugleichen, ist eine Erneuerung der Religion, die aus den Migrantenmilieus stammen würde, kaum zu erwarten.

Trotz aktueller Finanz- und Wirtschaftskrisen beobachtet man in ganz Europa bezüglich des Säkularisierungsprozesses keine gravierende Trendwende. Freilich betonen Extremrechte in Schweden (Partei „Sverigedemokraterna“; vgl. Lipponen 2002) oder Finnland (Partei „Perussuomalaiset“) und zum Teil auch in Deutschland (Bürgerbewegung „Pro Deutschland“; vgl. Häussler 2008) das spezifisch nationale christliche Erbe, um die angebliche „Gefährdung“ der eigenen Identität durch Einwanderung anzuprangern. Dennoch erscheint heute in Europa eine starke Rückkehr zur Religiosität eher unwahrscheinlich.

- 2.) Noch weniger wahrscheinlich ist eine Veränderung der in Europa verbreiteten religiösen Indifferenz in eine radikal ablehnende Haltung zur Religion. Der Massenatheismus ist bisher stets das Resultat von von oben angeordneten antireligiösen Kampagnen gewesen, so im realexistierenden Sozialismus. Der heute vorhandene sogenannte „Neue Atheismus“ ist und bleibt ein Elitephänomen. Vertreter dieser Denkrichtung wie der Biologe Richard Dawkins, der amerikanische Publizist Christopher Hitchens oder die Philosophen Daniel Dennett und Daniel Onfray bilden Minderheiten von Freidenkern (vgl. Kreiner 2010). Auch wenn im östlichen Teil Deutschlands humanistische Organisationen mit den Kirchen konkurrieren und in den neuen Bundesländern mit der Jugendweihe einen ziemlich erfolgreichen Ersatzritus anbieten, bleiben sie

relativ klein. Der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) zählte 2013 nicht mehr als 20.000 Mitglieder. Auch der Koordinierungsrat säkularer Organisationen (KORSO) e.V. und der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) sind in der breiten Öffentlichkeit wenig bekannt, selbst wenn die Deutsche Buskampagne als Variante der *Atheist Bus Campaign* eine gewisse mediale Aufmerksamkeit erregen konnte. Obwohl der Atheismus in Frankreich eine unter Intellektuellen fest etablierte Weltanschauung ist, ist sie selbst in diesem Land weit von einer Massenbewegung entfernt. In der Zukunft wird sich dies kaum ändern. Frühere französische linke Intellektuelle wie Maurice Clavel oder Benny Lévy sind sogar gegen Ende ihres Lebens zu überzeugten Gläubigen geworden, während weitere die Unterscheidung des französischen Philosophen Emmanuel Levinas zwischen dem Sakralen und der Heiligkeit übernehmen, um die sakrale Erhöhung der Politik im Totalitarismus zu kritisieren. Allein die religiöse Heiligkeit könne eine gesunde politische Ethik begründen.

Man stellt zudem heute in den westeuropäischen Ländern, die sich chronologisch zuerst säkularisiert haben, eine Verlangsamung oder gar Stagnierung des Säkularisierungsprozesses fest. Die regelmäßige religiöse Praxis hat sich dort laut Kaufmann, Goujon und Skirbekk auf einem niedrigen Niveau von ca. 5 Prozent der Gesamtbevölkerung stabilisiert. Der Prozentsatz derer, die sich als religiös definieren, scheint nicht unter ca. 40 bis 50 Prozent der Bevölkerung zu sinken, der Anteil derer, die an die Existenz Gottes bzw. eines höheren Wesens glauben, nicht unter einen unteren Sockel von ca. 60 bis 70 Prozent zu fallen. In der Zukunft werden sich die römisch-katholischen und möglicherweise auch die orthodoxen Länder weiter säkularisieren, doch nur bis zur Angleichung mit den früh säkularisierten westeuropäischen Ländern (Kaufmann/Goujon/Skirbekk 2012: 78ff.). Dies könnte dann als Fortsetzung der Protestantisierung Europas und des Katholizismus verstanden werden

Doch selbst in den säkularisiertesten Teilen Europas findet man wenige überzeugte Atheisten. Vielmehr herrscht dort bezüglich des religiösen Glaubens eine breite Unschlüssigkeit – gepaart mit einer noch größeren gleichgültigen Haltung. In den modernen Gesellschaften, in denen die Ökonomie eine zentrale Rolle spielt, lässt sich diese verbreitete Einstellung durch die Anziehungskraft leicht zu erwerbender materieller Güter erklären. In den Schichten, die materiell (über-)befriedigt sind, hat sich zwar eine sogenannte post-materialistische Lebensweise etabliert. Da die Einzelnen jedoch eine größere Distanz zu den Großinstitutionen pflegen, tendieren sie dazu, ihre Religiosität – falls vorhanden – à la carte zu gestalten.

Das wahrscheinlichste Zukunftsszenario ist das einer in Europa dominanten verflüssigten „hybriden Religiosität“ mit einem Sockel an institutionell regulierter Religiosität und mit einzelnen Inseln von überzeugten Gläubigen und von überzeugten Atheisten.¹³ Die „hybride Religiosität“ lässt zahlreiche, nicht fixierte Religiositätsformen und -ausdrücke zu. Religionssoziologen haben schon lange auf die Entstehung eines „Neuchristianismus“ hingewiesen (Hervieu-Léger 1986), der vor allem die Form von Gruppen mit einer besonderen Nähe zur Natur als Zeugnis der Schöpfung Gottes annimmt (Hervieu-Léger/Hervieu 1983). Die verschiedenen Gestalten, die die diffuse Religiosität in der Zukunft annehmen kann, müssten in einer anderen Studie untersucht werden. Zur universellen Religiosität gehört nach den Untersuchungen Roland Campiches zur Religion der Schweizer und anderer Europäer neben dem Glauben an ein höheres Wesen auch der Glauben an eine enge Verbindung zwischen Religion und Menschenrechten und die Vorstellung der Religion als Privatsache (Campiche 2010: 33). Hinzu kommt noch eine Betonung des soziales Engagement, ein Schwerpunkt, der auch vom neuen Papst Franziskus in seiner Pastoralen gesetzt wird.

13 Vgl. hierzu die These von Roland Campiche einer Dualisierung des Religiösen Felds in eine institutionelle und universelle Religion (Campiche 2004).

Literatur

Baumann, M./Behloul, S. M. (2005) (Hrsg.): Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld.

Beck, U. (2008): Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, München.

Berger, P. L. (1992): Der Zwang zur Häresie, Freiburg i. Br.

Berger, P. L. (1999): The Desecularization of the World: a Global Overview, in: P. L. Berger (Hrsg.): The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, Washington.

Berger, P. L./Davie, G./Fokas, E. (2008) (Hrsg.): Religious America, Secular Europe?: a Theme and Variations, Aldershot.

Bertelsmann Stiftung: Religionsmonitor 2013. Verstehen was verbindet. Religion und Zusammenhalt in Deutschland. Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick, online unter: http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-BAEC7F5C-7223950E/bst/RelMo_Befunde_Deutschland_final_130428.pdf (Abruf: 05.08.2013).

Bizeul, Yves (1993): Gemeinschaften mit Eigenschaften? Die Identität der deutschen und französischen Gemeinschaften und ihre Sozialisationspraktiken – ein Vergleich, Baden-Baden.

Braun, Ch. v./Gräb, W./Zachhuber, J. (2007) (Hrsg.): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Berlin.

Bruce, S. (2002): God is Dead. Secularization in the West, Oxford.

Bundeszentrale für politische Bildung (2011) (Hrsg.): Polen, Informationen zur politischen Bildung 311, Bonn.

Campiche, R. J. (2004): Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich.

Campiche, R. J. (2010): La Religion visible. Pratiques et croyances en Suisse, Lausanne.

Casanova, J. (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago.

Casanova, J. (1996): Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: O. Kallscheuer (Hrsg.): *Das Europa der Religionen*, Frankfurt a.M., S. 181-210.

Casanova, J. (2004): Der Ort der Religion im säkularen Europa, online unter: <http://www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-de.html> (Abruf: 05.06.2013).

Davie, G. (1994): *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford.

Davie, G. (2000): *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford.

Davie, G. (2001): The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe, in: P. Heelas/L. Woodhead (Hrsg.): *Peter Berger and the Study of Religion*, London, S. 101-111.

Davie, G. (2002): *Europe – The Exceptional Case*, London.

Davie, G. (2008): From Believing Without Belonging to Vicarious Religion, in: D. Pollack (Hrsg.): *The Role of Religion in Modern Societies*, New York, S. 165-176.

Deutsches Polen-Institut (2008): Die polnische Jugend, in: *Polen Analysen* 27.

Dobbelaere, K. (2004a): *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brüssel.

Dobbelaere, K. (2004b): Assessing Secularization Theory, in: P. Antes/A. W. Geertz/R. R. Warne (Hrsg.): *New Approaches to the Study of Religion*, Berlin, S. 229-253.

Durkheim, E. (1990) [1897]: *Der Selbstmord*, Frankfurt a.M.

Ebertz, M. N.: Wofür braucht die Welt die Kirche? Eine religionssoziologische Perspektive. Vortrag auf dem Ehemaligentreffen in Sankt-Georgen/Frankfurt a.M. am 2. Oktober 2011, online unter: http://www.sankt-georgen.de/verschiedenes/ehemalige/Ebertz_ReligionEuropa.pdf (Abruf: 06.06.2013).

Eder, K. (2000): Kulturelle Identität zwischen Tradition und Utopie: Soziale Bewegungen als Ort gesellschaftlicher Lernprozesse in Europa, Frankfurt a.M.

Eisenstadt, S. (2002) (Hrsg.): Multiple Modernities, New Brunswick.

Eurobarometer (2010): EUROBAROMETER Spezial 341 „Biotechnologie“, http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_341_de.pdf (Abruf: 31.07.2013).

Finke, R./Stark, R. (1988): Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, in: American Sociological Review 53:1, S. 41-49.

Foret, F. (2009): Religion: a Solution or a Problem for the Legitimation of the European Union?, in: Religion, State and Society 37:1, S. 37-50.

Gabriel, K./Reuter, H.-R. (2004) (Hrsg.): Religion und Gesellschaft, Paderborn.

Gauchet, M. (1985): Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris.

Gladkich, A. (2012): Kopf oder Zahl? Pluralität als Indikator in der Debatte um Säkularisierungstheorie und Religiösem Marktmodell, in: D. Pollack/I. Tucci/H.-G. Ziebertz (Hrsg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Wiesbaden, S. 157-187.

Götze, Cl./Jaeckel, Y./Pickel, G. (2013): Religiöse Pluralisierung als Konfliktfaktor? Wirkungen religiösen Sozialkapitals auf die Integrationsbereitschaft in Deutschland, in: G. Pickel/O. Hidalgo (Hrsg.): Religion und Politik im vereinigten Deutschland: was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?, Wiesbaden, S. 271-306.

Graf, F. W. (2004): Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur, München.

Habermas, J. (2002): Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, in: Ders.: Philosophische Texte, Studienausgabe, Frankfurt a.M., S. 387-407.

Häussler, A. (2008) (Hrsg.): Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien, Wiesbaden.

Hervieu-Léger, D./Hervieu, B. (1983): *Des communautés pour les temps difficiles : néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris.

Hervieu-Léger, D. (1986): *Vers un nouveau christianisme : introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris.

Hervieu-Léger, D. (2003): *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris.

Hervieu-Léger, D. (2004): *Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa*, in: *Transit: europäische Revue* 27, S. 101-119.

Hitzler, R. (1999): *Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz*, in: A. Honer/R. Kurt/J. Reichertz (Hrsg.): *Diesseitsreligion*, Konstanz, S. 257-276.

Inglehart, R./Welzel, Ch. (2010): *Changing Mass Priorities: The Link Between Modernization and Democracy*, in: *Perspectives on Politics* 8:2, S. 551-567.

Jochem, S. (2012): *Die politischen Systeme Skandinaviens*, Wiesbaden.

Kaufmann, E./Goujon, A./Skirbekk, V. (2012): *The End of Secularisation in Europe?: A Demographic Perspective*, in: *Sociology of Religion* 73:1, S. 69-91.

Kaufmann, F.-X. (1989): *Religion und Modernität*, Tübingen.

Khosrokhavar, F. (1997): *L'Islam des jeunes*, Paris.

Knoblauch, H. (1999): *Religionssoziologie*, Berlin.

Knöbel, W./Koenig, M./Spohn, W. (2007): *Europäisierung, multiple Modernitäten und kollektive Identitäten – Religion, Nation und Ethnizität in einem erweiterten Europa*, Antrag auf ein Forschungsprojekt für 3 Jahre im Rahmen des Programms „Einheit in der Vielfalt? Grundlagen und Voraussetzungen eines erweiterten Europas“ der Volkswagen Stiftung, online unter: <http://www.uni-goettingen.de/de/97415.html> (Abruf: 25.07.2013).

Kreiner, A. (2010): *Was ist neu am „Neuen Atheismus“?*, in: A. J. J. Anglberger/P. Weingartner (Hrsg.): *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*, Heusenstamm, S. 1-20.

Lefort, Cl. (1999): *Fortdauer des Politisch-Theologischen?*, Wien.

Lipponen, S. (2004): *Nationen sista försvarare: en religionsvetenskaplig studie av neonationalistisk samhällssyn och livstolkning i Sverige*, Åbo.

Luckmann, Th. (1963): *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg i. Br.

Luckmann, Th. (1967): *The Invisible Religion*, London.

Luhmann, N. (2002): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.

Morel, S. (2013): *La place de l'Église. Lettre d'Espagne*, in: *Le Monde* vom 2. April 2013, S. 24.

Møller, J. F./Østergård, U. (2013): *Lutheran Orthodoxy and Anti-Catholicism in Denmark 1536-2011*, in: J. Harvard/Y. M. Werner (Hrsg.): *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, Amsterdam/New York, S. 130-151.

Norris, P./Inglehart, R. (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge.

Os ka, Andrzej (2009): *Atheismus nach dem Kommunismus*, in: *Deutsches Polen-Institut (Hrsg.): Jahrbuch Polen 2009*, Wiesbaden, S. 114-121.

Østergård, U. (2006): *Denmark: A Big Small State – The Peasant Roots of Danish Modernity*. in: J. L. Campbell/J. A. Hall/O. K. Pedersen (Hrsg.): *National Identity and the Varieties of Capitalism. The Danish Experience*, Montreal, S. 51-98.

Østergård, U. (2011): *Lutheranism, nationalism and the universal welfare state – National churches and national identity after the Reformation and the development of the welfare state in the Nordic nation states*, in: K. Kunter/J. H. Schjørring (Hrsg.): *Europäisches und Globales Christentum/European and Global Christianity. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert /Challenges and Transformations in the 20th Century*, Göttingen, S. 78-110.

Pac, G. (2009): *Die polnische Kirche – ewig jung?*, in: *Deutsches Polen-Institut Darmstadt (Hrsg.): Jahrbuch Polen, Bd. 20, Religion*, Bonn, S.46-57.

Pickel, G. (2009): *Secularization as a European fate? – Results from the church and religion in an enlarged Europe project 2006*, in: G. Pickel/O. Müller (Hrsg.):

Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research, Wiesbaden.

Pickel, Gert (2010): Religiosität versus Konfessionslosigkeit, in: M. Glaab/W. Weidenfels/M. Weigl (Hrsg.): Deutsche Kontraste 1990–2010. Politik – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur, Frankfurt a.M., S. 447–484.

Pickel, G. (2011a): Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden.

Pickel, G. (2011b): Atheistischer Osten und gläubiger Westen?: Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich, in: Ders./K. Sammet (Hrsg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland: zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden, S. 43–77.

Pickel, G. (2013): Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung?, in: G. Pickel/O. Hidalgo (Hrsg.): Religion und Politik im vereinigten Deutschland: was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?, Wiesbaden, S. 66–101.

Pollack, D. (1996): Individualisierung statt Säkularisierung? – Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie, in: K. Gabriel (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Gütersloh, S. 57–85.

Pollack, D. (2007): Religion und Moderne. Zur Gegenwart der Säkularisierung in Europa, in: F. W. Graf/K. Große Kracht (Hrsg.): Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln, S. 73–104.

Pollack, D. (2012): Säkularisierung – ein moderner Mythos?: Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen, 2. Aufl.

Pollack, D./Müller, O. (2008): Gutachten über den Diskussions- und Forschungsstand zum Thema "Institutionalisierte Sozialform von Religion und individualisierte Religiosität in Deutschland und Europa", online unter: www.bertelsmannstiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-A8F77C8E-A3FA6C70/bst/Pollack_Gutachten.pdf (Abruf: 05.06.2013).

Portier, Ph. (2002): Introduction – Une Église Mosaïque, in: Ders./J. Baudoin (Hrsg.): Le Mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité. Enquêtes autour d'une militance éclatée, Rennes, S. 13–15.

PewResearchCenter (2011): *Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, Washington.

PewResearchCenter (2012): *"Nones" on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation*, Washington.

Riesebrodt, M. (2000): *Die Rückkehr der Religionen*, München.

Sadje, A. (2013): Fallstricke der Säkularisierung, in: *APuZ* 63:24, S. 17-20.

Salvatore, A. (2005): The Euro-Islamic Roots of Secularity, in: *Asian Journal of Social Science* 33:3, S. 412-437.

Schaurer, F. (2007): *Europas Götterdämmerung. Von der Re-Sakralisierung politischer Kultur*, Marburg.

Schnabel, A./Grötsch, F. (2012): Religion und soziale Integration – Europa als Anwendungsfall einer Mehrebenen-Analyse, in: D. Pollack/I. Tucci/H.-G. Ziebertz (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*, Wiesbaden, S. 371-388.

Smith, T. W. (2012): *Beliefs about God across Time and Countries*, Report for ISSP and GESIS, online unter: http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf (Abruf: 05.08.2013).

Stark, R./Bainbridge, W. S. (1987): *A Theory of Religion*, New York.

Stark, R./Finke, R. (2000): *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley.

Stark, R./Iannaccone, L. R. (1994): A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 33:3, S. 230-252.

Storm, I. (2012): Säkulares Christentum als nationale Identität: Religion und Anti-Immigrationseinstellungen in vier westeuropäischen Ländern, in: D. Pollack/I. Tucci/H.-G. Ziebertz (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*, Wiesbaden, S. 331-369.

Stråth, B. (2002): The Swedish Demarcation to Europe, in: M. af Malmberg/B. Stråth (Hrsg.): *The Meaning of Europe*, Oxford, S.125-147.

Tietze, N. (2001): Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich, Hamburg.

Voas, D./Olson, V. A./Crockett, A. (2002): Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research is Wrong, in: *American Sociological Review* 67:2, S. 212-230.

Voas, D./Crockett, A. (2005): Religion in Britain: Neither believing nor belonging, in: *Sociology* 39:1, S. 11-28

Voas, D. (2009): The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe, in: *European Sociological Review* 25:2, S. 155-168.

Troeltsch, E. (1925): *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Tübingen.

Tschannen, O. (1991): The Secularization Paradigm: a Systematization, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, S. 395-415.

Weninger, M. H. (2007): *Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften*, Baden-Baden.

Willaime, J.-P. (2004): *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris.

Willaime, J.-P. (2006): La sécularisation: Une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions, in: *Revue française de sociologie* 4:47, S. 755-783.

Willems, U./Pollack, D./Basu, H./Gutmann, Th./Spohn, U. (2013) (Hrsg.) *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld.

Wilson, B. (1982): *Religion in Sociological Perspective*, Oxford.

Wilson, B. (1988): Religion as a Community Resource, in: *Perspectives on Culture and Society* 1, S. 81-100.

WIN-Gallup International: *Global Index of Religiosity and Atheism – 2012*, online unter: <http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf> (Abruf: 05.08.2013).

World Values Survey 2005-2008, online unter: <http://www.wvsevsdb.com/wvs/WVSAalyzeStudy.jsp> (Abruf: 05.08.2013).

Ziebertz, H.-G./Kay, W. K. (2005) (Hrsg.): Youth in Europe I. An International Empirical Study about Religiosity, Münster.

Ziebertz, H.-G./Kay, W. K. (2006) (Hrsg.): Youth in Europe II. An International Empirical Study about Religiosity, Münster.

Ziebertz, H.-G./Kay, W. K./ Riegel, U. (2009) (Hrsg.): Youth in Europe III. An International Empirical Study About the Impact of Religion on Life Orientation, Münster.

Ziebertz, H.-G./Riegel, U. (2009): Europe: A Post-secular Society?, in: International Journal of Practical Theology 13:2, S. 293-308.

Anhang

Im Folgenden finden sich in Tabellenform die den Abbildungen im Hauptteil der vorliegenden Arbeit zugrunde liegenden Daten in der Reihenfolge ihres Erscheinens.

	Katholiken	Protestanten	Orthodox	andere Christen	Nicht-Christen	Gesamt
Finnland	0,05%	80,20%	1,10%	0,05%	18,60%	100,00%
Bulgarien	0,50%	0,60%	83,00%	0,05%	15,85%	100,00%
Dänemark	0,70%	81,90%	0,05%	0,30%	17,05%	100,00%
Estland	0,70%	21,20%	18,90%	0,50%	58,70%	100,00%
Griechenland	0,70%	0,30%	88,30%	0,20%	10,50%	100,00%
Schweden	1,20%	64,40%	1,30%	0,40%	32,70%	100,00%
Zypern	1,30%	0,05%	71,80%	0,05%	26,80%	100,00%
Rumänien	5,70%	6,30%	87,30%	0,30%	0,40%	100,00%
Großbritannien	16,20%	54,50%	0,90%	1,00%	27,40%	100,00%
Lettland	19,10%	20,10%	16,50%	0,05%	44,25%	100,00%
Niederlande	29,10%	21,80%	0,05%	0,20%	48,85%	100,00%
Deutschland	33,90%	34,80%	1,40%	0,70%	29,20%	100,00%
Tschechien	35,40%	3,50%	0,30%	0,30%	60,50%	100,00%
Frankreich	60,40%	1,80%	0,60%	0,20%	37,00%	100,00%
Ungarn	60,60%	21,60%	0,05%	0,30%	17,45%	100,00%
Belgien	62,00%	1,40%	0,50%	0,20%	35,90%	100,00%
Luxemburg	65,90%	3,20%	0,70%	0,60%	29,60%	100,00%
Slowenien	74,80%	1,20%	3,00%	0,05%	20,95%	100,00%
Spanien	75,20%	1,00%	2,00%	0,50%	21,30%	100,00%
Österreich	75,30%	5,10%	2,30%	0,30%	17,00%	100,00%
Slowakei	75,30%	9,80%	1,00%	0,40%	13,50%	100,00%
Italien	83,00%	1,30%	0,05%	0,60%	15,05%	100,00%
Litauen	83,20%	1,40%	5,10%	0,05%	10,25%	100,00%
Irland	88,40%	5,10%	0,50%	0,05%	5,95%	100,00%
Kroatien	88,50%	0,30%	4,40%	0,05%	6,75%	100,00%
Polen	92,20%	0,40%	1,30%	0,30%	5,80%	100,00%
Portugal	92,30%	1,60%	0,20%	0,60%	5,30%	100,00%
Malta	95,80%	1,10%	0,05%	0,05%	3,00%	100,00%

Tabelle zu Abbildung 3: „Christen“ und „Nicht-Christen“ in der EU

(Daten: PewResearchCenter 2011)

Land	Glaube an Gott			
	Glaube an Gott	Glaube an einen Geist oder eine Kraft, die das Leben lenkt	Glaube weder an einen Gott, Geist noch irgendeine Kraft, die das Leben lenkt	k. A.
Tschechische Republik	16	44	37	3
Estland	18	50	29	3
Schweden	18	45	34	3
Frankreich	27	27	40	6
Dänemark	28	47	24	1
Niederlande	28	39	30	3
Slowenien	32	36	26	6
Finnland	33	42	22	3
Bulgarien	36	43	15	6
Belgien	37	31	27	5
Großbritannien	37	33	25	5
Lettland	38	48	11	3
Österreich	44	38	12	6
Deutschland	44	25	27	4
Ungarn	45	34	20	1
Luxemburg	46	22	24	8
Litauen	47	37	12	4
Spanien	59	20	19	2
Slowakei	63	23	13	1
Kroatien	69	22	7	2
Irland	70	20	7	3
Portugal	70	15	12	3
Italien	74	20	6	0
Griechenland	79	16	4	1
Polen	79	14	5	2
Zypern	88	8	3	1
Rumanien	92	7	1	0
Malta	94	4	2	0

Tabelle zu Abbildung 4: Glaube an Gott
(Daten: Eurobarometer 2010)¹⁴

¹⁴ Angaben in Prozent.

Land	„Atheismus“ und „Starker Glaube“	
	I don't believe in God	I know God really exist and I have no doubts about it
Zypern	1,90	59,00
Polen	3,30	62,00
Irland	5,00	43,20
Portugal	5,10	50,90
Italien	5,90	41,00
Nordirland	6,60	45,60
Österreich	9,20	21,40
Schweiz	9,30	25,00
Spanien	9,70	38,40
(West-)Deutschland	10,30	26,70
Slowakei	11,70	39,20
Slowenien	13,20	23,60
Ungarn	15,20	23,50
Norwegen	17,40	14,80
Dänemark	17,90	13,00
Großbritannien	18,00	16,80
Lettland	18,30	21,70
Schweden	19,30	10,20
Niederlande	19,70	21,20
Frankreich	23,30	15,50
Tschechische Republik	39,90	11,10
(Ost-)Deutschland	52,10	7,80

Tabelle zu Abbildung 5: European Countries "Ranked" on "Atheism" and "Strong Belief" in "God" (2008)¹⁵

(Daten: Smith 2012: 7)

¹⁵ Angaben in Prozent.

	Spielt Religion in Ihrem Leben eine wichtige Rolle?
Land	Antwort: Nein
Rumänien	18%
Polen	23%
Zypern	24%
Italien	26%
Portugal	27%
Kroatien	30%
Griechenland	30%
Österreich	42%
Irland	42%
Slowakei	51%
Litauen	52%
Germany	57%
Ungarn	59%
Slowenien	59%
Spanien	59%
Niederlande	61%
Belgien	61%
Bulgarien	62%
Lettland	62%
Finnland	69%
Großbritannien	71%
Frankreich	73%
Tschechische Republik	74%
Norwegen	78%
Dänemark	80%
Schweden	83%
Estland	84%

Tabelle zu Abbildung 6: Rolle der Religion bei der individuellen Lebensführung

(Daten: Gallup Poll 2008)

	Wie oft nehmen Sie an einem Gottesdienst, abgesehen von besonderen Anlässen, teil?
Land	Antwort: „Nie“
Tschechische Republik	64
Frankreich	53
Großbritannien	52
Belgien	51
Niederlande	50
Spanien	43
Schweden	40
Deutschland	36
Estland	33
Portugal	25
Italien	15
Kroatien	12
Polen	5
Griechenland	4
Zypern	2

Tabelle zu Abbildung 8: Kirchengangshäufigkeit¹⁷
(Daten: EuropeanSocialSurvey 2008; für Italien ESS 2002)

¹⁷ Angaben in Prozent.

	Abgesehen von Begräbnissen, Hochzeiten und Taufen, wie oft besuchst du einen Gottesdienst?				
	Antwort:				
Land	niemals	ein- oder zweimal pro Jahr	manchmal	einmal im Monat	fast jede Woche
Schweden	55,3	31,3	7,8	2,2	3,3
Finnland	28,3	47,7	15,2	4,9	3,9
Niederlande	46,7	32,0	12,5	4,2	4,6
Deutschland	24,4	36,6	21,0	9,1	8,9
Großbritannien	37,1	20,7	16,5	7,8	18,0
Kroatien	9,7	16,0	27,4	9,8	37,1
Irland	6,1	14,9	16,9	11,3	50,8
Polen	1,3	3,4	3,4	9,0	76,8

Tabelle zu Abbildung 9: Abgesehen von Begräbnissen, Hochzeiten und Taufen, wie oft besuchst Du einen Gottesdienst?¹⁸
(Daten: Ziebertz/Kay 2006: 267ff.)

	Solltest Du später heiraten, wäre es Dir wichtig, dass deine Hochzeit in einem religiösen Rahmen stattfindet?			
	Antwort:			
Land	sehr wichtig	ziemlich wichtig	nicht so wichtig	gar nicht wichtig
Niederlande	9,5	25,6	39,3	25,6
Schweden	16,6	35,4	26,2	21,8
Finnland	24,6	32,2	24,8	18,3
Deutschland	28,8	32,6	23,3	15,3
Großbritannien	31,8	34,3	19,9	13,9
Kroatien	45,8	27,0	14,8	12,4
Irland	52,3	32,1	9,0	6,0
Polen	73,0	21,8	3,4	1,8

Tabelle zu Abbildung 10: Solltest Du später heiraten, wäre es Dir wichtig, dass Deine Hochzeit in einem religiösen Rahmen stattfindet?¹⁹
(Daten: Ziebertz/Kay 2006: 267ff.)

18 Angaben in Prozent.

19 Angaben in Prozent.

Solltest Du später ein Kind oder Kinder bekommen, wäre es Dir wichtig, dass deine Kinder getauft werden?				
Antwort:				
Land	sehr wichtig	ziemlich wichtig	nicht so wichtig	gar nicht wichtig
Niederlande	10,1	25,1	29,3	35,5
Schweden	20,1	32,3	18,3	29,4
Deutschland	30,7	29,3	19,4	20,6
Großbritannien	34,8	32,2	18,0	15,0
Finnland	55,1	23,9	10,7	10,3
Kroatien	60,0	21,6	8,8	9,6
Irland	69,4	21,2	5,4	3,9
Polen	83,3	15,0	0,9	0,8

Tabelle zu Abbildung 11: Solltest Du später ein Kind oder Kinder bekommen, wäre es Dir wichtig, dass Deine Kinder getauft werden?²⁰
(Daten: Ziebertz/Kay 2006: 267ff.)

²⁰ Angaben in Prozent.

	Entkirchlichung	Entchristlichung	Säkularisierung
Belgien	51.00	35.90	48.50
Deutschland	24.58	29.20	20.09
Estland	33.00	58.70	48.56
Finnland	22.19	18.60	19.49
Frankreich	53.00	37.00	30.03
Griechenland	4.00	10.50	12.50
Großbritannien	24.14	27.40	22.13
Irland	8.89	5.95	22.30
Italien	15.00	15.05	16.58
Kroatien	13.84	6.75	24.13
Niederlande	33.86	48.85	25.86
Polen	2.50	5.80	5.37
Portugal	25.00	5.30	19.32
Schweden	28.76	32.70	25.18
Spanien	43.00	21.30	18.30
Tschechische Republik	64.00	60.50	43.98
Zypern	2.00	26.80	5.10

Tabelle zu Abbildung 14: Säkularisierungsstand einzelner europäischer Länder
(eigene Darstellung)

Die drei Variablen „Entkirchlichung“, „Entchristlichung“ und „Säkularisierung“ wurden auf folgende Weise gebildet:

Entkirchlichung: Mittelwert aus: „Solltest du später heiraten, wäre es dir wichtig, dass deine Hochzeit in einem religiösen Rahmen stattfindet? (Summe der Antworten: „gar nicht wichtig“, „nicht so wichtig“; vgl. Abb. 10), „Solltest du später ein Kind oder Kinder bekommen, wäre es dir wichtig, dass deine Kinder getauft werden?“ (Summe der Antworten: „gar nicht wichtig“, „nicht so wichtig“; vgl. Abb. 11), „Wie oft nehmen Sie an einem Gottesdienst, abgesehen von besonderen Anlässen, teil“ (Antwort: „nie“; vgl. Abb. 8) und „Abgesehen

von Begräbnissen, Hochzeiten und Taufen, wie oft besuchst Du einen Gottesdienst?" (Summe der Antworten „niemals“ bis „manchmal“; Abb. 9).

Entchristlichung: Anzahl derer, die sich als „Nicht-Christen“ bezeichnen (vgl. Abb. 3).

Säkularisierung: Mittelwert aus: „Staat-Kirche-Beziehung“ (umcodiert in 0 = 0% bis 8 = 100%; vgl. Abb. 13); Glaube an Gott (Summe der Antworten: „Glaube an einen Geist oder ein Kraft, die das Leben lenkt“ und „Glaube weder an einen Gott, Geist noch irgendeine Kraft, die das Leben lenkt“; vgl. Abb. 4); „I don't believe in God“ (Summe der Antworten; vgl. Abb. 5), „Spielt Religion in Ihrem Leben eine wichtige Rolle“ (Antwort: Nein; vgl. Abb. 6), „How important is God in your Life“ (Summe der Antworten 1 = Not at all bis 5; vgl. Abb. 7).

Über den Autor

Yves Bizeul studierte Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft und evangelische Theologie in Nancy, Paris, Strasbourg und Tübingen; 1988 folgte die Promotion und 1993 die Habilitation. In den Jahren 1988/90 war er Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung und 1990/95 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Institut für Internationale Pädagogische Forschung, Abteilung Soziologie, in Frankfurt am Main. Seit 1987 ist er assoziierter Forscher am Centre de Sociologie des Religions et d'Éthique sociale, Université Marc Bloch - Strasbourg II. Seit 1995 ist er Inhaber des Lehrstuhls für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Rostock.

Wichtigste Veröffentlichungen: *L'Identité protestante* (1991); *Sekten und religiöse Bewegungen am Rande des Christentums in der Dritten Welt* (1992); *Gemeinschaften mit Eigenschaften?* (1993); *Integration von Migranten. Französische und deutsche Konzepte im Vergleich* (Hrsg.; 2004); *Gewalt, Moral und Politik bei Eric Weil* (Hrsg.; 2006); *Glaube und Politik* (2009); *Rekonstruktion des Nationalmythos? Frankreich, Deutschland und die Ukraine im Vergleich* (Hrsg.; 2013).



Wenn man danach fragt, was Europa heute als Kontinent von anderen Teilen der Welt unterscheidet, dann scheint neben vielem anderen eine Antwort auf der Hand zu liegen – der Grad der Säkularisierung der europäischen Staaten. Selbst im Vergleich zu den Vereinigten Staaten von Amerika, die ein direkter kultureller Ableger des alten Europas sind, scheint Religion in den europäischen Gesellschaften eine geringere Rolle zu spielen.

Die vorliegende Studie untersucht auf einer breiten Datenbasis die Einstellungen zu Glauben und Religion in Europa. Sie diskutiert verschiedene Thesen und Definitionen zum Säkularismus und arbeitet den Grad der Säkularisierung in der Europäischen Union heraus. Dabei geht es einerseits um das persönliche Verhältnis der Bürger zur Religion und um ihre Bedeutung für die Lebensgestaltung, andererseits um die Ausgestaltung der Beziehung zwischen Kirche und Staat in den einzelnen EU-Staaten.

Die Studie bestätigt den grundsätzlichen Trend zur Säkularisierung, stellt jedoch fest, dass diese Entwicklung eher durch die Zunahme religiöser Indifferenz gekennzeichnet ist, als durch die Ausbreitung des Atheismus. Man stellt zudem in den westeuropäischen Ländern, die sich chronologisch zuerst säkularisiert haben, eine Verlangsamung oder gar Stagnation des Säkularisierungsprozesses fest. Der Anteil derer, die an die Existenz Gottes bzw. eines höheren Wesens glauben, scheint nicht unter einen unteren Sockel von ca. 60 bis 70 Prozent zu fallen.

Die Studie vermittelt detailreiche Informationen und Fakten, die ein wichtiger Bestandteil jeder vertieften Diskussion über Religion und Säkularismus in Europa sein sollten.