

Umschau

Religiosität in der säkularisierten Welt

Wenn die Welt säkularisiert ist – wie kann es dann noch Religion geben? Oder umgekehrt gefragt: Wenn Religiosität in der zeitgenössischen Moderne anzutreffen ist, inwiefern kann man diese als säkularisiert bezeichnen? Um widersprüchliche Fragen dieser Art ging es bei einer religionssoziologischen Tagung zum Thema „Religiosität in der säkularisierten Welt“ vom 21. bis 23. März 2003, zu der die „Arbeitsgemeinschaft objektive Hermeneutik“ um den Soziologieprofessor Ulrich Oevermann renommierte Soziologen aus den USA und Europa an die Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main eingeladen hat.

Das von Ulrich Oevermann (Frankfurt) und Manuel Franzmann (Dortmund) vorgestellte, in Wissenschaft und Kirchenkreisen noch nicht allzu bekannte „Strukturmodell von Religiosität“ geht von folgender Frage aus: Was ist dasjenige religiöse Problem, das in dem als „unvermeidbar“ gekennzeichneten Prozeß der Säkularisierung am ehesten übrigbleibt? Es ist, so die Antwort und damit das erste Element dieser Religionstheorie, das „Bewährungsproblem“, das aufgrund des Bewußtseins von der Endlichkeit des Lebens aufbricht. Es läßt sich so umschreiben: Was kann angesichts des „Stachels des Todes“ den Sinn, das Gelingen des menschlichen Lebens garantieren? In der Sicht dieses Modells kann das Diesseits nur die Sphäre des Sich-Bewährens abgeben, aber erst im Jenseits kann das Urteil darüber gesprochen werden, ob und wie weit das Leben sich bewährt hat.

Folgerichtig postuliert das zweite Theorieelement einen „Bewährungsmythos“, der eine notwendige Hoffnung auf die Bewährung verbürgt. Dieser sei immer auch mit einer Ethik der Lebensführung und einem Mythos von der Entstehung des Lebens verbunden. Die Geltungsbasis von Bewährungsmythen werde zwar durch wissenschaftliche Theorien wie beispielsweise die zur Entstehung des Kosmos tendentiell zerstört, jedoch könnten Theorien, die ja Allgemeingültigkeit beanspruchten, die lebenspraktische Funktion von Mythen „grundsätzlich nie einhalten“. Lieferten

diese doch bezüglich der drei Grundfragen des Menschen: „Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Wer sind wir im Hier und Jetzt?“ eine unverwechselbare, die Einzigartigkeit des Fragestellers begründende Antwort. Die Evidenz des Bewährungsmythos werde drittens in der Vergemeinschaftung „hergestellt“, für die dieser Bewährungsmythos verbindlich ist und die ihm gemäß ihre Praxis lebt. Das erste Strukturmoment sei kulturell universell, das zweite kulturspezifisch und das dritte einerseits universell, was die Vergemeinschaftung als Struktur betreffe, andererseits kulturspezifisch, was ihre jeweilige, von Inhalten und Riten abhängige soziale Ausformung angehe.

Aus der fundamentalen Differenz zwischen der universalen Struktur von Religiosität und den jeweiligen Deutungsinhalten von Religion als Glaubenssystem zogen Oevermann und Franzmann die Folgerung, daß selbst die radikalste Säkularisierung, das Verdunsten religiöser Inhalte bis hin zur völligen religiösen Indifferenz, die nach dieser Theorie definierte Struktur von Religiosität nicht auflöse. Um die universale Geltung ihres Modells zu prüfen, analysierten die Autoren Gesprächsausschnitte mit meist jüngeren „religiös indifferenten“ Menschen. Dabei definierten sie den fehlenden Glauben an ein Leben nach dem Tod als Kriterium für religiöse Indifferenz. Sie präsentierten insbesondere zwei Grundmuster religiös indifferenter Bewährungsmythen: einen streng leistungsethischen und einen ästhetischen Bewährungstypus. Als Erfolgskriterien für das erste Modell gelten ein durch Selbstverantwortung und Erfolgswillen erzielt hohes Einkommen und Vermögen bzw. ein dadurch erreichbarer, in sich stimmiger Lebensstil, während für das zweite die Neugier und ein bewußtes Sich-Offenhalten gegenüber den Zufällen des Lebens ausschlaggebend sind.

Indem sie die Reichweite ihres Modells auch für religiös Indifferente demonstrierten, provozierten Oevermann und Franzmann freilich die Rückfrage, ob es angesichts derartig säkularisierter Antworten noch angemessen sei, von einem

Modell struktureller *Religiosität* zu sprechen. Weitere Anfragen drängen sich auf: Worauf reduziert die – von Max Webers Protestantismusstudie inspirierte – Konzentration auf das Bewährungsproblem die Religion? Und kann man heute tatsächlich von einer „unvermeidlichen Säkularisierung“ ausgehen, wenn hergestellte Unsicherheiten zunehmen und auch die Wissenschaften an Autorität verloren haben? Methodologisch erscheinen etliche von Oevermann und Franzmann vorgetragene Deutungen einzelner Interviewpassagen und die sich daran anschließende Schlußfolgerungen subjektiv überzogen: Wenn beispielsweise eine religiös indifferente Gesprächsperson beiläufig altruistische Gedanken wie „Frieden auf Erden und all so Sachen ... und Umwelt“ und eine aus Empörung erfolgte Distanzierung von einem nicht leistungsbereiten Familienmitglied erwähnt und daraus auf eine „stark ausgebildete Kraft der Bindung an eine Ethik menschlichen Zusammenlebens“ geschlossen wird, dann ist gegenüber dem hohen Anspruch „objektiver Hermeneutik“ Vorsicht anzumelden.

Detlef Pollack, Kulturwissenschaftler und Religionssoziologe an der Universität Frankfurt an der Oder, faßte die zunehmend stärker gewordenen Vorbehalte gegen die Säkularisierungsthese zusammen. Die Kritik richtet sich gegen den postulierten einlinigen Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung (die USA als modernstes und zugleich religiös vitales Land dienen als prominentestes Gegenbeispiel), gegen die Reduzierung von Religiosität auf ihre institutionalisierte Formen (konstatiert wird eine größere Diffusion und Individualisierung des religiösen Feldes, die Grace Davie auf die Formel „Believing without Belonging“ gebracht hat) und gegen die Unfähigkeit der Säkularisierungstheorie, die neu aufbrechende Vitalität des Religiösen nicht nur, aber auch in christlichen und muslimischen Fundamentalismen zu erklären.

US-amerikanische Religionssoziologen wie Rodney Stark, Roger Finke, Laurence Iannaccone und Stephen Warner haben auf diese neue religiöse Lebendigkeit mit einem Marktmodell von Religiosität reagiert: Je pluralistischer das religiöse Feld werde und je marktorientierter, also unbehindert von staatlichen Religionsregulierungen, es organisiert sei, desto mehr werde die „religiöse Produkti-

vität“ gefördert. Denn unter solchen Wettbewerbsbedingungen hätten die „Religionsanbieter“ einen größeren Anreiz, sich um die Bedürfnisse ihrer Klientel zu kümmern und ihr Angebot attraktiver zu machen als unter den Bedingungen religiöser Monopolisierung, die womöglich noch durch staatliche Privilegien abgesichert seien.

Im Kontrast zu diesem angebotsorientierten Modell von Religiosität hat allerdings Peter L. Berger bereits 1973 und 1980 darauf hingewiesen, daß – nunmehr nachfrageseitig – ein höherer Grad an Pluralismus die Plausibilität eigener religiöser Anschauungen und Praktiken schwäche. Denn je mehr wichtige Bezugspersonen von den eigenen abweichende Überzeugungen vertreten, desto mehr stelle dies den eigenen Glauben in Frage. Pluralität kann somit positive wie negative Auswirkungen auf religiöse Vitalität haben.

Pollack unternahm mit Hilfe standardisierter Umfragedaten den Versuch, bezogen auf Europa die Gültigkeit von Aussagen der Säkularisierungsthese im Vergleich zu solchen des Marktmodells zu überprüfen. Er faßte seine Ergebnisse zu zwei Hauptaussagen zusammen: 1. Die Säkularisierungsthese lasse sich in Europa „zu einem gewissem Teil“ empirisch bestätigen, was er unter anderem damit belegte, daß die am meisten modernisierten Länder insbesondere in Westeuropa und in einem geringeren Maß auch in Osteuropa tendenziell die niedrigste Kirchenbindung ihrer Bevölkerung aufweisen. 2. Das Marktmodell möge zwar für die USA gelten, aber nicht für Europa. Ein Anhaltspunkt dafür ist die Feststellung, daß in europäischen Ländern mit hoher religiöser Konzentration die Religiosität entweder hoch (wie in Polen oder Irland) oder niedrig sein kann (wie in Skandinavien). Es scheint, so Pollacks Resümee, daß die Konfessionen in Europa durch Prozesse religiöser Pluralisierung eher geschwächt werden, als daß sie von ihnen profitieren, weil religiöser Glaube und religiöse Praxis, insoweit die traditionellen Kirchen betroffen seien, soziale Unterstützung bräuchten.

Bemerkenswert waren Pollacks Ergebnisse hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Kirche. In Weiterentwicklung eines Modells von Mark. A. Chaves und David E. Cann (1992) präsentierte er einen Index für den Grad der Trennung von Staat und Kirche, in den – unterschiedlich ge-

wichtet – die Existenz einer Staatskirche, das Bestehen theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten, Religionsunterricht an staatlichen Schulen, die Existenz von Militär- oder Gefängnis-seelsorge und Kirchensteuer bzw. finanzielle Unterstützung des Staates an die Kirchen eingingen.

Die empirischen Resultate zeigten, daß eine größere staatliche Regulierung der Religion mit einem Rückgang der Kirchenbindung einhergeht. Pollack interpretierte diesen Befund dahingehend, daß zumindest in Europa eine größere Nähe zwischen Staat und Kirche nicht so sehr den Wettbewerb unter den Kirchen und religiösen Gruppen vermindere, sondern vielmehr dazu führe, daß Kirche als staatsnahe „Institution von oben“ verstanden werde, welche die Interessen der einfachen Leute mißachte und ähnliches Mißtrauen wie staatliche Behörden hervorrufe. Es gebe jedoch überhaupt keinen Grund für die Annahme, daß die kirchliche Nutzung etwa des staatlichen Religionsunterrichts oder der Militär- oder Gefängnis-seelsorge religiöse Vitalität schwäche. Vielmehr schafften diese Gelegenheiten Kontakte zur Gesellschaft und seien hilfreich bei dem Versuch, Menschen zu erreichen, die anderweitig nicht erreicht würden. Jedoch seien die Verbindungen mit staatlichen Institutionen dann für die Kirche schädlich, wenn sie den Eindruck erweckten, kirchlichen Eigeninteressen zu dienen, oder, schlimmer noch, einer Verquickung und Identifizierung mit dem Staat Vorschub leisteten.

Wolle die Kirche in der modernen Gesellschaft eine Rolle spielen, dann müsse sie so über politische Themen sprechen und auf dem öffentlichen Parkett agieren, daß sie die funktionale Autonomie des Staates und anderer gesellschaftlicher Bereiche achte. Allerdings wäre an dieses Konzept die Frage zu stellen, ob eine allzu glatte Anpassung an diese Maßgabe die Kirchen in der Bundesrepublik nicht andererseits zu zahm und langweilig gemacht hat, und daß ihr gerade deshalb die Gläubigen wegbleiben.

Auf der Tagung wurde mehrfach die Frage aufgeworfen, warum sich die USA nach allen Daten religiös viel vitaler darstellen als Europa. Im ersten und zweiten Teil des First Amendment in der amerikanischen Verfassung ist, so Hartmut Lehmann (Göttingen), nicht nur von der Trennung von Kirche und Staat die Rede, sondern auch von der För-

derung der Religion. Religiös zu sein sei dementsprechend in den USA kein Tabu, sondern allgemein akzeptiert. Betont werde in den USA außerdem viel mehr als in Europa die Freiwilligkeit des religiösen Bekenntnisses. Zudem seien die USA im Gegensatz zu Europa immer ein Einwanderungsland gewesen, und jede Migrationswelle habe die Religiosität in den USA gestärkt. Auch in Europa mit seiner Zuwanderung in jüngerer Zeit sei deshalb eine religiöse Verlebendigung zu erwarten. Andere Teilnehmer erinnerten an die stärker vergemeinschaftende Form religiöser Gruppen in den USA, auch was die soziale Daseinsvorsorge angehe.

David Martin, ein britischer Religionssoziologe, referierte profund über die religiösen Traditionen und ihre Hintergründe in Ländern Europas und Amerikas. Aus Ländervergleichen leitete er etliche Elemente einer allgemeinen Theorie zur Erklärung von Säkularisierung bzw. religiöser Lebendigkeit ab. Als Hauptprozeß sieht er einen Vorgang der „sozialen Differenzierung“, der gepaart ist mit vornehmlich länderbezogenen „historischen Filtern“, welche der Säkularisierung die Richtung weisen, sie aber auch abwandeln oder umbiegen können. Er unterschied eine nordamerikanische, nordeuropäische, „lateineuropäische“ und südamerikanische Variante als Hauptarten solcher historischer Filter.

Martin sprach weitere Dimensionen an, die für den beobachteten Grad religiöser Vitalität eine Rolle spielen können: die jeweiligen Verhältnisse der Religion zur Moderne sowie zum Nationalismus; die Frage, ob Religion die Funktion eines „cultural defence“ in der Verteidigung des kulturellen Erbes, sei es der Unterdrückten (wie in Polen, Kroatien, der Slowakei oder Irland), sei es der imperialen Macht (USA), innegehabt habe; die Formation von Zentrum und Peripherie (z.B. zwischen metropolitaner Säkularität und provinzieller Religiosität oder auch zwischen dem Zentrum Rom und den nordwestlichen und nordöstlichen Peripherien Irland und Polen-Litauen); schließlich die Art der Beziehung zwischen religiöser und politischer Morphologie.

Besonders augenfällig sei, wie sich in der hauptstädtischen Architektur die jeweiligen Konstellationen von Heiligem und Sakralem ausdrückten: zum Beispiel in der geringen Differenzierung bei-

der Pole in der Peter-und-Paul-Festung in Sankt Petersburg, verglichen mit der klaren Unterscheidung beider Größen im Gegenüber von Signoria und Dom in Florenz; in der untergeordneten Rolle der Kirchen in Schinkels klassischem Berlin; in den rivalisierenden Bastionen von Notre Dame und Sacré Cœur einerseits und der Place de la Bastille und des Pantheons in Paris anderseits; im partiellen Pluralismus der katholischen, anglikanischen und „Free Church“-Kathedrale in Westminster in London; oder in dem unterschiedlichen, aber positiven Verhältnis von Aufklärung und Christentum in Washington, welches sich in der räumlichen Trennung zwischen den beiden nationalen Kathedralen und dem „sacred field“ des Kapitols mit seinen klassisch-athenischen Tempeln und dem ägyptischen Obelisken darstelle.

Von den länderbezogenen Vorträgen der Frankfurter Tagung seien nur einige wenige herausgestellt: Dan Dunaciu (Bukarest) brachte die überraschend starke Religiosität in Rumänien mit drei Faktoren in Zusammenhang: einer speziell „orthodoxen“ Art von Modernität, die nicht wie im Westen durch Renaissance, Aufklärung und Industrialisierung hindurchgegangen ist; einer starken, die Autokephalie betonenden Beziehung zwischen Religion und Nation; einer trotz aller Kompromisse mit dem Staat während der Zeit des Kommunismus nicht als kompromittiert geltenden Kirche. Die russische Soziologin Julia Tarnavskaya (Warschau) beleuchtete den religiösen Aufbruch im Rußland der frühen 90er Jahre, dem ab Mitte des Jahrzehnts eine seitdem andauernde Stagnation folgte. Sie erklärte dies damit, daß man in der Orthodoxie soziale Identität suche und in dementsprechende kulturelle Traditionen, zum Beispiel bei den Feiern der Lebenswende oder an besonderen Tagen des Jahres, eintrete, aber keine persönliche Glaubensüberzeugung habe. Somit gelte in Umkehrung der für Westeuropa geprägten

Devisen in Rußland heute das Motto des „Belonging without Believing“, der Zugehörigkeit ohne persönlichen Glauben.

Zwei Referate behandelten religiöse Aufbrüche in Lateinamerika. Franz Höllinger (Graz) stellte als Determinanten der religiösen Vitalität in Brasilien das religiöse Erbe der indianischen und afrikanischen Bevölkerungsanteile und die steigende Armut, Unsicherheit und urbane Anomie heraus, die der Religiosität förderlich seien. Er verwendete, was auf interessierte Zustimmung stieß, die Gebetspraxis als Indikator für Religiosität. Zum Katholizismus in Brasilien führte er aus, daß die chelose Lebensform nicht zu den indianischen und afrikanischen Wurzeln des Landes passe und deswegen die Zahl der Priester so gering sei. Er konstatierte eine oberflächliche Evangelisierung Brasiliens, weil die Kirche historisch meist zu den Eliten gehalten habe und deshalb die Masse der Bevölkerung mit ihrer Botschaft nicht habe geistig-geistlich durchdringen können.

Alexander Geschwindner (Frankfurt) demonstrierte am Fall eines zu einer Pfingstkirche konvertierten Mexikaners den Erfolg protestantischer Sekten in Lateinamerika. Er deutete diesen Glaubenswechsel als exemplarischen Ausweg aus einer kontinentalen Misere von Anomie und Immobilität. Das Aufhören des Trinkens, eine neue eheliche Treue, das kontrolliertere Ausgeben des Geldes und die Selbstzuschreibung einer gesteigerten individuellen Autonomie bewertete Geschwindner als Einstieg in wirtschaftlichen Aufstieg. Er folgte dabei einseitig der Interpretationslinie Max Webers und blendete die affektive Seite der Bekehrungsfreude, also die gewachsene Lebenszuversicht, aus. Allgemein bestätigt wurde die Aussage, daß Pfingstkirchen in Lateinamerika einen starken Aufschwung nehmen. Auch in Deutschland sollen sie die am schnellsten wachsende Denomination sein.

Michael Hainz SJ