

Michael Hainz SJ

Die religiöse Landschaft in Deutschland

Zwischen schrumpfender Kirchlichkeit und spirituellen Neuaufbrüchen

Zugegeben, die religiöse Lage in Deutschland ist unübersichtlich. Da sprechen die einen, zum Beispiel der Religionspädagoge Georg Langenhorst mit Blick auf die Gegenwartsliteratur, von einer „neuen Unbefangenheit“ im Umgang mit Religion“ und einer „Wiederentdeckung der Religion, auch des Christentums“¹. Andere, wie der Religionssoziologe Detlef Pollack, ziehen aus empirischen Daten über die Religiosität der Individuen den Schluß, es müsse „dem weit verbreiteten Bild eines überbordenden allgemeinen religiösen Bedürfnisses widersprochen werden“. Der „Aufschwung an außerkirchlicher Religiosität“ sei nicht in der Lage, die „Verluste zu kompensieren, die die traditionellen Formen der Religion hinzunehmen haben“². Ist die sogenannte „Wiederkehr des Religiösen“ gar nur eine Medienfiktion?

Um Klarheit über die vielschichtigen religiösen Entwicklungen der letzten 15 Jahre in Deutschland zu gewinnen, werden zunächst drei Haupttrends empirisch herausgearbeitet. Nach einer zusammenfassenden Deutung werden einige Überlegungen angestellt, wie die katholische Kirche in Deutschland auf diese Herausforderungen antworten sollte.

Schrumpfende Kirchlichkeit – leicht zunehmende persönliche Religiosität

Während sich persönliche Dimensionen von Religiosität als vergleichsweise stabil erweisen, ja sogar leicht zulegen, ist eine zunehmende Entfernung der (dann zum Teil ehemaligen) Kirchenmitglieder von der Institution Kirche zu beobachten. Das zeigt sich – ich beschränke mich hier auf die katholische Kirche – am deutlichsten an der – allerdings nicht durchgängig! – rückläufigen Teilnahme an liturgischen Feiern und Handlungen: So ging der Anteil der sonntäglichen Gottesdienstbesucher unter den Katholiken in Deutschland von 21,9 Prozent (1990) auf 14 Prozent (2006) zurück. Im gleichen Zeitraum sanken die Zahlen der katholischen Trauungen (pro Jahr) von 116332 auf 49613 und der Taufen von 299797 auf 188077. Während sich die Quote der Taufen, bezogen auf die „katholischen Geburten“, seit Beginn der 90er Jahre nur mäßig um etwa vier Prozentpunkte von 78 auf 74 Prozent verminderte, dürfte insbesondere der massive Rückgang katholischer Trauungen – hier liegen keine Vergleichszahlen aller Katholiken und Katholikinnen vor, die

eine Ehe schlossen – als Frühindikator einer weiter um sich greifenden Krise der traditionellen Weitergabe des Glaubens anzusehen sein.

Deutlich stabiler verliefen demgegenüber – noch? – die Entwicklungen bei den Erstkommunionen (269033 im Jahr 1990, 265935 im Jahr 2006) und Firmungen. Bei diesen wurde im Jahr 2006 mit knapp 216000 sogar der Höchststand der letzten 17 Jahre erreicht, bei allerdings starken jährlichen Schwankungen³. Bei der Zahl katholischer Bestattungen (297860 im Jahr 1990, 253259 im Jahr 2006) ist künftig ein starker Rückgang zu erwarten, wenn man Umfragen glauben darf, wonach anonyme Bestattungen, See- und Baumbestattungen oder die Verstreuung der eigenen Asche rasch zunehmen⁴.

Auch hinsichtlich der Mitgliedschaft in der katholischen Kirche sind Schrumpfungstendenzen festzustellen, jedoch haben sich diese – was ihre freiwillige Seite, also den Saldo zwischen Aus- und Eintritten angeht – im Zeitablauf deutlich verringert: Die Zahl der pro Jahr aus der katholischen Kirche Ausgetretenen sank von 192766 (1992) auf 84389 (2006), während sich die Zahl der Wiederaufgenommenen und Neueingetretenen im gleichen Zeitraum von 8173 auf 15870 nahezu verdoppelte. Dieser Neuzuwachs „ersetzte“ freilich 2006 nur knapp 19 Prozent derjenigen, die im gleichen Jahr die Kirche verließen.

Hinsichtlich der persönlichen Religiosität zeigt sich als erstes, daß der Glaube an Gott seit Beginn der 90er Jahre geringfügig zugenommen hat. Nach Angaben der Europäischen Wertestudie von 1990 und Daten aus dem VW-Projekt „Church and Religion in an Enlarged Europe“ (Lehrstuhl Pollack, Viadrina-Universität, Frankfurt/Oder) hat sich in Westdeutschland der Anteil der Menschen, die an einen persönlichen Gott glauben, von 24 Prozent (1990) auf 28 Prozent 2006 erhöht, während er in Ostdeutschland von 17 auf 14 Prozent zurückging. In beiden Landesteilen machen diese Anteile hochkirchlicher Positionen im Jahr 2006 allerdings nur knapp die Hälfte derjenigen Stimmen aus, die Gott als eine „Art Geist oder Lebenskraft“ begreifen (43 Prozent in Westdeutschland, 26 Prozent in Ostdeutschland). Geringfügig zugelegt hat – im Vergleich der Daten des Allbus (Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften) von 1992 und des Religionsmonitors von 2007 – auch die Zustimmung zur Aussage „Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich abgibt“: von 38 auf 42 Prozent in Westdeutschland, von 14 auf 15 Prozent in Ostdeutschland.

Leicht zugenommen hat außerdem die Häufigkeit des Betens: Der Prozentsatz derer, die angaben, ein- oder mehrmals pro Tag zu beten, stieg in Westdeutschland von 22 Prozent (1994) auf 28 Prozent (2007), in Ostdeutschland von acht auf zehn Prozent. Umgekehrt sanken die Anteile derjenigen, die nach eigenem Bekunden „nie“ beten, von 25 auf 22 Prozent in Westdeutschland und von 75 auf 66 Prozent in Ostdeutschland – die Daten von 1994 stammen ebenfalls aus dem Allbus, die von 2007 aus dem Religionsmonitor.

Säkularität – eine vielfältige und ernstzunehmende Realität

Einen zweiten Hauptzug der religiösen Landschaft in Deutschland stellen unterschiedliche und zum Teil widersprüchliche Erscheinungsweisen von Säkularität dar. Bei diesen Phänomenen von Areligiosität, religiöser Indifferenz oder Distanzierung von Religion und Kirche sind regionale, sozialstrukturelle und institutionelle Aspekte auseinanderzuhalten und religionsfreundliche Gegentendenzen mitzuberechnen.

Regional gesehen, ist Ostdeutschland „das einzige europäische Land, in dem eine Mehrheit (51 Prozent) sich als atheistisch bezeichnet“⁵. Legt man die umfassende, an Charles Glock orientierte Messung gelebter Religiosität im Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung zugrunde – hier werden die intellektuelle Dimension, die Glaubensdimension, die Dimensionen öffentlicher und privater Praxis und die Erfahrungsdimension zum Indikator der Zentralität, d. h. der persönlichen Relevanz, von Religiosität zusammengefaßt –, dann sind 63 Prozent der Ostdeutschen, aber auch 19 Prozent der Westdeutschen als „nicht religiös“ anzusehen⁶. So verfestigt Religionslosigkeit in Ostdeutschland auch zu sein scheint – zwei Drittel der dort Konfessionslosen hatten ihre Konfessionslosigkeit bereits von den Eltern „zuschrieben bekommen“, verglichen mit einem Viertel im Westen⁷ –, so gibt es doch „auch gewisse Hinweise auf eine religiöse Öffnung“: Knapp die Hälfte der ostdeutschen Konfessionslosen „hat zumindest ein gewisses Interesse daran, über religiöse Fragen informiert zu werden, und denkt über Religion nach“, und gerade junge Ostdeutsche können „zunehmend mit der Vorstellung eines Lebens nach dem Tode etwas anfangen . . ., obwohl sie nicht unbedingt an Gott glauben“⁸.

Sozialstrukturell und sozialkulturell lassen sich die Religions- und Kirchen-distanzierten anhand neuerer Milieu- und Lebensstilstudien (der Friedrich-Ebert-Stiftung, der katholischen Sinus-Milieu-Studie und der vierten EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung)⁹ genauer eingrenzen: Das Verlierermilieu schlechthin, das „abgehängte Prekariat“ (acht Prozent der Bevölkerung), weist auch den höchsten Anteil an Konfessionslosen auf. Seine Angehörigen sind zu zwei Drittel arbeitslos und besonders hoch verschuldet, haben wenig familiären Rückhalt und fühlen sich von Politik und Gesellschaft am meisten im Stich gelassen. Sie sind also gleichzeitig ökonomisch, sozial, politisch *und* religiös arm, verfügen also auch nicht über religiöse Ressourcen zur Bewältigung ihrer gesellschaftlichen Randstellung¹⁰.

Auch die spaßorientierte, unkonventionelle junge Unterschicht, das sogenannte „hedonistische Milieu“ bzw. der „lebenskulturell-moderne Lebensstil“, lebt mit am weitesten von Religion und Kirche entfernt. Daneben verbindet die hochkulturellen Milieus der „Etablierten“ (das erfolgsorientierte, neoliberale Milieu) und der „modernen Performer“ (die junge, unkonventionelle Leistungselite), daß sie die katholische Kirche zwar als Expertensystem für Kultur bzw. Werte und Moral für die anderen würdigen, nicht aber für sich selbst brauchen.

Daß Jugendliche in Deutschland religions- und kirchendistanzierter seien als Ältere, legen zwar Befunde der EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung, der Sinus-Kirchen-Studie und der Adenauer-Stiftung¹¹ nahe. Jedoch lasse sich, wie der Würzburger Religionspädagoge Hans Georg Ziebertz nach Auswertung der – zahlenmäßig allerdings nur beschränkt aussagekräftigen – Teildaten des „Religionsmonitors“ für die 18- bis 29jährigen schlußfolgert, „die Vermutung eines massiven Traditionsbruchs nicht bestätigen“¹². Überraschend ist dagegen die Feststellung, daß die Glaubensüberzeugungen der über 60jährigen in bestimmten Bereichen brüchig werden: Sie glauben wesentlich seltener an einen persönlichen Gott und an ein Leben nach dem Tod als Angehörige aller anderen Altersgruppen – ein Befund, auf den sich die kirchliche Altenarbeit ganz neu einzustellen hat¹³.

Wer nach Säkularität fahndet, wird sich schließlich auf der Linie der Argumente von Max Weber oder Niklas Luhmann den vom Einfluß religiöser Institutionen und Sinnquellen (angeblich) emanzipierten „Wertsphären“ bzw. Subsystemen Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Medien, Recht und Politik zuwenden. Hierzu seien nur zwei Feststellungen getroffen.

In ideologischer Hinsicht hat sich ein Wechsel des am meisten säkularitätsförderlichsten Subsystems vollzogen: Dies sind meist nicht mehr die Medien mit ihrem – so sagte man – überproportional hohen Anteil von Atheisten oder die Soziologie (siehe unten), sondern die Naturwissenschaften, und da wohl am stärksten die Bio- und Neurowissenschaften. Wie nämlich aus Zwischenauswertungen einer Studie von Christel Gärtner über „Religion bei Meinungsmachern“ hervorgeht, nehmen Chefredakteure von überregionalen Tageszeitungen, Rundfunk- und Fernsehanstalten unerwartet religionsfreundliche Positionen ein und verteidigen – grob gesagt – das „christliche Abendland“ gegen den Säkularismus einerseits und den Islam andererseits. Demgegenüber schwappt ein naturwissenschaftlicher „Neuer Atheismus“¹⁴ mit stark polemischen und klischeehaften Zügen nach Deutschland. Dazu zählen die ins Deutsche übersetzten Titel „Der Gotteswahn“ von Richard Dawkins und „Der Herr ist kein Hirte“ von Christopher Hitchens.

Generell gesehen scheint der Einfluß der genannten Subsysteme auf die Religionsentwicklung offener und unbestimmter zu sein, als dies oftmals in der Soziologie unterstellt worden ist. Diese bewertet ihn nämlich als säkularitätsfördernd in den Kategorien „Emanzipation von, unnötige Legitimation durch, Konkurrenz mit und Überbietung von Religion“. Gewiß kann dies auch künftig der Fall sein, zum Beispiel wenn wissenschaftliche Entdeckungen religiösen Auffassungen zu widersprechen scheinen oder wenn Errungenschaften von Technik, Wirtschaft oder Sozialstaat bereichsweise „nützlichere“ Praktiken anbieten als diejenigen des Erlösungsglaubens.

In jüngerer Zeit sind allerdings zwei andere Konstellationen des Verhältnisses zwischen Religion und diesen Subsystemen in den Vordergrund gerückt: Erstens hat eine Ernüchterung hinsichtlich der Leistungen dieser weltlichen Sphären und die vertiefte Wahrnehmung ihrer Defizite (namentlich in Politik, Wirtschaft, Mi-

litär, Ökologie) weiter um sich gegriffen. Die einst mit der Moderne verbundenen Hoffnungen und Erlösungsverheißungen treffen heute auf viel mehr Nachdenklichkeit und Skepsis – Jürgen Habermas spricht sogar von „entgleisender Modernisierung“, und Hans-Joachim Höhn formuliert: „Die Leitidee der Moderne hat sich verbraucht.“ In religiöser Hinsicht bedeutet diese Entzauberung der Moderne zweierlei: Zum einen ist ihr Verheißungscharakter und damit ihre Funktion als Religionsersatz brüchig geworden, ja stellt die mit der Fortschrittsskepsis einhergehende Verunsicherung selbst einen religionsproduktiven Faktor dar. In „Verlängerung“ der empirisch fundierten These von Pippa Norris und Ronald Inglehart läßt sich nämlich argumentieren, daß die – auch ökonomische, soziale und ökologische – Unsicherheit fortgeschrittener Gesellschaften mit einem erhöhten Ausmaß an Religiosität einhergeht¹⁵. Daß ein solches Lebensgefühl der „Prekarisierung“ von der Unterschicht bis in die Mitte und teilweise sogar bis in die Spitze der deutschen Gesellschaft hineinreicht, zeigen milieu-, arbeits-, und jugendsoziologische Studien¹⁶.

Zum anderen sind die genannten gesellschaftlichen Funktionssysteme in den letzten Jahren selbst verstärkt zu Produzenten, Verwendern oder Verstärkern religiöser Symbole geworden. Als religiöse oder quasireligiöse Akteure stellen sie – wie gleich erläutert werden wird – sowohl die als abgegrenzt gedachte Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionen (die nach ihren Regeln arbeitende Ökonomie zeitige nur ökonomische Ergebnisse, die nach ihren Regeln fungierende Religion nur religiöse) als auch die daran geknüpfte These in Frage, die von Religion „befreiten“ Subsysteme brächten zwangsläufig Säkularität hervor. Die Zwangsläufigkeit dieses Zusammenhangs hat José Casanova 1994 mit seiner analytischen Unterscheidung von drei zunächst einmal voneinander unabhängigen Dimensionen von Säkularisierung (funktionale Differenzierung, Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken, Privatisierung) nachhaltig erschüttert¹⁷.

Neuaufbrüche des Religiösen?

Es sind zweifellos vielschichtige neue Aufbrüche des Religiösen zu beobachten. Sie unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Ursprünge, Wirkungen und Substanz in vielfältiger Weise und teilweise versteckt sich hinter ihrer „frommen“ Oberfläche ein ambivalenter und sogar religionsdestruktiver Kern. Es lassen sich sieben Einzelentwicklungen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen unterscheiden.

1. *Kultur*: Es ist festzustellen, daß religiöse Themen und Symbole in den letzten Jahren vermehrt in der kulturellen Sphäre auftauchen. Beobachter wie zum Beispiel Reinhold Zwick, Georg Langenhorst, Christoph Gellner, Klaus Dermutz oder Bernhard Grom SJ verweisen auf religionsfreundlichere Tendenzen: auf einen „religious turn“ in avantgardistischen deutschen Theatern (z.B. mit Bühnenbearbeitungen der „Zehn Gebote“ an gleich vier deutschen Theatern, mit drei „Glaubens-

werkstätten“ im Berliner Maxim Gorki Theater oder mit mehreren religiös überschriebenen Jahresthemen an den Münchner Kammerspielen), eine neue „religiöse Unbefangenheit“ in der Lyrik und in biographischen Romanen sowie auf zentrale religiöse Topoi in modernen Filmen (von „Superman returns“ über „Die große Stille“ bis zu Mel Gibsons „Passion of Christ“)¹⁸.

Ausschlußreich sind die Begründungen von Künstlern für ihre Zuwendung zu religiösen Themen: Ein erster Anstoß war gerade bei Theatermachern die Wahrnehmung einer persönlichen und gesellschaftlichen Infragestellung durch religiös begründete Gewalt. In diesem Sinn erläutert der Intendant der Münchner Kammerspiele Frank Baumbauer, warum sich sein Haus in der Spielzeit 2004/2005 „in zentralen Aufführungen und Projekten mit der Bedeutung von Religion und Glaube auseinander setzt(t)e“:

„Wir sehen uns mit fundamentalistischen Glaubenskämpfen konfrontiert und fragen uns, was eine oft nur materialistisch ausgerichtete Gesellschaft fanatisierten Gläubigen entgegensetzen hat. Genügen allein Toleranz und Multikulturalismus? Garantieren uns die religiösen Wurzeln noch den Halt in dieser neuen Welt? Wo ist unser Bekenntnis geblieben? ‚Wie hast Du’s mit der Religion?‘ Wir beschäftigen uns in einigen Neuinszenierungen mit der Glaubenssuche, den neuen Brandherden und Glaubenskriegen unserer zusammenwachsenden Welt. Und wir suchen darin nach unserer Identität.“¹⁹

Doch nicht erst seit dem 11. September 2001, sondern bereits seit 1989 haben sich deutschsprachige Theater verstärkt auf die Suche nach den letzten Fragen der Existenz gemacht. Religiosität wird als „ein *Anker*“ (Frank Castorf) gewürdigt, angesichts großer seelischer und ökonomischer Nöte in Zeiten des entfesselten globalisierten Kapitalismus. Eine dritte Motivationslinie für die neue religiöse Unbefangenheit von Literaten klingt in einem Zeilenpaar des Gedichts „Hotel Wandler, Wien“ von Michael Krüger aus dessen Band „Wettervorhersage“ (1998) an: „Wir müssen uns nicht mehr der Religion / erwehren, sie greift uns nicht an“ (29).

Die Abkehr von einer einst zwingenden Prägegestalt institutioneller Religion ist somit nicht einlinig als Verlust zu bilanzieren, sondern hat kreative Freiräume für Künstler eröffnet, nun ihrerseits ohne Angst vor Vereinnahmung religiöse Themen aufzugreifen. Diese religiöse Produktivität von Künstlern bestätigt somit die Fruchtbarkeit eines Gedankens des Zweiten Vatikanischen Konzils, nämlich des selbstverordneten Respekts der Kirche vor der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36). Schließlich begründen Künstler ihre neue religiöse Offenheit damit, daß sich dadurch ihre existentiellen Ausdrucksmöglichkeiten erweitern. In diesem Sinn äußerte sich der 1965 geborene Andreas Maier, einer der wichtigsten Romanautoren der jüngeren Generation: „Irgendwann habe ich damit angefangen, mir die Verwendung des Wortes Gott zu gönnen. Wenn man sich dieses Wort verbietet, hat man extreme Schwierigkeiten, bestimmte Dinge zu sagen.“²⁰

2. *Wirtschaft*: Eine gänzlich andersartige, nämlich instrumentelle Verwendung re-

ligiöser Anspielungen und Techniken findet sich in der Wirtschaft. Diese bedient sich in Werbung und Warenpräsentation gezielt religiöser Symbole, um in übersättigten Märkten aus verwechselbaren Massenprodukten heiß begehrte „Kult“-Gegenstände zu machen. Es werden „Konsum-Kathedralen“ gebaut, Waren so präsentiert, daß man sie „wie beim Gebetsakt“ hingebungsvoll ersehnt und geradezu ergriffen „anbetet“. Nike-Schuhe werden zum Beispiel – in Anspielung an und in Pervertierung von Ex 3,5 – mit dem Slogan beworben: „Zieh deine Nike-Schuhe an, denn hier ist heiliger Boden.“²¹

3. *Philosophie, Human- und Sozialwissenschaften:* Auf große öffentliche Resonanz stößt, daß nicht unwesentliche Teile der Philosophie, Human- und Sozialwissenschaften tendenziell positiver auf Religion Bezug nehmen. Das gilt namentlich für den religionsphilosophischen Diskurs rund um Jürgen Habermas samt dessen Zeitdiagnose der „postsäkularen Gesellschaft“, aber auch für Denker wie zum Beispiel Dieter Henrich oder Charles Taylor²². Eher nur in Fachkreisen bekannt, hat sich eine neue Gesprächsbereitschaft zwischen Psychologen, Psychoanalytikern und -therapeuten einerseits und Theologen und Spiritualitätsexperten andererseits angebahnt²³. Schließlich sind selbst bei Vertretern der deutschsprachigen Soziologie (z.B. Dirk Kaesler, Hans Joas) bislang ungewohnte Töne religiösen Freimuts zu hören und sehen sich Befürworter der Säkularisierungstheorie (z.B. Detlef Pollock²⁴) außerhalb des Mainstreams. José Casanova hat den ideologischen Charakter und die „pseudoallgemeine“ Erklärungskraft dieser Theorie überzeugend kritisiert, Grace Davie hält eine (freilich nicht vollständige) Abkehr der Religionssoziologie von diesem lange dominierenden Ansatz für erforderlich, damit sie der „Zentralität der Religion in spätmodernen Gesellschaften“ gerecht werden könne²⁵.

4. *Juristische und politische Debatte in den Medien:* Religionen und der Umgang mit ihnen sind vermehrt Thema der Berichterstattung und öffentlichen Debatte in den Medien sowie von juristischen und politischen Auseinandersetzungen geworden. Als Auslöser fungieren die „exotische“ und vor allem die konflikthafte Seite des Religiösen, letztere sowohl im eigenen Land wie in aller Welt: Die selbstbewußtere Einforderung weltanschaulich-religiöser Rechte durch Atheisten/Agnostiker einerseits und religiöse „Newcomer“ (namentlich des Islam) andererseits stellt kulturchristliche Selbstverständlichkeiten und staatskirchenrechtliche Arrangements in Frage. Gleichzeitig schürt die Wahrnehmung religiös legitimer „tougher“ Politik und Gewalt in aller Welt (Islamismus, Evangelikalismus, Palästina-Konflikt, Hindu-Nationalismus) Ängste um die Friedlichkeit eines multireligiösen Zusammenlebens auch hierzulande und beschert dem Thema Religion Hochkonjunktur.

5. *Religiöse Praxis von Mitgliedern anderer Religionen in Deutschland:* Mit diesen öffentlichen Diskursen über Religion hängt ein weiteres Phänomen zusammen, das eigenständig zu würdigen ist: Die religiöse Praxis von – meist eingewanderten, teilweise auch konvertierten – Anhängern bislang in Deutschland weitgehend frem-

der Weltreligionen hat das hiesige religiöse Feld pluralisiert und vitalisiert. Schätzungen gehen mittlerweile von (nominell) 3,2 Millionen Muslime, 180 000 Juden, 165 000 Buddhisten und 98 000 Hindus in Deutschland aus²⁶. Auf zweierlei Weise hat sich das religiöse Leben Deutschlands durch diese Newcomer verlebendigt: Die ungewohnte religiöse Ernsthaftigkeit von gläubigen Muslimen oder intensiv meditierenden Buddhisten macht auch bislang „religiös unmusikalische“ Deutsche nachdenklich und facht über eine Art Wettbewerb den Eifer religiös praktizierender „Einheimischer“ an. Zudem gewinnt Religion innerhalb der Migrantenumilieus infolge zunehmender sozialer Frustrationen an Bedeutung. Neuere Forschungen über Muslime in Deutschland heben den – wissenschaftlich noch nicht voll ausgeleuchteten – Zusammenhang zwischen ihrer sprachlichen, bildungsmäßigen und beruflichen Schlechterstellung und ihrem stärker werdenden religiösen Selbstverständnis hervor²⁷.

6. *Entwicklung vielfältiger neospiritueller Szenen*: Seit rund drei Jahrzehnten haben sich außerhalb oder am Rand der christlichen Konfessionen höchst vielfältige neospirituelle Szenen entwickelt. Diese kommen stark erlebnisorientiert, privatisiert und in zeitlicher und sozialer Hinsicht meist recht fluide daher. Für sie sind – wie Winfried Gebhardt bzw. Ariane Martin herausgearbeitet haben²⁸ – die Figur des „Wanderers“ bzw. das Leitmotiv der „Sehnsucht“ maßgeblich. Die Zahl der Mitglieder in solchen neureligiösen bzw. synkretistischen Gemeinschaften und Initiativen wird in Deutschland mit 140 000 bis 276 000 angegeben²⁹. Ihr Einfluß auf das gegenwärtige religiöse Bewußtsein ist freilich größer, als es sich in diesen Zahlen niederschlägt. Dies kommt namentlich dadurch zum Ausdruck, daß sich generell, auch in konfessionsgebundenen Kreisen, der überwiegend in nichtchristlichen Kontexten geprägte, neuere Begriff der Spiritualität durchgesetzt hat³⁰, womit gleichzeitig bestimmte Standards im Zugang zum Religiösen etabliert worden sind: der Primat „tieferer“ Erfahrung, die unmittelbare und individuelle Zugangsmöglichkeit zum „Heiligen Kosmos“, die Betonung des je eigenen Weges sowie die Wichtigkeit von Authentizität und „Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Verantwortung und Toleranz“ als dem „Ergebnis gelungener Religiosität“³¹.

7. *Konfessionelles Christentum*: Schließlich zeigen sich auch in Teilen des konfessionellen Christentums neue, meist kleinräumige Tendenzen der Verlebendigung: anlässlich von Mega-Events (Weltjugendtag, Papstbesuch), in „entschiedenen“, mitunter autoritär geführten und dogmatisch fraglosen bis fundamentalistischen Gruppen (z. B. in neuen geistlichen Gemeinschaften und Orden oder den ersten evangelikalen „Mega-Churches“) und schließlich in kreativen, profilierten und bisweilen widerständigen Aufbrüchen kategorialer und territorialer Art (z. B. Jugendkirchen, City-Pastoral, Exerzitien auf der Straße, interreligiöse Begegnungen, Künstlerseelsorge, niederschwellige Passantenpastoral, missionarische Experimente, Exerzitien im Alltag, lebensraumorientierte Seelsorge, Pilgern, rege Rezeption der Sinus-Studie) – nach dem Motto: „Nur Profiliertes hat Zukunft“.

Einordnung dieser religiös-spirituellen Aufbrüche

Betrachtet man die sieben angeführten Trends im Überblick, dann springt die im Zeitablauf zweifellos gewachsene Verschiedenartigkeit des religiösen Feldes ins Auge, sowohl was Inhalte, Formen und Akteure angeht. Neben kirchliche Akteure sind Führer und Anhänger anderer Weltreligionen sowie neospiritueller Szenen getreten, außerdem weitere religionswirksame Akteure aus den nominell nicht als „religiös“ firmierenden gesellschaftlichen Subsystemen Kultur und Wirtschaft und aus Teilbereichen der Wissenschaft. Das Spektrum religiöser Akteure hat sich also erheblich verbreitert und ist über das herkömmliche professionell-religiöse Feld hinausgewachsen.

Des weiteren zeigt sich eine Zunahme der Kommunikation über „Religion“ und des Interesses an ihr. Verglichen mit den 70er Jahren, handelt es sich heute um eine erkenntnismäßig offenere, „leichtgläubigere“ Situation: Es wird tendenziell mehr von dem für wahr gehalten, was über den Verstand hinausreicht. Doch teilweise bedeutet der Boom des Religionsförmigen keine Stärkung, sondern eine Schwächung des substantiell Religiösen, und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen signalisiert die häufigere Verwendung religiöser Symbole im Marketing und in Filmen zwar, daß Religion sich gut verkauft („religion sells“) und Menschen religiös ansprechbarer geworden sind; sie kann gleichzeitig aber auch eine substantielle Schwächung von Religion bewirken, nämlich ein Auseinanderfallen und damit eine Entwertung von Inhalten und Formen traditionaler Religion, deren Verwendung nun keiner religiösen, sondern einer wirtschaftlichen oder ästhetischen Logik folgt: Hier zeigt sich ein „kultureller Atheismus“³².

Auch ist eine häufigere Thematisierung von Religion dann vielfach als ambivalent oder gar religionsverhindernd einzuschätzen, wenn sie aus einer distanzierten Beobachterperspektive und aus nichtreligiösen Motiven erfolgt, zum Beispiel aus der Angst, das Erstarken von Religion gefährde das gesellschaftliche Zusammenleben. Dann muß religiöses Leben nicht zwangsläufig vitaler werden, wo „moralische Ressourcen“ der Religion darauf reduziert werden, ethische Tabus gegen Fehlentwicklungen der Moderne, zum Beispiel in der Genforschung oder Ökologie, errichten zu helfen. Vermehrtes Diskutieren *über* Religion ist also keineswegs gleichbedeutend mit einer Zunahme religiöser Überzeugungen und Praktiken selbst.

Es kann freilich zum Anlaß werden, sich neu religiösen Fragen zuzuwenden, sofern dabei ansprechende religiöse Vorbilder ins Blickfeld rücken oder insofern „fremdreligiöse“ Vitalität, etwa des Islam, und/oder damit im Zusammenhang stehende gesellschaftliche Herausforderungen (Einwanderung, Demographie, Erziehung, multireligiöses Zusammenleben) die verschüttete eigene Religiosität aufzuwecken imstande ist. Insofern ist es eine offene und nur empirisch zu klärende Frage, ob und inwieweit sich die größere Lebendigkeit des religiösen Feldes auch in eine zunehmende Religiosität von Individuen und – siehe unten – von Religionsgemeinschaften übersetzen wird.

Von früheren volkskirchlichen Überzeugungen und Praktiken unterscheidet sich die heute mehrheitlich vorfindbare Religiosität und Spiritualität in mehrfacher Hinsicht. Der Vorrang der sinnlich-übersinnlichen Erfahrung vor dem Dogma und der Moral, ja vor der Tradition als solcher, wurde bereits angesprochen. Statt den Kosmos und die soziale Welt einheitlich zu „überwölben“, ist die heutige Religiosität biographisch zentriert: Sie soll die Ganzheit des je eigenen Lebens über alle erfahrenen Brüche hinweg darstellbar machen³³. Damit aber entfaltet Spiritualität geringere soziale Bindungswirkungen als die herkömmliche Religiosität, ja sie verliert meist den Bezug zur sozialen Gerechtigkeit.

Zum Verständnis der gegenwärtigen religiösen Lage ist schließlich das sogenannte „cultural defense“-Argument hilfreich, das auf die britischen Religionssoziologen David Martin und Steve Bruce zurückgeht³⁴. Ursprünglich auf Länder wie Polen, Irland, Kroatien, Griechenland oder die Slowakei gemünzt, führt es deren überdurchschnittliche religiöse Vitalität *ceteris paribus* darauf zurück, daß die Religion das jeweilige nationale kulturelle Erbe lang gegen Übergriffe überlegener fremder Mächte verteidigte. Dieser Gedanke kehrt, auf das heutige Deutschland bezogen, in Äußerungen von Kultur- und Medienschaffenden wieder: Während noch vor 20 oder 30 Jahren die Identität Deutschlands maßgeblich durch Bezugnahmen auf die Aufklärung, das Grundgesetz oder die jüngere deutsche Geschichte, jedoch unter Ausschluß von Religion, bestimmt wurde, wird sie neuerdings in Feuilletons, Theatern und Belletristik auffällig häufig mit Rückgriff auf die „christliche Tradition“ bzw. das „christliche Erbe“ redefiniert, und werden diese gegen ihre wahrgenommene Bedrohung durch Islam und säkularistische Gleichgültigkeit gleichermaßen verteidigt.

Konsequenzen für die katholische Kirche

Die Kirche steht somit in einem ungewohnten Kontext von insgesamt stärker gewordenen, allerdings mitunter ambivalenten religionsproduktiven Faktoren einerseits und anspruchsvolleren religiösen Mitbewerbern und höheren spirituellen Maßstäben andererseits. Wie kann sie die damit gegebenen Chancen religiöser Verlebendigung nutzen?

1. Kirchliche Erneuerung muß sowohl „von oben“ wie „von unten“ kommen: Gemäß der adventlichen Bilder des „Tauens“, des „Herabregnens“ und des „Sprossens der Erde“ sind für die Revitalisierung des kirchlich verfaßten Christentums die Gnade des Herrn, mutige, weitsichtige Reformen seitens der Kirchenleitung sowie das drängende Einfordern von und das aktive Mitmachen bei (auch eigenen) Reformen seitens der „Laien“ (griechisch „laos“ – „Volk“) nötig: „Liebe Katholiken in Deutschland, rettet Eure Kirche!“³⁵ Ein eigenes Thema ist hier noch einmal der starke Rückgang der Zahl von Priestern, mit dem die pastorale Planung in jedem Fall rechnen und angesichts dessen sie zukunftsweisende Strategien überlegen muß.

2. Eine christliche Erneuerung der Spiritualität und Religiosität muß spannungsreich in mindestens zwei Richtungen zielen: Angesichts von Tendenzen heutiger Spiritualitätssucher, sich mit sinnlichen Wellness-Gefühlen zufriedenzugeben oder mit dem Ziel tiefer geistlicher Erfahrung in den Buddhismus abzuwandern, ist es, wie Andreas Schönfeld SJ³⁶ und andere fordern, zum einen notwendig erforderlich, mit dem Lehren und konsequenten Üben von – längst bekannten – christlichen Praktiken des Betens und Meditierens neu Ernst zu machen. In Ergänzung und im Kontrast zu sozial entkoppelten Weisen heutiger Frömmigkeit (siehe oben) ist, damit die religiöse Praxis dem Wort und Beispiel Jesu möglichst entspreche, mit Entschiedenheit daraufhin zu wirken, daß sich Christen und alle, die es werden wollen, der Armen (Mt 25, 31–46) und der geschundenen nichtmenschlichen Schöpfung (Röm 8, 19–22) annehmen und entsprechende gesellschaftspolitische Reformen zu ihren Gunsten mittragen bzw. selbst vorantreiben. Papst Benedikt XVI. hat in seiner Enzyklika „Deus caritas est“ die unaufgebbare Notwendigkeit des kirchlich-christlichen Liebeshandelns unzweideutig herausgestellt:

„Liebe zu üben für die Witwen und Waisen, für die Gefangenen, für die Kranken und Notleidenden welcher Art auch immer, gehört genauso zu ihrem (der Kirche, M. H.) Wesen wie der Dienst der Sakramente und die Verkündigung des Evangeliums. Die Kirche kann den Liebesdienst so wenig ausfallen lassen wie Sakrament und Wort“ (22).

3. Eine solche Haltung und Praxis sozialer Liebe wird die Kirche immun machen gegen die Versuche von Kirchgängern und den sich als „christlich“ ausgebenden Zeitgenossen, mit Hilfe christentümlich verbrämter Slogans (im Sinn des erwähnten „cultural defence“-Arguments) die religiöse, kulturelle und gesellschaftspolitische Ausgrenzung von namentlich muslimischen Einwanderern durchsetzen zu wollen, zum Beispiel durch ein Nein zu Moscheebauten oder durch sonstige Diskriminierungen „fremder“ Minderheiten. Griffe sie eine derart bemäntelte Zustimmung zum „Christentum“ kritiklos auf, lief die Kirche Gefahr, für politische Zwecke, nämlich aus Angst um die Nation, nicht aber um die Religion, mißbraucht zu werden und – schlimmer noch – ihre Gottesbotschaft zu verraten: die Botschaft von dem „einen“ liebenden „Gott und Vater *aller*“ (Eph 4, 6), den Jesus in seiner grenzüberschreitenden Fremden- und Feindesliebe verkündigt hat.

Gegen eine Verkürzung namentlich der Islam-Debatte auf die Gesellschaftspolitik und den darin angezielten sozialen Ausschluß von Muslimen sollte die Kirche den sauberen, sachgemäßen Gebrauch politischer Argumente einfordern und die (inter-)religiöse Dignität der Begegnung mit Andersgläubigen entdecken helfen. Dessen ungeachtet darf die Kirche die Konkurrenz durch religiöse „Mitanbieter“ zur positiven Revitalisierung ihres eigenen Glaubenslebens nutzen.

4. Die katholische Kirche in Deutschland wird sich noch stärker der Milieubegrenztheit ihres eigenen Auftretens bewußt werden müssen. Sie bedarf viel stärker als bereits da und dort sichtbar der „stilistischen Öffnung“, ja generell des experi-

mentellen Sich-Einlassens auf die Lebenswelten der am weitesten von der Kirche entfremdeten modernsten, und das heißt vor allem: der jüngsten Milieus. Wie die Studie „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005“ eindrücklich herausgearbeitet hat, ist der weithin gängige kirchliche Stil (in Sprache und Symbolik der Liturgie wie in der Ausstattung kirchlicher Gebäude) auf die älteren, langsam abtretenden Milieus der sogenannten „Traditionsverwurzelten“ und „Konservativen“ hin verengt. Demgegenüber empfinden die meisten anderen, insbesondere die jüngsten und modernsten Milieus (die „Modernen Performer“ und „Experimentalisten“) die kirchliche Ästhetik bereits beim Erstkontakt in der Regel als so fremd, „abgestanden“ und „out“, daß sie diese Ablehnung des Stils spontan auf die Kirche und ihre Botschaft übertragen. Den Sinus-Forschern ist zu danken, daß sie die insgesamt zehn Milieus mit ihren Stilansprüchen nicht nur plastisch und gut verständlich analysiert haben, sondern auch zahlreiche praxisdienliche Anregungen geben, wie die Kirche in all ihrem Auftreten (z. B. was Pastoral, Bildungs- und Medienarbeit oder die Einrichtung ihrer Räume angeht) auf Angehörige der ihr fremden Milieus zugehen kann³⁷.

5. Nachdenklich macht eine Bemerkung des Soziologen Armin Nassehi nach Auswertung des qualitativen Materials des Religionsbarometers 2008: „Je intensiver unsere Interviewpartner ihr eigenes Glaubensleben erleben, desto mehr geraten sie in eine innere Distanz zur kirchlichen Praxis, ohne diese freilich generell abzulehnen.“³⁸ Nassehi interpretiert diese Distanz dahingehend, daß die Kirchen zu sehr Wert legten auf eine – von den Zeitgenossen längst beiseite geschobene – „Unterwerfung unter ein allgemeines Muster“ des „Was“, also der Inhalte des „Konfessionell-Religiösen“ (z. B. der Bedeutung des Kreuzesopfers Christi), und das den Zeitgenossen sehr viel wichtigere „Wie“ aus den Augen verlören: die Fähigkeit, die Brüche individueller Existenz authentisch, und zwar je persönlich, als eine biographische Einheit, und das heiße „als Glaubenserlebnis“, präsentieren zu können.

Die Frage stellt sich, wie die Kirche es schaffen kann, viel aktiver und heilsamer an die vielfältigen biographischen „Inkonsistenzen“ anzuschließen und mitzuhelfen, sie zu einer Einheit, zur Ahnung gelingenden Lebens werden zu lassen. Zwei Handlungsoptionen bieten sich an: Die katholische Kirche wird zum einen noch gezielter kleine christliche Gemeinschaften aller Art gründen müssen, die Menschen aus jeweils ganz unterschiedlichen Problemhintergründen erlösende Heimat bieten können – Alleinerziehenden und Personen in Führungsverantwortung, Menschen, die in Bildung, Beruf oder Ehe gescheitert sind, und solchen, die vereinsamt, verarmt, krank oder alt sind. In solchen niederschwellig zugänglichen christlichen Zellen sich einander das Leben zu erzählen, es im Licht des Evangeliums zu deuten und miteinander zu feiern, es ins Gebet zu nehmen und daraus Handlungskonsequenzen zu ziehen, ist eine bewährte Weise christlichen Bewältigungshandelns, die heute, in einer Zeit großer Verunsicherung und des Mangels an tragenden Beziehungen, aktueller ist denn je.

Zum anderen geht es darum, in der Kirche einen Klimawandel hin zu mehr Aufrichtigkeit, angstfreier Konfliktbewältigung und bedingungsloser Wertschätzung zu schaffen: Nur mit solchen Haltungen kann die katholische Kirche mit den biographischen Brüchen der Menschen heilsam, und das heißt: im Sinn Jesu, umgehen und die teils berechtigten, teils überzogenen Urteile von Außenstehenden gegenstandslos machen, „die Kirche“ pflege intern einen beschönigenden, harmonisierenden, konfliktscheuen Umgangsstil, während sie auf „andere draußen“ verurteilend und lieblos herunterschaue, die aus welchen Gründen auch immer hinter kirchlichen Normen zurückblieben. Zweifellos war Jesus nicht konfliktscheu (Mt 16,23; 23,1–36), und er zeigte eine unwandelbar gütige Wertschätzung gegenüber den moralisch und/oder sozial Geknickten, darunter besonders gegenüber den Frauen (Joh 8,1–11; Lk 7,36–50).

ANMERKUNGEN

¹ G. Langenhorst, „Ich gönne mir das Wort Gott.“ Renaissance des Religiösen in der Gegenwartsliteratur?, in: HerKorr Spezial: Renaissance der Religion. Mode oder Megathema? (Oktober 2006) 55–60, hier: 58 u. 60.

² D. Pollack, Religion u. Moderne. Religionssoziologische Erklärungsmodelle, in: Macht Glaube Politik? Religion u. Politik in Europa u. Amerika, hg. v. T. Mörschel (Göttingen 2006) 17–48, 40f.

³ Offizielle Zahlen der Deutschen Bischofskonferenz, auch im weiteren Text, vgl. www.dbk.de/zahlen_fakten/statistik/index.html

⁴ Vgl. www.aeternitas.de/inhalt/news_und_trends/2007_04_05__09_47_16/download1.pdf

⁵ J. Casanova, Die religiöse Lage in Europa, in: Säkularisierung u. die Weltreligionen, hg. v. H. Joas u. K. Wiegandt (Frankfurt 2007) 322–357, 324.

⁶ K. Gabriel, Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland, in: Religionsmonitor 2008, hg. v. der Bertelsmann Stiftung (Gütersloh 2007) 76–84, 80.

⁷ Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchmitgliedschaft, hg. v. W. Huber, F. Friedrich u. P. Steinacker (Gütersloh 2006) 92.

⁸ M. Wohlrab-Sahr, Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland, in: Religionsmonitor 2008 (A. 6) 95–103, hier: 98–100.

⁹ G. Neugebauer, Politische Milieus in Deutschland. Die Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung (Bonn 2007); Milieuhandbuch „Religiöse u. kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005“, hg. v. Medien-Dienstleistung GmbH (München 2006); Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge (A. 7).

¹⁰ Neugebauer (A. 9) 82–84.

¹¹ Religion u. Politik. Ergebnisse u. Analysen einer Umfrage, hg. v. B. Vogel (Freiburg 2003) 309 u. 315.

¹² H.-G. Zieberz, Gibt es einen Tradierungsbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: Religionsmonitor 2008 (A. 6), 44–53, 52.

¹³ Religion u. Politik (A. 11) 323, 334; M. N. Ebertz, Je älter, desto frömmere? Zur Religiosität der älteren Generation, in: Religionsmonitor 2008 (A. 6) 54–63.

¹⁴ Th. Schärfl, Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage u. Anmaßung, in dieser Zs. 226 (2008) 147–161; K. Müller, Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen, in: HerKorr 61 (2007) 552–557.

¹⁵ P. Norris u. R. Inglehart, Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide (Cambridge 2004).

¹⁶ Neugebauer (A. 9); K. Dörre, Prekäre Arbeit u. soziale Desintegration, in: Aus Politik und Zeitge-

schichte 56 (2006) H. 40–41, 7–14; M. Sellmann, Shell-Jugendstudie 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, in dieser Zs. 225 (2007) 65–69.

¹⁷ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago 1994).

¹⁸ Vgl. Renaissance der Religion. Mode oder Megathema? (A. 1) mit Beiträgen v. R. Zwick (45–51), G. Langenhorst (55–60) u. K. Dermutz (60–64); ferner Ch. Gellner, *Zeitgenössische Literatur – Echolot für Religion*, in: *Religion u. Gesellschaft*, hg. v. M. Durst u. H. J. Münk (Fribourg 2007) 197–240; B. Grom, „... den sie früher Gott genannt hätten“. Spirituelle Sprechversuche in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in dieser Zs. 222 (2004) 127–137.

¹⁹ *Münchener Kammerspiele*, Buch 4. Spielzeit 2004/2005 (München 2004) 1.

²⁰ U. Greiner, Ich gönne mir das Wort Gott, *Zeit-Gespräch mit dem Schriftsteller Andreas Maier über Dostojewskij, die Wahrhaftigkeit und seinen neuen Roman „Kirillow“*, in: *Die Zeit*, 7. 3. 2005, 33.

²¹ Vgl. N. Bolz u. D. Bosshart, *Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes* (Düsseldorf 1995); *Mode: die Verzauberung des Körpers. Über die Verbindung von Mode u. Religion*, hg. v. M. Sellmann (Mönchengladbach 2002).

²² Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, hg. v. M. Reder u. J. Schmidt (Frankfurt 2008); J. Ratzinger u. J. Habermas, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft u. Religion* (Freiburg 2005); J. Habermas, *Zwischen Naturalismus u. Religion* (Frankfurt 2005); ders., *Glauben u. Wissen* (Frankfurt 2001); D. Henrich, *Bewußtes Leben* (Stuttgart 1999); *Die Gottesrede von Juden u. Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*, hg. v. D. Henrich u. a. (Bonn 1996); C. Taylor, *A Secular Age* (Harvard 2007).

²³ Vgl. Was heilt uns? *Zwischen Spiritualität u. Therapie*, hg. v. M. Seitlinger (Freiburg 2006); M. Utsch, *Religiöse Fragen in der Psychotherapie – psychologische Zugänge zu Religiosität u. Spiritualität* (Stuttgart 2005); *Psychoanalyse u. Religion – Versuch einer Vermittlung*, hg. v. M. Bassler (Stuttgart 2000).

²⁴ Pollack (A. 2) 17f.

²⁵ Casanova (A. 5 u. 17); G. Davie, *The Sociology of Religion* (London 2007) 1f.

²⁶ Gabriel (A. 6) 105.

²⁷ *Konfliktfeld Islam in Europa*, hg. v. M. Wohlrab-Sahr u. L. Tezcan (Baden-Baden 2007).

²⁸ W. Gebhardt, *Kein Pilger mehr u. kein Flaneur. Der „Wanderer“ als Prototyp spätmoderner Religiosität*, in: *Nomaden, Flaneure, Vagabunden? Wissensformen u. Denkstile der Gegenwart*, hg. v. dems. u. R. Hitzler (Wiesbaden 2006) 228–243; A. Martin, *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen einer zeitgenössischen Spiritualität* (Ostfildern 2005).

²⁹ Gabriel (A. 6) 105.

³⁰ Als Überblick vgl. K. Baier, *Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität*, in: *Spiritualität u. moderne Lebenswelt*, hg. v. dems. u. J. Sinkovits (Wien 2006) 21–42.

³¹ A. Nassehi, *Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors*, in: *Religionsmonitor 2008* (A. 6) 113–132, 126.

³² Schärtl (A. 14) 150–152, mit Verweis auf G. M. Hoff, *Religionskritik* (Kvelaer 2004) 35–39, 44–63.

³³ Nassehi (A. 31) 122.

³⁴ D. Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford 1978), 107; S. Bruce, *God is dead. Secularization in the West* (Malden 2002) 31–34.

³⁵ M. Drobinski, *Glaube, Liebe, Hoffnung*, in: *SZ*, 20./21. 10. 2007.

³⁶ A. Schönfeld, *Spirituelle Identität u. Mystik*, in: *GuL* 81 (2008) 1–8.

³⁷ *Milieuhandbuch* (A. 9); vgl. auch www.sinus-sociovision.de und dort die Sinus-Studien zu Migranten (2007) und zu Jugendlichen (2008, im Erscheinen).

³⁸ Nassehi (A. 31) hier u. im folgenden: 120–123, 131.