

Michael N. Ebertz

Religion, Christentum und Kirche in den pluralen Gesellschaften Europas

Blickt man einige Jahrhunderte zurück und betrachtet die europäische Vergangenheit, dann gehörte in den meisten europäischen Ländern die Mehrheit der Bevölkerung, je nach Gebiet und Kultur, bestimmten Religionen, vorzugsweise dem ›Christentum‹ bzw. christlichen Konfessionen an, die eng mit den traditionellen Eliten sowie mit ihrer regionalen Identität und Geschichte verknüpft waren. Blickt man voraus, dann sieht man, dass dieses religiöse Erbe nicht einmal mehr in der europäischen Verfassung einer Erwähnung wert sein soll. Im globalen Zusammenhang gesehen, scheint die religiöse Landschaft Europas zu einem Ausnahmefall geworden zu sein, haben doch fast alle Länder Europas Prozesse der Säkularisierung durchlaufen. Im Gegensatz zu Nordamerika, Lateinamerika, Afrika, Indien und Teilen der islamischen Welt scheint Europa »der einzig wirkliche säkulare Kontinent der Erde« (Martin 1996, 170) geworden zu sein.

Säkularisierung, Entchristlichung, Entkirchlichung

Schaut man genauer hin, wird man *zum einen* den Begriff der ›Säkularisierung‹ differenzieren müssen, für den europäischen Kontinent zumindest nach den Dimensionen

- Entkirchlichung,
- Entchristlichung und
- Bedeutungschwund von Religion und Religiosität überhaupt.

Diese drei Dimensionen verweisen darauf, dass weder ›Religion‹ im Christentum und das Religiöse im Christlichen, noch das Christentum und Christliches im Kirchlichen aufgehen. Das Christentum hat sich im Verlauf seiner Geschichte auf verschiedenen Ebenen des Sozialen in unterschiedlichen Sozialgestalten (Organisation, Kultur/Gesellschaft, Einzelperson) ausdifferenziert. Freilich werden viele Sinngehalte des Christentums »auf einen besonderen, als Kirche definierten Sozialzusammenhang hin erlebt und erfahren« (Gabriel 1996, 140f.). Gleichwohl können die Sinngehalte des Christentums nicht auf den kirchlichen Organisationsbereich beschränkt gedacht werden. Gerade die Reformation führte ja in gewisser Weise auch zu einer »christlichen Emanzipation von der Kirche«, womit die Grundlage gelegt wurde für die »Ausbil-

«...dung eines nichtkirchlichen Christentums» (Rendtorff 1967, 225). Dementsprechend muss Entkirchlichung nicht mit Entchristlichung einhergehen. Christliches gibt es nicht nur in unterschiedlichen Sozialformen der Religion (z.B. Konfessionskirchen, Sekten, Bewegungen), sondern christliche Sinngehalte *überschreiten* auch die organisierten Religionsgrenzen und gehen auch auf vielfältige Weise ein in gesellschaftliche Kulturmuster – vom Familienverständnis über die Bachmusik bis hin zur modernen Popkultur. Dementsprechend lassen sich auch »Säkularisierungsprozesse« als Entkirchlichung, Entchristlichung und als Rückgang religiöser Bindung und Selbstbeschreibung differenzieren. Für Europa, so lauten die Befunde, zeigt sich insbesondere eine massive Tendenz der Entkirchlichung im Sinne eines normativen Integrations- und Machtverlusts der Kirche und im Sinne eines Bindungs- und Verbindlichkeitsverlusts ihrer Werte und Normen, die sich zum Beispiel in den USA so nicht antreffen lässt. Eine (völlige) Entchristlichung und Säkularisierung muss damit nicht einhergehen, ja dies halte ich sogar für relativ unwahrscheinlich.

Sozialstruktur, Kultur, Einzelperson

Man wird auch nach verschiedenen Ebenen zu unterscheiden haben, also danach, ob sich Prozesse der Entkirchlichung, Entchristlichung und Säkularisierung im engeren Sinn vollziehen in der Sphäre des Staats, der Wirtschaft, des Bildungssystems, der Medien usw. (= Ebene der Sozialstruktur), in den tragenden Ideen, Werten, Normen und sozialen Objektivationen (= Ebene der Kultur) und/oder in den Überzeugungen, Praktiken und Identitäten (= Ebene der Einzelperson).

	Sozialstruktur	Kultur	Einzelperson
Entkirchlichung	a	d	g
Entchristlichung	b	e	h
Säkularisierung	c	f	i

Entkirchlichung, Entchristlichung und Säkularisierung der Sozialstruktur

Die strukturelle Pluralisierung und funktionale Ausdifferenzierung, d.h. die institutionelle Abtrennung weltlicher Sphären und ihre Freisetzung aus der Kontrolle kirchlicher (a), christlicher (b) oder religiöser (c) Normierungen

ist und bleibt »ein durchgängiger und für alle modernen Gesellschaften charakteristischer Trend« (Casanova 1996, 182), d.h. in Europa wie in den USA – ein Prozess, der historisch mit der so genannten »Päpstlichen Revolution«, d.h. den gregorianischen Reformen im Investiturstreit des 11. und 12. Jahrhunderts begann und zunächst dazu führte, dass fortan »lediglich Geistliche über Geistliches urteilen durften« (Greschat 2001, 138). Diesem Fundamentalprozess aller (europäischen) modernen Gesellschaften trug – nicht zuletzt mit Blick auf das Verhältnis von Kirche und Staat – schließlich auch die römisch-katholische Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil durch die doktrinäre Anerkennung des Prinzips der Religionsfreiheit und der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten Rechnung – mit enormen Konsequenzen dann auch für das Verhältnis von Staat und Kirche in Italien und schließlich in Polen (Puza 2004), wo es niemals eine Staatskirche gab (Casanova 1996, 186), die Kirche sich nicht in den zentralen Machtkomplex einbinden ließ, aber in wichtigen Phasen der nationalen Geschichte, als Fremde über den Staat geherrscht haben, sämtliche Hoffnungen des ganzen Volkes und einen erheblichen Teil der nationalen Identität verkörpert hat (Martin 1996, 162). Die wachsende Entstaatlichung der Kirchen, wie sie sich derzeit in den lutherisch geprägten skandinavischen Ländern, sich schleichend aber auch in Deutschland an der hinkenden Trennung von Staat und Kirche vollzieht (Ebertz 2002), schließt nicht aus, dass die »Kirchen als eine öffentliche Macht« (Hahn 1997, 24) operieren. So war es in Polen, das freilich – ähnlich wie Irland – eine Sonderstellung einnimmt, »sogar in der Zeit des Kommunismus ... den Behörden nicht gelungen, alle öffentlichen Erscheinungen der Religiosität abzuschaffen« (Mazurkiewicz 2003, 181f.; vgl. auch Luks 1997). Die Lage der skandinavischen »Staatskirchenländer« (Hans Maier), wo die christlichen Bischöfe und Priester von Beginn der Christianisierung an den Status von königlichen Beamten hatten (Höllinger 1996, 257), weist historisch auf den Ausgangspunkt der Entwicklung in West- und Mitteleuropa zurück, der sowohl in den katholischen als auch in den evangelischen Ländern die *Nationalisierung der Religion* war, bevor die Nation zur Quasireligion wurde. Mit der wachsenden *Ablösung der Religion als zentrale Integrationskraft* der Gesamtgesellschaft durch den Staat bzw. die Nation in West- und Mitteleuropa seit dem 17. Jahrhundert wurde die Religion zunehmend selbst ein ausdifferenzierter Funktionsbereich unter anderen, ein Subsystem der Gesellschaft, eine nicht mehr alle Lebensbereiche umfassende Größe. Dass die Religion *ehedem* eine solche Funktion hatte bzw. haben kann, nämlich eine alle Lebensbereiche umfassende Zugehörigkeit zu Gewähr leisten, zeigte sich jüngst noch im ehemaligen Jugoslawien, nachdem der jugoslawische Staat und die ihm korrespondierende Variante des Sozialismus als abstraktere Integrationsebene fungiert hatte. Der Zusammenbruch dieser überreligiösen Integrationsebene setzte die historisch ältere, *religiös partikuläre* Integrationsebene wieder als soziale Kraft frei, und zwar weniger als dogmatische Größe, denn als Synonym für eine »Fülle von Überzeugungen, Lebensformen, alltäglichen Selbstverständlichkeiten und festlichen Selbstdar-

stellungen« (Hahn 1997, 21f.). Damit ist bereits ein Hinweis auf die Bedeutung der Religion in der kulturellen Sphäre gegeben.

Entkirchlichung, Entchristlichung und Säkularisierung der Kultur

Der *Bedeutungsverlust des Kirchlichen, Christlichen und Religiösen* kann sich auch kulturell vollziehen, ist aber – im Vergleich zur strukturellen Ebene – *in der Moderne nicht zwingend. Soziologisch zwingend ist der Verlust der nationalen und erst recht der gesamteuropäischen Integrationsfunktion des Kirchlichen, Christlichen und Religiösen.* Dies lehrt die blutige europäische Religionsgeschichte selbst. Immer weniger kann Kirchliches, Christliches oder Religiöses als gesamteuropäische Integrationskraft dienen, wenn auf dem gleichen Territorium mehrere Konfessionen und Religionen leben. Kirchliches, Christliches oder Religiöses kann und muss regional und lokal partikulare bzw. komplementäre Identitäten bedienen, *müssen* wir doch immer auch unser »Leben in überlieferten Ordnungen« (Leopold Schmidt) vollziehen und sind schicksalhaft mit dem Leben unserer Vorfahren, mit dem von ihnen hinterlassenen Erbe konfrontiert. Wir stehen eben auch im *Kontext der Generationen vor uns* – ob wir wollen oder nicht. Dies gilt für das Gebiet des Geistigen (Kulturideen) ebenso wie für die materiell sichtbaren sozialen Objektivationen (Kulturobjekte) wie die Kunst, die wie Philosophie, Wissenschaft und Religion immer auch die Hüter des kollektiven Gedächtnisses sind. Man vergleiche nur die architektonische Gestaltung des Zentrums einer europäischen Stadt (etwa in Italien, Frankreich, Spanien, Polen oder Deutschland) mit dem Zentrum einer amerikanischen Stadt. Auch werden die Zeitvorstellungen, die Rhythmisierung sozialer Zeit, sei es des Wochen- und Jahresrhythmus, sei es des Festkalenders, ganz wesentlich über christliche, ja konfessionskirchliche Sinngehalte markiert. Trotz einer wachsenden Kluft zwischen Kirchenkultur und Jugendkultur (Ebertz 2003a) können sie sogar Bezugspunkte der jugendlichen Musikszene (die ›Toten Hosen‹ beginnen ihre Konzerte mit einem selbst vertonten ›Vaterunser‹), von Brauch und Sitte, aber auch des Rechtssystems bis in das Strafrecht hinein sein, ohne dass deshalb das Strafrecht selbst Religions- oder Kirchenrecht sein darf oder einer explizit religiösen Legitimierung bedarf. Unterlassene Hilfeleistung gilt im deutschen Strafrecht (StGB §323c) als Straftatbestand und ist das in Rechtsform gegossene Samaritergleichnis des Neuen Testaments. Ein anderer Strafrechtstatbestand geht auf die Sünde der Unkeuschheit und Schamlosigkeit zurück (StGB §183a; Saurer 1997, 219). Wenn die These richtig ist, dass sich die Identität einer Kultur auch und gerade von der Religion her ergibt und Religion nicht bloß irgendein Moment von Kultur, sondern deren Ursprung und Zentrum (vgl. Assmann 2003) ist, »deren Integration« (Hahn 1997, 23) war, dann können selbst diejenigen Menschen, die heute in expliziter Negation zur christlichen Erlösungsreligion leben, ohne diese Wurzeln nicht verstan-

den werden. Die – auch von der vatikanischen Diplomatie europapolitisch verwendete – Metapher von den ›Wurzeln‹ (Melloni 2004, 138f.) ist bewusst gewählt, besagt sie doch, »dass es hier um Sachverhalte geht, aus denen geschichtlich etwas erwachsen ist und das zugleich bleibend den Grund und Basis abgibt für die Entfaltung« (Hünemann 1995, 10). Selbst die Aufklärung mit ihrer »Vorordnung des Philosophierens vor die Religion« zeigt – wie etwa die Religionskritik Feuerbachs oder das in der aufgeklärten französischen Laienkultur des 18. Jahrhunderts gepflegte Konzept des innerweltlichen Weiterlebens nach dem Tode (Ebertz 2004) –, dass sie »die religiösen Ideen in säkularisierter Form nochmals benötigt, um das Wesen menschlicher Vernunft und des menschlichen Herzens, der menschlichen Innerlichkeit angemessen fassen zu können« (Hünemann 1995, 19). Man wird sagen können: Europa, West wie Ost, »ist christlich im Sinne von Tradition und Kultur, die die Europäer stärker bestimmen, als diese sich dessen bewusst sind« (Szawiel 2003, 26). Die tragenden Kulturideen, z.B. die Grundauffassungen von Menschenwürde, von der Autorität des Gewissens, von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, von Freiheit und Verantwortung, die als allgemeine Orientierungsmuster dienen und ihren Niederschlag in unterschiedlichen wohlfahrtsstaatlichen Vergesellschaftungsformen gefunden haben, konfrontieren auch dann mit der christlichen Tradition, wenn sie sich inzwischen auch aus anderen Begründungsquellen speisen lassen. Es lässt sich trefflich darüber streiten, ob faktisch das Christentum die Wertung des Menschen als Person in der europäischen Kultur durchgesetzt hat. Man wird aber wohl einräumen müssen, dass im gegenwärtigen ethischen Kulturkampf das Christentum immer noch die zumindest öffentlich lautstärkste Kraft ist, die sich der Tendenz der Desubjektivierung, d.h. insbesondere der utilitaristischen Einstellung entgegenzustellen versucht, die Maximierung allgemeinen Wohlergehens dem Recht des Individuums vorzuordnen (Müller 1995, 167; Kaufmann 2000,97). Im Blick auf die Ebene der Kultur kann in Europa keinesfalls von einer allgemeinen Entchristlichung (e) oder von einem Bedeutungsverlust von Religion (f) generell gesprochen werden, allenfalls von Tendenzen der Entkirchlichung (d) im Sinne einer schwindenden normativen Integrationskraft der Kirchen. Eines der bemerkenswertesten Ergebnisse einer jüngeren Umfrage der Konrad-Adenauer-Stiftung (Ebertz 2004, 18ff.) ist, dass die Zweidrittelmehrheit der in Deutschland Befragten (64 %) der Auffassung ist, die Kirchen sollten sich »in Zukunft in ethischen und moralischen Fragen stärker in der Öffentlichkeit zu Wort melden«. Der kantianischen Tradition entspricht: Selbst wer kein Interesse am so genannten ›Glauben‹ hat, selten (64 %) oder nie (41 %) in die Kirche geht, sich als »nichtreligiös« (45 %) und mit der Kirche »nichtverbunden« (43 %) bezeichnet, kann Kirche noch als ethische Kraft begreifen, diese fördern und sogar ein Mehr an kirchlichem Engagement in dieser Hinsicht wünschen.

Entkirchlichung, Entchristlichung und Säkularisierung der Einzelperson

Auch das *Schwinden* von kirchlichen, christlichen und religiösen Überzeugungen und Praktiken ist kein notwendiger Trend der Moderne, allerdings die *Verschiebung* der Definition ihrer Verbindlichkeit auf die personale Ebene. Aber dieses Schwinden ist – im Unterschied etwa zu den USA und trotz bestehender struktureller Pluralisierung, etwa der religionsfreundlichen Trennung von Religion und Staat, – für Europa ebenso charakteristisch, insbesondere die nachlassende Akzeptanz spezifisch kirchlich-christlicher Überzeugungen und normativer Praktiken (g, h), wie die Privatisierung ihrer Geltung und ihre individuell geprägte Transformation durch die Wahl selbstverantwortlicher Daseinsdeutungen wie Formen der Lebensführung (vgl. auch Greschat 2001, 139f.; Ferrari 2004, 156). Selbst das katholische Irland, das für seine »außerordentliche Kirchentreu« bekannt war, steuert derzeit auf eine massive Akzeptanzkrise der Kirche zu (Hill 1999, 81, 85, 87). Inzwischen wird auch in Irland, wo der sonntägliche Gottesdienstbesuch von 81 Prozent (1990) auf ein vergleichsweise immer noch außerordentlich hohes Niveau von 57 Prozent (1999) fiel, Religion »zu einer persönlichen Wahl innerhalb eines bestimmten sozialen Systems anstatt einer eindeutigen Zugehörigkeit zu einer den Einzelmenschen und die Gemeinschaft dominierenden Institution«; so der irische Soziologe Raphael Gallagher (zit.n. Hill 1999, 88; vgl. Szawiel 2003, 23). Trotz abnehmender Verhaltensgeltung kirchlicher Normen zur persönlichen Lebensführung ist daraus nicht auf eine generelle Bedeutungslosigkeit des Kirchlichen zu schließen (vgl. auch Ebertz 2003). Auf der Ebene der Person und des persönlichen Selbstverständnisses lehnt eine überdeutliche Mehrheit der Bevölkerung z.B. auch in Deutschland (73 %) – 77 % in Westdeutschland und sogar 54 % in Ostdeutschland – die Aussage ab, dass »Kirche und Religion für mich keine Bedeutung haben« (Ebertz 2004b, 18ff.). Die Kirchen bleiben eine wichtige Quelle des Christlichen und Religiösen, freilich unter den situativen Vorbedingungen der Freiheitslogik der Einzelpersonen. Die europäische Wertestudie von 1999 zeigt, dass diejenigen, die sich als »religiös« oder sogar als »atheistisch« verstehen (i), in den Bevölkerungen der meisten europäischen Länder (mit Ausnahme Ostdeutschlands, Großbritanniens, Tschechiens und Frankreichs) in der Minderheit sind – Minderheiten allerdings, die wachsen, wenn man erkennt, dass – mit Ausnahme der Ukraine – junge Menschen (18 bis 29-Jährige) »sich seltener als religiös definieren ... In Griechenland, Spanien, Großbritannien und Westdeutschland ist der Abstand zwischen beiden Generationen so groß, dass dies einen gewissen Rückgang religiöser Identitäten in der Zukunft dieser Länder bedeuten kann« (Szawiel 2003, 22).

Kirchliche Religiosität im Wandel

Alles in allem zeigt sich in den letzten Jahrzehnten stichwortartig folgende Tendenz des Wandels kirchlicher Religiosität in Europa:

- Grundtendenz ist eine Entkirchlichung des Lebensstils, die eng mit dem ökonomischen Entwicklungsniveau zusammenzuhängen scheint (s. Jagodzinski und Dobbelaere 1993).
- Kirchliche Religiosität wird noch eher in katholischen als in protestantischen Ländern praktiziert (Szawiel 2003, 23f.), findet sich eher bei Frauen als bei Männern, eher beim Typus der ›traditionellen Frau‹ als beim Typus der ›neuen Frau‹ und des ›neuen Mannes‹, eher bei älteren als jüngeren Generationen.
- Es setzt sich eine Feminisierung der Kirchlichkeit durch, die getragen wird von mittleren und älteren Generationen von Frauen (Ebertz 2003b).
- Ein Zug zur religiösen Individualisierung zeigt sich insbesondere in den jüngeren Generationen und am Vormarsch der Kategorie der ›Spiritualität‹ (statt ›Religiosität‹ und ›Frömmigkeit‹) (Ebertz 2004a).
- In allen europäischen Ländern zeigt sich ein wachsender, bis in den Alltag hinein präsenter religiöser Pluralismus, repräsentiert auch durch neue religiöse Bewegungen außerhalb wie *innerhalb* der Kirchen, Fundamentalismen, Okkultismus und Esoterik, der das Ende der konfessionskirchlichen Dominanzen bedeutet.
- Konnte man noch von den 50er-Jahren bis Ende der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts behaupten, »eine gleichgültige Säkularität sei ein besonderes Kennzeichen Nordwesteuropas und der nordeuropäischen Ebene von Birmingham bis Tallinn«, erfasse also – mit Ausnahme Frankreichs (Müller 2003) – nicht den Katholizismus, so wird man mit David Martin (1996, 177) sagen müssen, dass die partielle Immunität gegenüber den europäischen Säkularisierungstendenzen, welche das katholische Milieu genießen konnte, »heute weitaus weniger beeindruckend ist als früher«: und zwar gleichgültig, ob man an die romanischen Länder wie Italien oder Spanien denkt oder an die deutschsprachigen Bastionen des Katholizismus »im alpinen Kerngebiet von Bayern, Österreich und der Schweiz«. Auch die ehemals »vitalen Enklaven des Katholizismus«, die einst in Verbindung mit einem Ex-Minoritätenstatus existierten wie in den Niederlanden, haben an Kraft eingebüßt. Gleichwohl weisen die katholischen Länder die höchste subjektive Selbsteinschätzung in Sachen Religion auf (Szawiel 2003, 20).

Häufig werden zur Erklärung dieser Entwicklung Faktoren wie Verstädterung, Industrialisierung (Arbeiterschaft), Bildung genannt. Faktisch treten aber diese Faktoren z.B. in den USA entweder überhaupt nicht oder nur

schwach als die Kirchlichkeit schwächend auf (Martin 1996, 173, 175; auch Casanova, 185). Und selbst Bauern können in den skandinavischen Ländern oder in Großbritannien oder in Ungarn eine *unterdurchschnittliche* Kirchlichkeit ausweisen (Höllinger 1996, 265; Máté-Toth 2004). Ebenso wenig kirchlichkeitsschwächend scheint die Pluralisierung der Religionen und Weltanschauungen zu sein. Wie wieder der Seitenblick auf die USA lehrt, scheint die damit einhergehende Konkurrenz Kirchlichkeit eher zu begünstigen (z.B. Martin 1996, 173f.; Stark 2000).

Die neuere religionssoziologische Diskussion und international vergleichende Forschung macht eher folgende Gründe für das Niveau der Kirchlichkeit und ihren Wandel geltend:

- Über dieses Niveau entscheidet vor allem ein jeweils länderspezifisch »einzigartiges Geflecht von historischen Merkmalen und Umständen« (Szawiel 2003, 24).
- Die europäischen Länder nehmen im Übergang in die Moderne eine Sonderstellung ein, da hier dieser Übergang seinen Anfang nahm, der »das Zerreißen des über Jahrhunderte hinweg entstandenen Geflechts von Religion und Gesellschaft unausweichlich gemacht hat« (Martin 1996, 170). Nicht zuletzt »die religiösen Institutionen Europas waren so stark in einer Monopolstellung verankert und so weitgehend in das Geflecht der alten gesellschaftlichen Strukturen eingebunden, dass mit der Umwälzung dieser Institutionen und Strukturen ein bruchloses Fortbestehen der Religion unmöglich war« (Martin 1996, 170; vgl. auch Casanova 1996, 185f.).
- Kaum zu unterschätzen scheint im Panorama der Erklärungen die Bedeutung antiklerikaler Aufklärungsbewegungen zu sein, die in den USA nur schwach ausgeprägt waren: »Der Gegensatz säkularer Humanismus – Fundamentalismus in den USA ist eine harmlose Angelegenheit im Vergleich zu dem regelrechten Krieg zwischen Kirchenanhängern und Kirchengegnern in Frankreich oder Spanien« (Martin 1996, 163, 176).
- Wichtig ist auch die Bedeutung antiklerikaler, sozialistischer Bewegungen, die in den USA ebenfalls nur schwach ausgeprägt waren. Anders als in den USA kam es in Europa »zu einem fortlaufenden Kampf zwischen den Befürwortern des Monopols der staatlich etablierten Kirche und ihren Gegnern. Im Allgemeinen kommt es in Europa mit den Folgen der industriellen Revolution zu einem massenhaften Rückzug großer gesellschaftlicher Gruppen aus dem kirchlichen Leben, vor allem unter den radikalen Mittelklassen und der in den Industriestädten zusammengeballten Arbeiterklasse, aber auch in Teilen der Landbevölkerung« (Martin 1996, 161f.; vgl. auch Ebertz/Schultheis 1986).
- Wo jene antiklerikalen »Gegeneliten« an die Macht kamen, zog dies »antireligiöse Maßnahmen nach sich. In den relativ kleinen und zentralisierten Ländern Europas bewirkten diese mehr, als in den Vereinigten Staaten je möglich gewesen wäre. Da die Medien und das Bildungswesen

ebenso zentral gesteuert waren wie der Staatsapparat, konnte eine einmal an die Macht gelangte antiklerikale Elite Waffen ins Feld führen, die einst dem religiösen Establishment zu Gebote standen« (Martin 1996, 163) – ein Grund, der auch historisch später, im 20. Jahrhundert, als Erklärung der massenhaften Entkirchlichung in einigen osteuropäischen Ländern, insbesondere in der DDR und in der Tschechoslowakei bzw. Tschechien herangezogen werden kann. In historisch weiter zurückreichender Perspektive ist in diesem Zusammenhang nicht nur an Frankreich zu denken. »So mochte eine aufgeklärte Staatsführung das kirchliche Leben ernstlich einzuengen – oder wenigstens, wie in Skandinavien, das bestehende staatskirchliche System zu übernehmen ... In protestantischen Ländern ... kann die Kirche von befreundeten oder kulturell benachbarten halbsäkularen Eliten so kooptiert werden, dass sie von innen heraus ausgehöhlt wird, während sie die unterschiedlichsten Dienstleistungen für den Staat und die Gemeinschaft erbringt – bis sie dann eines Tages erkennen muss, dass sie selbst über keine aktiven Mitglieder oder keinen eigenen Inhalt mehr verfügt« (Martin 1996, 163).

- Ein wichtiger, und vielleicht der ausschlaggebende Faktor ist »offenbar, ob eine gegebene religiöse Institution offiziell in den zentralen Machtkomplex einbezogen wird« (Martin 1996, 164), also die Verknüpfung der Kirche mit den Kernbereichen der gesellschaftlichen Macht.

Diese Thesen bestätigen uns auch die europäischen Ausnahmeländer Irland (Hill 1999, bes. 81ff.) und Polen (vgl. Kriedte 1997).

Varianten der ›Säkularisierung‹ in Europa

Man wird nämlich noch weiter nach *kulturspezifischen* Varianten der Säkularisierung, Entchristlichung und Entkirchlichung in den unterschiedlichen *Länder-Zonen* unterscheiden müssen:

- protestantische Hochburgen im Nordwesten und Norden mit lutherischen Staatskirchen in Skandinavien (Foss 2003), calvinistisch dominiertem Semi-Denominationalismus oder ›Halbpluralismus‹ in den Niederlanden (Meyer-Wilmes 2003);
- Großbritannien mit der anglikanischen Staatskirche und mit einem Semi-Denominationalismus oder ›Halbpluralismus‹, also einer gewissen Vielfalt an Sekten und Freikirchen;
- katholische Hochburgen mit ›Volkskirchen‹ in Irland und Polen; mit volks- und staatskirchlicher Tradition in Italien (Punsmann 2003); mit staatskirchlicher Tradition in Frankreich (Müller 2003); in Österreich (Weinzierl 1997; Bogensberger 1996) und in Ungarn (Máté-Toth 2004);

- gemischt konfessionelle Länder wie Deutschland mit katholischer und protestantischer Staatskirchentradition;
- orthodoxe Länder mit staatskirchlicher Tradition z.B. in Griechenland, Rumänien, der Ukraine und Russland.

Eine in der international vergleichenden Religionssoziologie zu überprüfende und diskutierende These lautet, »dass der Wandel der christlichen Religiosität in modernen westlichen Gesellschaften maßgeblich davon abhängt, welche gesellschaftliche Stellung die christlichen Kirchen im Verlauf der Geschichte in einem bestimmten Land bzw. Kulturkreis einnahmen und welche Erfahrungen Individuen und Kollektive mit der institutionalisierten christlichen Religion machten« (Höllinger 1996, 249). Diese historische Erfahrung sieht z.B. in solchen Ländern, wo die Kirchlichkeit auch heute noch relativ stark ausgeprägt ist (wie in Irland oder in Polen), günstiger aus als in den Ländern, wo die Kirchlichkeit relativ schwächer oder schwach ist. Franz Höllinger (1996, 250) geht davon aus, dass die grundlegenden Weichenstellungen für die Beziehungen der Bevölkerung eines Landes zur Kirche bereits in der *Phase der Christianisierung* und in den Jahrhunderten danach vorgenommen wurden. So sei die Christianisierung der irischen Kelten ausgesprochen friedlich und erfolgreich verlaufen, was auch darin begründet liege, »dass dieses Volk in den Druiden eine Priesterschaft hatte, deren Lebensweise Ähnlichkeiten mit der des christlichen Mönchtums hatte«. Dagegen habe sich die angelsächsische Mission bei den deutschen und nordischen Germanenstämmen »der Strategie der Christianisierung von oben« bedient und bei diesen Völkern ein »kollektives Trauma« hinterlassen, »das sich langfristig wenn nicht in einer Antipathie gegen die christliche Religion überhaupt, so doch in einer distanzierten Haltung zur Römischen Kirche niederschlug«. Ähnlich spät wie in Norwegen, nämlich im 10. Jahrhundert, aber nicht per königlichem Dekret und Gewalteinsetz, sondern als tief greifendes Werk iroschottischer Mönche, »traten die Polen zum katholischen Glauben über«.

Noch entscheidender als der Vorgang der Christianisierung war Höllinger (1996, 255) zufolge die *Vereinbarkeit* mit den und die *Anknüpfbarkeit* der christlichen Religion und Moral an die religiösen und kulturellen Traditionen der christianisierten Völker, ob zum Beispiel die »europäischen Völker auf Grund ihrer eigenen kulturellen Traditionen in unterschiedlichem Maße bereit und in der Lage (waren), die für die mittelalterliche Lebensform des Mönchtums in ihren vollen Konsequenzen, d.h. unter tatsächlicher Einhaltung der Zölibatsforderung, zu übernehmen«. Die irischen Mönche hätten dabei positiv an die Tradition des Druidentums anknüpfen können (vgl. auch Hill 1999, 81), während »in den deutschen und in den anderen mittel- und westeuropäischen germanischen Gebieten« der Zölibat »völlig im Widerspruch mit den bisherigen religiösen Traditionen« stand, was zu Glaubwürdigkeitsverlusten des Klerus geführt habe, da er seine sexuellen Beziehungen immer mehr vor den Augen der Öffentlichkeit verbarg. Die Sexualmoral des

italienischen Klerus dürfte sich, so Höllinger (1996, 252f.), »wenn man etwa von Boccaccios Schilderungen ausgeht, kaum von der des deutschen Klerus unterschieden haben«.

Ob die Bevölkerung eines Landes eine eher vertrauensvolle Beziehung zur Kirche aufbauen konnte oder nicht, hing ferner vom *Verhältnis der Kirche zur politischen Macht* ab, »von der Stellung der Kirche im politischen System, von der Beziehung zwischen kirchlicher und weltlicher Herrschaft und von der Art und Weise, in der die Kirche selbst Macht ausübte« (Höllinger 1996, 255). Zwar sei die Kirche in Italien wie in Deutschland »eine reiche Herrschaftskirche« gewesen. »Im Unterschied zu Deutschland bestand aber in Italien«, so Höllinger (1996, 257f.), »eine stärkere Trennung von geistlicher und weltlicher Herrschaft. Als nach dem Zerfall des Weströmischen Reiches fremde Völker vom Reichtum des Landes angezogen in Italien einfielen, es zerstörten, plünderten und kurzfristige politische Herrschaften errichteten, war die Kirche die einzige Institution, die der ansässigen Bevölkerung Schutz und dem Land eine gewisse Stabilität geben konnte. Auf der Suche nach festen Strukturen trat das Papsttum an die Stelle der römischen Imperatoren ..., als moralische und politische Autorität im Volke anerkannt.« Durch die »Interessensgegensätze und das Spannungsfeld zwischen Kirche und weltlicher Herrschaft« sei es in Italien »weder zu einer so weit gehenden Identifizierung mit Kirche und Staat wie in Deutschland, noch zu einer einseitigen Identifizierung mit der einen oder anderen Seite, wie dies seit der Aufklärung in Frankreich der Fall war, gekommen«. »Ähnlich wie in Italien bildete die Kirche in Polen«, so Höllinger (1996, 258f.), »eine eigenständige Gegenmacht zur weltlichen Herrschaft«, schuf eine »enge Bindung ... an Rom«, was die kirchliche »Unabhängigkeit von den polnischen Königen und Fürsten« gestärkt habe. Auch für Irland ist – trotz des staatlichen Konfessionssystems – »die beiderseitige Distanziertheit im Staat-Kirche-Verhältnis« typisch, womit der Kirche dort »viele Konflikte erspart blieben« (Hill 1999, 84f.). Schon im Mittelalter hat sich die »gesellschaftliche Stellung der Kirche in Irland, Polen und Italien ... in wesentlichen Punkten vom germanischen Landeskirchentum« unterschieden, indem sich die Kirche als eine Institution etablierte, »die zwar mit der weltlichen Herrschaft kooperierte, zu dieser aber eine kritische Distanz hielt« (Höllinger 1996, 259).

Perspektiven

1. Der – unterschiedlich stark verlaufende – Rückgang kirchlicher Bindungen in den europäischen Ländern lässt keinesfalls den Schluss zu, dass Kirchen und Christentum als Kulturmacht unerheblich geworden seien. Dafür spricht schon, dass mit dem sinkenden Einfluss auf Lebensführung und Lebensstil

keineswegs eine nennenswerte öffentliche Gegnerschaft gegen die Kirchen oder die christlichen Traditionen einhergeht, wie dies etwa im 19. Jahrhundert der Fall war. Freilich sind die Variationen einer ethischen Gegnerschaft des – selbst wieder pluralisierten – Christentums und die zur Skandalisierung neigenden Massenmedien als relativierende Kräfte der Kirchen kaum zu unterschätzen. In den meisten europäischen Ländern ist die Mehrheit der Bevölkerung zumindest formal Mitglied einer Kirche bzw. – wo das nicht mehr der Fall ist wie z.B. in den Niederlanden (1990: 59 %; 1999: 64 %) – religiös nicht uninteressiert. Tschechien und Ostdeutschland bilden freilich auch diesbezüglich eine Ausnahme, wo sich inzwischen nur noch 43 Prozent bzw. 29 Prozent (1999) selbst als religiös beschreiben. Zumeist bleiben die Kirchen in einigen zentralen Bereichen des privaten Lebens von unersetzlicher Bedeutung, insbesondere für die Ritualisierung der biographischen Lebenswenden wie Geburt, Heirat und Tod. In der von der modernen Gesellschaft selbst hervorgerufenen »Steigerung von Risiko, Angst und Unsicherheit, der Vervielfältigung der Zukunftsgefährdungen« (Gabriel 1996, 144) und der Ausweitung von – massenmedial gesteigertem – kollektivem Kontingenzbewusstsein dürfte auch in der Gegenwart zumindest situativ erheblicher Religionsbedarf vorhanden sein. Die Kräfte einer weitgehend säkularisierten Kultur, insbesondere die Deutungsmuster der Wissenschaften, welche schon von ihren Prämissen her die Option eines Glaubens an welttranszendierende Mächte ausschließen, haben als Antwort auf die Erfahrung der »Weltunvollkommenheit« (Max Weber) in der ungleichen Verteilung von Glück und Unglück eigentlich keine als hinreichend empfundenen Antworten parat. Die Kirchen hätten deshalb ihre Traditionen als ertragreiche Quellen von Sinnressourcen und als Handlungsmuster der Sinnstiftung neu zu erschließen.

2. Ähnliches gilt auch für die Aufgaben der christlichen Kirchen, mit dem Wachhalten des »monotheistischen Impulses« (Assmann 2003) in der Frage nach Gott einen ethischen Horizont der Hoffnung auf Integrität und Freiheit aller Menschen und auf den Vorzug gewaltfreier Konfliktlösungen aufrechtzuerhalten. Ist doch zu vermuten, »dass mit dem Verzicht auf die Frage nach Gott auch das kulturelle Selbstverständnis des Menschen radikal verändert werden würde« (Kaufmann 2000, 130).

3. Der kultursoziologisch und sozialhistorisch vergleichende Befund legt nahe, dass die »alten religiösen Establishments Europas« mit der wachsenden Konkurrenz und Lockerung der alten Verbindungen mit der Staatsmacht und dem Territorium nicht nur Nachteile erwarten müssten, ja sich »als hervorragende Konkurrenten auf dem religiösen Markt herausstellen« könnten (Martin 1996, 178f.). Damit wäre freilich eine *Verlagerung* ihres öffentlichen Engagements von der staatlichen und der parteipolitischen Bindung in die Arena des zivilgesellschaftlichen Raums der Öffentlichkeit (Casanova 1996, 186; Taylor 1996; Hahn 1997, 26.) verbunden und die *Umstellung* der Kirchen von einer religiösen Verwaltung und ›Untergangsverwaltung‹ auf religiöses Unternehmertum. Hierzu gehört auch die souveräne Duldung einer

wachsenden gesellschaftlichen Unverbindlichkeit ihrer religiösen Lehren (Hahn 1997, 27) sowie die Zulassung einer – durchaus auch spielerischen, frechen, wenn auch auf einige Kreise blasphemisch wirkenden – religiösen Kulturproduktion (Theater, bildende Kunst, Kino, Medien usw., auch in der Popkultur), welche mit Versatzstücken der christlichen Tradition laboriert und experimentiert.

4. Immer weniger ist Europa »verstehbar, wenn man es nur im Lichte seiner eigenen religiösen und kulturellen Traditionen betrachtet« (Hahn 1997, 30), zu der – bei aller Dominanz des Christlichen – auch die Jahrhunderte lange jüdische Präsenz (vgl. Brenner 2004) und die islamische Präsenz auf der iberischen Halbinsel, auf Sizilien und auf dem Balkan zählt (Kuschel 2004). Die wachsende Zahl von Migrantinnen und Migranten lassen die von ihnen importierte Religion in einem doppelten Sinn erkennen. »Einmal ist sie die kulturspezifische Form, in der für die eingewanderten Gruppen Sinngebung formuliert und Transzendenz erfahren werden kann. Zum anderen aber ist sie zugleich Ausdruck der anderen kulturellen Identität und damit für die Außenstehenden eben auch Zeichen von Fremdheit. Dies gilt insbesondere dann, wenn mit dieser Demonstration fremder Identität neuartige Ansprüche artikuliert oder Integrationsforderungen abgelehnt werden« (Hahn 1997, 30; Wohlrab-Sahar 2004, 377f.).

5. Allerdings wird Europa wohl auch *nicht* konstruktiv gestaltbar sein durch die bloße Behauptung des jeweils nationalkulturellen Eigensinns der Legierung von Religion und Politik, von Religion und Gesellschaft und den Versuch, einen solchen nationalen Eigensinn zum europäischen Eigensinn durchzusetzen – etwa das französische Modell der Laïcité, der religionsfeindlichen Trennung von Religion und Staat. Schon für das neue EU-Beitrittsland Polen, wo, »auf das sowjetische Koordinationsmodell zwischen Kirche und Staat verzichtend«, »viele Beobachter die Annahme des französischen Modells vorgeschlagen haben, welches man als das einzige hinstellte, das mit den demokratischen Prinzipien übereinstimmt«, würde eine solche »Desinfektion« des öffentlichen Raumes von allen Anzeichen der Religion (...) nur mit totalitärer Macht assoziiert« werden (Mazurkiewicz 2003, 182). Die neue europakulturelle Herausforderung und Perspektive der Legierung von Religion und Politik, von Religion und Gesellschaft, liegt m. E. vielmehr in der Anerkennung der friedlichen Koexistenz verschiedener religiöser Gemeinschaften auch im öffentlichen Raum, welche die Integrität und Freiheit aller Menschen respektieren und dieser dienen. Mit einer solchen Selbstverpflichtung auf die Friedens- und Freiheitslogik könnten die verschiedenen (national-)christlichen und außerchristlichen religiösen Gemeinschaften nicht nur untereinander, sondern auch für die Atheisten und Agnostiker akzeptabel sein.

Zum Weiterlesen

- Ebertz, Michael N., Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen, in: Ziebertz, Hans-Georg (Hg.), Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum ›Kulturverlust des Religiösen‹, Münster 2004b, 15-27.
- Ebertz, Michael N./Schultheis, Franz (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa, München 1986.
- Gabriel, Karl (Hg.), Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa, Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Band 44, Münster 2003.
- Kallscheuer, Otto (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt 1996.
- Soskice, Janet/Melloni, Alberto, Europa neu denken, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 40 (2004), H. 2, 119-244.

Literatur

- Assmann, Jan, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.
- Bogensberger, Hugo, Religion und Kirche in Österreich. Ein Paradigmenwechsel, in: Fechtner, Kristian u.a. (Hg.), Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag, Marburg 1996, 85-93.
- Brenner, Michael, Das Judentum in Europa. Geschichte und Gegengeschichte, in: Concilium 40 (2004), H. 2, 162-167.
- Casanova, José, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Kallscheuer, Otto (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 1996, 181-210.
- Ebertz, Michael N., Kirche und Staat – wohin? Perspektiven und Fragen, in: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (Hg.), Dokumentation: 50 Jahre Partnerschaft Staat und Kirche – Perspektiven für die Zukunft. Vorträge einer Tagung vom 27. Februar bis 1. März 2002 in der Evangelischen Akademie Bad Boll, Frankfurt a.M. 2002, 101-109.
- Ebertz, Michael N., Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg 2003.
- Ebertz, Michael N., Jugend und Kirche, Kirche und Jugend. Ein wechselseitig problematisch gewordenes Verhältnis, in: Impulse o.Jg. (2003a), H. 65, 3-6.
- Ebertz, Michael N., Laufen der Kirche die Frauen davon?, in: Sonntagsblatt 23. 2. 2003b, 6-8.
- Ebertz, Michael N., Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004.
- Ebertz, Michael N., Die Wüste lebt. Spiritualität statt Frömmigkeit?, in: Jepsen, Maria (Hg.), Evangelische Spiritualität heute. Mehr als ein Gefühl, Stuttgart 2004a, 13-31.
- Ebertz, Michael N., Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen, in: Zie-

- bertz, Hans-Georg (Hg.), *Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum ›Kulturverlust des Religiösen‹*, Münster 2004b, 15-27.
- Ebertz, Michael N./Schultheis, Franz (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa*, München 1986.
- Ferrari, Silvio, *Von der Toleranz zum Recht – Religionen im Einigungsprozess*, in: *Concilium* 40 (2004), H. 2, 153-161.
- Foss, Öyvind, *Zwischen nationaler Tradition und ökumenischen Perspektiven. Religion in den skandinavischen Ländern*, in: Gabriel, Karl (Hg.), *Religion im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa*, Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Band 44, Münster 2003, 143-160.
- Gabriel, Karl, *Religion und Gesellschaft revidiert: Religionssoziologie jenseits des Säkularisierungsparadigmas*, in: Fechtner, Kristian u.a. (Hg.), *Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag*, Marburg 1996, 139-145.
- Greschat, Martin, *Die christliche Mitgift Europas*, in: Fürst, Walter/Honecker, Martin (Hg.), *Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen*, Baden-Baden 2001, 137-143.
- Hahn, Alois, *Religion, Säkularisierung und Kultur*, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, 17-31.
- Hill, Roland, *Der irische Katholizismus und die Modernität der Gesellschaft*, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28 (1999), H. 1, 79-88.
- Höllinger, Franz, *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*, Opladen 1996.
- Hünemann, Peter, *Wurzeln europäischer Identität. Der Zusammenhang von Philosophie, Religion und Ideologie in der Geistesgeschichte Europas*, in: Riedel-Spangenberg, Ilona/Franz, Albert (Hg.), *Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität*, Trier 1995, 5-29.
- Jagodzinski, Wolfgang/Dobelaere, Karel, *Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa*, in: *Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie: Religion und Kultur*, Opladen 1993, 68-91.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg u.a. 2000.
- Kuschel, Karl-Josef, *Euro-Islam: Herausforderungen oder Chance?*, in: *Concilium* 40 (2004), H. 2, 176-185.
- Konrad-Adenauer-Stiftung (Hg.), *Religion und Politik, Tabellenband*, Bonn 2002.
- Kriedte, Peter, *Katholizismus, Nationsbildung und verzögerte Säkularisierung in Polen*, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, 249-275.
- Luks, Leonid, *Der ›Sonderweg‹ des polnischen Katholizismus (1945-1989)*, in: Lehmann, Hartmut (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, 234-248.
- Martin, David, *Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – zwei Ausnahmen und keine Regel*, in: Kallscheuer, Otto (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M. 1996, 161-180.

- Máté-Tóth, András, *Vergangene Wendezeit. Katholische Kirche im heutigen Ungarn*, in: *Diakonia* 35 (2004), H. 1, 52-57.
- Mazurkiewicz, Piotr, *Religion auf der Schaukel – Rückkehr und am Rande stehen. Die Religion im postkommunistischen Polen zwischen Säkularisierung und Rekonfessionalisierung*, in: Gabriel, Karl (Hg.), *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Band 44, *Religion im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa*, Münster 2003, 173-183.
- Melloni, Alberto, *Bilder Europas und europäische Herausforderungen für die Kirche. Ein historischer Blick auf den Katholizismus*, in: *Concilium* 40 (2004), H. 2, 133-143.
- Müller, Alois, *Allmähliche Entspannung statt Neuaufgabe des ›Krieges‹ der beiden Frankreich – Über den Platz der Religionen im öffentlichen Raum in Frankreich*, in: Gabriel, Karl (Hg.), *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Band 44, *Religion im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa*, Münster 2003, 73-84.
- Müller, Anselm W., *Europäische Tradition der Ethik und Moral der Zukunft*, in: Riedel-Spangenberg, Ilona/Franz, Albert (Hg.), *Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität*, Trier 1995, 143-174.
- Punsmann, Hermann, *Ambivalenz mit Optimismus. Kontinuitäten und Wandlungen in den Äußerungen italienischer Religiosität*, in: Gabriel, Karl (Hg.), *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Band 44, *Religion im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa*, Münster 2003, 99-114.
- Puza, Richard, *Recht und Religion in Italien als Vorbild für andere Länder – Das Beispiel Polen*, in: *Evangelische Akademie der Pfalz* (Hg.), *Die Rolle der Religionen in Europa. Trialogue vom 12.-14. März 2004 (= Speyrer Protokolle)*, Speyer 2004, 1-21.
- Rendtorff, Trutz, *Zur Säkularisierungsproblematik*, in: Matthes, Joachim (Hg.), *Religion und Gesellschaft*, Reinbek 1967, 208-229.
- Saurer, Edith, *Zur Säkularisierung des Sündenkonzeptes. Die Genese des strafrechtlichen Konzepts der ›Erregung öffentlichen Ärgernisses‹*, in: Weinzierl, Michael (Hg.), *Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte*, Wien/München 1997, 200-219.
- Stark, Rodney, *Die Religiosität der Deutschen und der Deutschamerikaner*, in: Gerhards, Jürgen (Hg.), *Die Vermessung kultureller Unterschiede. USA und Deutschland im Vergleich*, Wiesbaden 2000, 111-125.
- Szawiel, Tadeusz, *Glaube und Kirche in Europa*, in: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 4 (2003), H. 1, 18-27.
- Taylor, Charles, *Drei Formen des Säkularismus*, in: Kallscheuer, Otto (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M. 1996, 217-246.
- Weinzierl, Michael, *Kein first amendment und wenig Laicité. Versäumte Gelegenheiten zur Verwestlichung der Beziehung zwischen Kirche und Staat in Österreich*, in: Weinzierl, Michael (Hg.), *Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte*, Wien/München 1997, 246-258.
- Wohlrab-Sahr, Monika, *Politik und Religion. ›Diskretes‹ Kulturchristentum als Fluchtpunkt europäischer Gegenbewegungen gegen einen ›ostentativen‹ Islam*, in: *Sonderband 14 der Sozialen Welt*, Baden-Baden 2004, 357-381.