

BEITRÄGE

I. ANNÄHERUNGEN

KARL GABRIEL

Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext

1. ZWEIHUNDERT JAHRE SÄKULARISATION IN EUROPA

Am 25. Februar 2003 jährt sich das Ereignis des Reichsdeputationshauptschlusses zum zweihundertsten Mal, das mit der Säkularisation des Kirchenguts nicht nur eine neue Epoche im Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland einleitete, sondern auch den Anlass für eine Begriffskonstruktion lieferte, die bis heute den wissenschaftlichen Diskurs über das Schicksal der Religion in der modernen Gesellschaft wie keine zweite prägt. Die Begriffsgeschichte hat die wechselvolle Entwicklung des Säkularisierungsbegriffs von einem weitgehend wertfreien, rechtstechnischen Begriff über einen typischen Kampfbegriff in den Kulturkämpfen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zu einem begrifflich-theoretischen Konzept der Sozialwissenschaften mit Ausstrahlung in alle geisteswissenschaftlichen Disziplinen hinein, nicht zuletzt auch in die Theologie, detailliert nachgezeichnet.¹ Heute, zweihundert Jahre später, besteht weitgehend Einigkeit darin, dass es sich um einen »schwierigen Begriff«² handelt, der einen behutsamen Umgang verlangt.

¹ Vgl. *Hermann Lübke*, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg i. Br. 1965; *Heinz-Horst Schrey* (Hrsg.), Säkularisierung. Wege der Forschung Band CDXXIV, Darmstadt 1981; *Matthias Hildebrandt/Manfred Brocker/Hartmut Behr*, Einleitung: Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichte und theoretische Perspektiven, in: *dies.* (Hrsg.), Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche Perspektiven, Wiesbaden 2001, 9–28.

² So die Charakterisierung bei *Heiner Bielefeldt*, die heute in etwa den wissenschaftlichen »common sense« wiedergibt: *Heiner Bielefeldt*, Säkularisierung – ein schwieriger Begriff: Versuch einer praktischen Orientierung, in: *Hildebrandt/Brocker/Behr* (Hrsg.), Säkularisierung und Resakralisierung (Anm. 1), 29–42, 39.

Unter den Religionssoziologen wächst der Anteil derer, die sowohl die mit dem Wort Säkularisierung auf den Begriff gebrachten Phänomene bezweifeln als auch die Nützlichkeit und den Sinn des Begriffs in Frage stellen. Beschränkte sich der Kreis der Kritiker des Säkularisierungsbegriffs zunächst auf US-amerikanische Wissenschaftler, die nicht länger gewillt waren, die Entwicklung der Religion in den Vereinigten Staaten als eine die Regel der Säkularisierung nur bestätigende Ausnahme zu betrachten, so hat sich die Zahl der Skeptiker in den letzten Jahren auch über die Vereinigten Staaten hinaus ausgeweitet.³ Die Fraglichkeit des Säkularisierungsbegriffs – so eines der Ergebnisse der Diskussion – rührt von dem unglücklichen Umstand her, dass er unterschiedliche Phänomene auf unterschiedlichen Ebenen in einem Begriff zusammenzieht und zu einer eindeutig in eine Richtung weisenden Prozesskategorie gesellschaftlichen Wandels verdichtet.

1.1. Säkularisierung als gesellschaftliche Differenzierung

Unter den Versuchen, das durch die Funktion als kulturelle Kampfpa-
role fest verschnürte Knäuel des Säkularisierungsbegriffs erfolgreich

³ Zur neueren Debatte um die Säkularisierungstheorie, die vornehmlich in der Religionssoziologie geführt wird und dort zu einer ins Zentrum der Disziplin gerückten Kontroverse geworden ist, vgl.: *Karel Dobbelaere*, Secularisation: A Multi-Dimensional Concept, in: *Current Sociology* 29 (1981) 1–213; *ders.*, Toward an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularisation, in: *Sociology of Religion* 60 (1999) 229–247; *Timothy Crippen*, Old and New Gods in the Modern World. Toward a Theory of Religious Transformation, in: *Social Forces* 67 (1988) 316–336; *Rodney Stark/William S. Bainbridge*, The Future of Religion. Secularisation, Revival and Cult Formation, Berkeley 1985; *Rodney Stark/Laurence Iannaccone*, A Supple-Side Reinterpretation of the Secularisation of Europe, in: *Journal of the Scientific Study of Religion* 338 (1994) 230–252; *William Tschannen*, The Secularisation Paradigm. A Systematisation, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1991) 395–415; *Frank J. Lechner*, The Case Against Secularisation. A Rebuttal, in: *Social Forces* 69 (1991) 1103–1119; *Steve Bruce*, Religion in the Modern World, Chicago-London 1996; *Mark Chaves*, Secularisation as Declining Religious Authority, in: *Social Forces* 72 (1994) 749–774; *José Casanova*, Public Religions in the Modern World, Chicago-London 1994; *David Martin*, Europa und Amerika. Säkularisierung und Vervielfältigung der Christenheit – zwei Ausnahmen und keine Regel, in: *Otto Kallscheuer (Hrsg.)*, Das Europa der Religionen, Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 1996; *Karl Gabriel (Hrsg.)*, Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung? Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996; *Monika Wohlrab-Sahr*, Säkularisierte Gesellschaft, in: *Georg Kneer/Armin Nassehi/Markus Schroer (Hrsg.)*, Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie, München 2001, 308–332; *Klaus Eder*, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?, in: *Berliner Journal für Soziologie* 3 (2002) 331–343.

aufzuschneiden, findet das Konzept des US-amerikanischen Soziologen *José Casanova* gegenwärtig die stärkste Beachtung.⁴ Casanova schlägt vor, drei Teilaspekte des Säkularisierungsbegriffs zu unterscheiden und getrennt zu analysieren. Der Säkularisierungsbegriff verweist zunächst – so Casanova – auf einen Teilaspekt des Phänomens der funktionalen und strukturellen Differenzierung der Gesellschaft. Im Zuge eines den Umbau zur Moderne und ihre weitere Entfaltung charakterisierenden Prozesses lösen sich die Sphären der Politik, der Wirtschaft und der Wissenschaft von der Religion und machen sich in ihrer Praxis wie in ihrer Legitimation von religiösen Vorgaben unabhängig. Die Ausdifferenzierung und Autonomisierung einer weltlichen im Unterschied zur religiösen Sphäre als Teil des modernen gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses wird – historisch aus verständlichen Gründen – mit dem Begriff der Säkularisierung zu fassen gesucht. Der zu Grunde liegende Funktions- und Strukturwandel steht – ganz ähnlich wie bei der Familie – unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Deutungen offen. Richten die einen ihre Aufmerksamkeit – wie es der Säkularisierungsbegriff einseitig insinuiert – auf den Funktionsverlust der Religion, so können andere darauf verweisen, dass die Religion in der Moderne durch ihre Entlastung von religionsfremden Rücksichten erst die Chance erhalten hat, zu ihrer eigenen Funktion und Autonomie im Gegenüber zu einer weltlich gewordenen Welt zu finden. Unterschiedliche theologische Deutungen des Phänomens der Säkularisierung – von *Friedrich Gogarten*⁵ bis *Johann Baptist Metz*⁶ – haben hier erfolgreich anknüpfen können. Wenn auch das Verständnis von Säkularisierung als funktionale Differenzierung an den ungelösten Problemen teilhat, die bis heute die Theorie funktionaler Differenzierung kennzeichnen,⁷ so hat sich doch ein Konsens herausgebildet, die Säkularisierung als den die Religion betreffenden Teil funktionaler Differenzierung – wie immer im einzelnen konzipiert – zu den unvermeidlichen und unhintergehbaren Folgen moderner Gesellschaftsentwicklung zu rechnen.

⁴ Vgl. *Casanova*, *Public Religions* (Anm. 3), 11–38; *ders.*, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: *Kallscheuer* (Hrsg.), *Das Europa der Religionen* (Anm. 3), 181–210, hier 182–188.

⁵ Vgl. *Friedrich Gogarten*, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.

⁶ Vgl. *Johann Baptist Metz*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 22–25.

⁷ Vgl. *Uwe Schimank*, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996, 204–269.

1.2. Säkularisierung als Erosion religiöser Überzeugungen und Praktiken

Anders stellt sich die Lage beim zweiten von José Casanova unterschiedenen Teilaspekt der Säkularisierung, dem Rückgang bzw. der Erosion religiöser Überzeugungen und der Schwächung bzw. dem Verschwinden religiöser Praktiken dar. Mit empirischen Hinweisen insbesondere auf die Entwicklung in den Vereinigten Staaten bestreitet Casanova, dass man von einem notwendig mit der modernen Gesellschaftsentwicklung verbundenen Prozess sprechen könne.⁸ Nur wenn man die Vereinigten Staaten in Sachen religiöser Praktiken und Überzeugungen – so ein erstes Feld der Kontroverse – zur großen Ausnahme und Westeuropa zur Regel erklärt, lässt sich ein Säkularisierungsbegriff aufrechterhalten, der von einer notwendigen Verbindung von moderner Gesellschaftsentwicklung und Erosion religiöser Überzeugungen und Praktiken ausgeht. Tatsächlich aber lässt sich kaum eine triftige Begründung dafür liefern, nicht einer umgekehrten Deutung zu folgen und Westeuropa in Sachen religiöser Entwicklung als die große, erklärungsbedürftige Ausnahme und das amerikanische Muster als die Regel zu deklarieren. Zwei unterschiedliche Erklärungsrichtungen für die westeuropäische Ausnahme lassen sich unterscheiden. Eine erste Argumentation folgt der Logik der besonders in den Vereinigten Staaten stark vertretenen Religionsökonomik.⁹ In Europa befindet sich die Religion – so wird hier argumentiert – historisch wie aktuell in der Situation hoher staatlicher Regulierung, eines Religionsmonopols bzw. -duopols mit einem gering ausgeprägten Wettbewerb unter den Religionsgemeinschaften. Damit fehlt den Kirchen in Europa der Zwang, tatsächlich um die Gläubigen zu werben, ihre religiösen Bedürfnisse ernst zu nehmen und eigene verkrustete Strukturen zu Gunsten der sich rasch wandelnden Mitgliedschaft aufzubrechen. Eine zweite Argumentationsrichtung bringt stärker die politische Dimension ins Spiel.¹⁰ Das westeuropäische reli-

⁸ Vgl. *Casanova*, Chancen und Gefahren (Anm. 4), 186. Hier argumentiert Casanova insbesondere im Gleichklang mit *David Martin* (Europa und Amerika, Anm. 3).

⁹ Vgl. *Lawrence R. Iannaccone*, The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion, in: *Rationality and Society* 3 (1991) 156–177; *Stephen R. Warner*, Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: *American Journal of Sociology* 98 (1993) 1044–1093.

¹⁰ Vgl. *Mark Chaves/David E. Cann*, Regulation, Pluralism and Religious Market Structure, in: *Rationality and Society* 4 (1992) 272–290; *Franz Höllinger*, Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften, Opladen 1996; *Michael Minkenberg/Ulrich Willems*, Neuere Entwicklungen im Verhältnis

göse Feld – so die religionspolitische Argumentation – war historisch mit Wirkungen bis in die Gegenwart hinein geprägt durch eine enge Verbindung von Thron und Altar und Kirchen, die sich mit allen Mitteln gegen den Verlust weltlicher Macht wehrten. Sie schafften damit erst den Nährboden für einen europäischen Sonderweg, der seine Grundlage darin hat, dass in Europa die modernen politischen Freiheits- und Emanzipationsbewegungen eine antiklerikale, antikirchliche und anti-religiöse Spitze erhielten. Bestätigung kann diese Position bis in die erfolgreich betriebene Entkirchlichungspolitik des DDR-Regimes finden, die sich im Rahmen eines wiedervereinigten Deutschland in den letzten Jahren nicht entscheidend umkehren ließ.¹¹ Ein Grund dafür wäre dann darin zu suchen, dass die voll nach bundesrepublikanischem Muster restituierten Kirchen nach der Wende wieder sehr nah an die neu etablierte Staatsmacht heranrückten.

Auf der Ebene religiöser Erfahrungen, Überzeugungen und Praktiken ist die Diskussion inzwischen über den Streit hinausgegangen, ob die vermeintliche Erosion der Religion in Europa gegenüber den Vereinigten Staaten die Regel oder die Ausnahme darstellt. *Hubert Knoblauch* hat den Verdacht erneuert, der religionssoziologische Befund einer erodierenden Religion in Europa verdanke sich einem der religionssoziologischen Forschung in der Regel zu Grund liegenden zu engen Religionsbegriff.¹² Wenn man mit *Thomas Luckmann* von Religion als ›großer Transzendenzerfahrung‹ ausgeht, kann man *Knoblauch* zufolge auch zu anderen Ergebnissen kommen. Weltweit und nicht nur in den Vereinigten Staaten sieht *Knoblauch* religiöse Bewegungen pfingstlerischen, charismatischen Typs im Vormarsch, in deren Zentrum die Evidenz subjektiver religiöser Erfahrung und ein ausgeprägter Antiinstitutionalismus steht. Die (west-)europäische Variante dieser weltweiten religiösen Ent-

von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 42–43* (2002), 6–15, hier 11 f.; *Detlef Pollack*, Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 42–43* (2002), 15–22, hier 22.

¹¹ Vgl. *Detlef Pollack*, Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa, in: *ders./Irena Borowik/Wolfgang Jagodzinski* (Hrsg.), Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas, Würzburg 1998, 11–52; *ders.*, Bleiben sie Heiden? Religiös-kirchliche Einstellungen und Verhaltensweisen der Ostdeutschen nach dem Umbruch von 1989, ebd., 207–253; *Helmut Geller/Karl Gabriel/Hanns-Werner Eichelberger*, Religiosität und Kirche in den Neuen Bundesländern, in: *Karl Gabriel/Josef Pilvoušek/Andrea Wilke* (Hrsg.), Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland Ost, Ostfildern 2003 (im Erscheinen).

¹² Vgl. *Hubert Knoblauch*, Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: *Berliner Journal für Soziologie* 3 (2002) 295–307.

wicklung sieht er in den Neuen Religiösen Bewegungen, die trotz aller Gegensätzlichkeit zu den pfingstlerischen und evangelikalen Bewegungen deutliche Strukturanalogien aufweisen. Knoblauch identifiziert sie im Erfahrungsbezug des Glaubens, in der alle Differenzen zwischen Virtuosen oder Amtsträgern und Laien destrukturierenden subjektiven Evidenz der Religiosität und im ganzheitlichen Charakter des Glaubens. Was damit weltweit – eingeschlossen dem religiös angeblich »unmusikalischen« Europa – zu beobachten sei, könne man als eine Entdifferenzierung von Kultur und Religion bezeichnen. Allerdings geht Knoblauch nicht auf die Frage ein, welche Rolle in der konstatierten weltweiten Religionsentwicklung einer Entdifferenzierung der Räume und Sphären des Privaten und Öffentlichen und damit der privaten und öffentlichen Religion zukommt.

1.3. Säkularisierung als Privatisierung der Religion

Die Privatisierung der Religion betrachtet Casanova als den dritten Teilaspekt der modernen Religionsentwicklung, die im Säkularisierungsbegriff unglücklicher Weise mit den Entwicklungen funktionaler Differenzierung und Erosion religiöser Überzeugungen und Praktiken zu einer Einheit verschränkt ist. Für Casanova kommt es gegenwärtig auf dem Feld der Privatisierungstendenz der Religion in der Moderne zu den stärksten Irritationen der klassischen Säkularisierungstheorie.¹³ Sein Ausgangspunkt ist der Hinweis darauf, dass seit den 1980er Jahren angefangen von der schiitischen Revolution im Iran über die christlich inspirierten Befreiungsbewegungen in den Ländern der Dritten Welt und über die Solidarnosc-Bewegung in Polen bis zu den evangelikalen Bewegungen in den USA die Religionen weltweit in die Öffentlichkeit zurückgekehrt seien. Man müsse sich deshalb fragen, ob der Religion in der Moderne unter bestimmten Bedingungen nicht die Tendenz zu einer Entprivatisierung innewohne. Jedenfalls lassen es für Casanova die genannten Entwicklungen nicht zu, weiter von einer Privatisierung der Religion als notwendiger Konsequenz moderner Gesellschaftsentwicklung zu sprechen. Die Beobachtungen Casanovas werden neuerdings durch *Klaus Eder* ergänzt, der auf die Mobilisierung religiöser Differenzen im weltweiten Religionspluralismus, auf das Einrücken der Neuen Religiösen Bewegungen in die transnationalen Räume und auf eine zu-

¹³ Vgl. Casanova, *Public Religions* (Anm. 3), 35–39; *ders.*, *Chancen und Gefahren* (Anm. 4), 187f.

nehmende massenmediale Präsenz der Religion hinweist.¹⁴ Empirisch sieht Casanova mit Blick auf Westeuropa aber nach wie vor eine ungebrochene Tendenz zu einer gleichgerichteten und sich wechselseitig stützenden Verschränkung von funktionaler Differenzierung, Erosion religiöser Überzeugungen und Praktiken und einer weiter fortschreitenden Privatisierung der Religion. Als Kronzeuge dient ihm dabei der Privatisierungsschub der Religion im demokratischen Spanien seit dem Ende der von der kirchlichen Hierarchie lange gestützten Diktatur Francos.¹⁵ Für Osteuropa sieht er die Entwicklung offen für die Möglichkeit sowohl einer weiteren Säkularisierung in allen drei Teilaspekten als auch einer vorübergehenden Retardierung des Prozesses durch eine Tendenz zur Entprivatisierung der Religion bzw. einer Stabilisierung öffentlicher Formen der Religion wie auch religiöser Überzeugungen und Praktiken.¹⁶ Auf der Grundlage eines weiten, kommunikationstheoretisch gefassten Religionsbegriffs kommt Eder zu einem anderen Ergebnis. Er sieht sich mit Hinweis auf die schon genannten Phänomene berechtigt, von einer »neuen Sichtbarkeit«¹⁷ der Religion in Europa zu sprechen.

2. RELIGION IM ÖFFENTLICHEN RAUM

Die Klärung der ins Zentrum der Diskussion um die Säkularisierung der Gesellschaft in Europa geratenen Frage nach dem öffentlichen Status und der öffentlichen Rolle der Religion setzt eine Verständigung darüber voraus, was man unter Öffentlichkeit und öffentlicher Religion in Differenz zu privater Religion jeweils verstehen will. Auch hier lässt sich an differenzierte Überlegungen Casanovas anknüpfen, um mehr Klarheit in die kontroverse Diskussion zu bringen.¹⁸ In der Differenz von privat und öffentlich, von Privatsphäre und öffentlichem Raum,

¹⁴ Vgl. Eder, Europäische Säkularisierung (Anm. 3), 333–340.

¹⁵ Vgl. Casanova, Chancen und Gefahren (Anm. 4), 195 f.

¹⁶ Vgl. ebd., 197–210.

¹⁷ Eder, Europäische Säkularisierung (Anm. 3), 331.

¹⁸ Vgl. Casanova, Public Religions (Anm. 3), 40–66; ders., Private und öffentliche Religion, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hrsg.), Zeitgenössische Amerikanische Soziologie, Opladen 2000, 249–280. Mit einem Verweis auf eine Systematisierung von Jeff Weintraub unterscheidet Casanova vier Wege, um zwischen privat und öffentlich zu unterscheiden, während hier im Folgenden von drei auch historisch unterscheidbaren Ausdifferenzierungsprozessen ausgegangen wird und gleichzeitig stärker als bei Casanova der Zusammenhang zur Perspektive gesellschaftlicher Akteure und ihrer normativen Bezüge betont wird.

von Privatisierung und Entprivatisierung fließen schwer zu trennende Faktoren gesellschaftsstruktureller und normativer Art zusammen. Auf der einen Seite bilden unterschiedliche gesellschaftliche Ausdifferenzierungsprozesse die Grundlage für die Differenz von Öffentlichkeit und Privatheit in modernen Gesellschaften. Auf der anderen Seite entstehen und entwickeln sich die unterschiedlichen Räume und Sphären des Privaten und Öffentlichen nicht ohne das individuelle und kollektive Handeln von Akteuren und deren Interessen und Wertungen, mit denen sie sich auf die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse beziehen, sie zu befördern oder sie zu überwinden suchen. Die Religion bildet eine der zentralen Arenen in der Auseinandersetzung um die Konstitution und die Grenzen des Privaten und Öffentlichen in modernen Gesellschaften. Es lassen sich drei einander überlagernde Prozesse unterscheiden: die Ausdifferenzierung einer Welt des Privaten, Häuslichen, schließlich Persönlichen und Intimen in modernen Gesellschaften im Gegenüber zur Welt des Öffentlichen und Unpersönlichen (2.1.); die Ausdifferenzierung einer Sphäre des öffentlichen Rasonnements und der öffentlichen Meinung als Ort der Selbstverständigung und Selbststeuerung moderner Gesellschaften (2.2.); die Ausdifferenzierung eines Raums medialer Öffentlichkeit als Ort einer Spiegelintegration moderner, funktional ausdifferenzierter Gesellschaften (2.3.).

2.1. Strukturelle Ausdifferenzierung des Privaten und die Rolle der Religion

Im Entstehungsprozess des Privaten, Häuslichen und Persönlich-Intimen im Gegenüber zum Öffentlichen in modernen Gesellschaften spielen eine Reihe von Komponenten eine Rolle und verstärken sich wechselseitig. Die Welt der Arbeit, des modernen Betriebs als Teil des modernen rationalen Kapitalismus im Sinne *Max Webers* trennt sich von der Welt des Privaten im Sinne familiärer Häuslichkeit.¹⁹ Mit weit reichenden Folgen bis in die Zuschreibung geschlechtsspezifischer Charaktere

¹⁹ Max Weber spricht von der »Entstehung des bürgerlichen Betriebskapitalismus mit seiner rationalen Organisation freier Arbeit« (*Max Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 9. Aufl., Tübingen 1988, 10 [zuerst 1920]). Der darin zum Ausdruck kommenden Rationalisierung korrespondiert für Weber auf der anderen Seite, »dass gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der einzelnen zueinander« (*ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von *J. Winckelmann*, 4. Aufl., Tübingen 1973, 612).

hinein wird im Bürgertum die Welt der neu sich ausbildenden Häuslichkeit als ›natürlicher‹ Raum eines spezifisch weiblichen Lebenszusammenhangs propagiert und der Welt der Arbeit als Kern des spezifisch männlichen Lebens polar gegenübergestellt.²⁰ Den wirtschaftlichen Ausdifferenzierungsprozessen laufen politisch-rechtliche Definitionsprozesse parallel. Die Differenz von öffentlich und privat dient hier zur Abgrenzung zweier unterschiedlicher Handlungs- und Verantwortungssphären. Den öffentlichen Ämtern werden private Rollen gegenüberstehend konzipiert, öffentliches Eigentum erhält sein Pendant im Privateigentum und rückt in die Sphäre freier Verfügbarkeit des einzelnen in Abgrenzung von öffentlichen Eingriffsansprüchen.²¹ Den normativen Gehalt der an die strukturelle Ausdifferenzierung anknüpfenden Trennungsidee artikulieren die bürgerlichen Freiheitsbewegungen und der Liberalismus. In der Sphäre des Privaten sollen die Gesellschaftsmitglieder prinzipiell ihre Ziele, Lebensorientierungen und -projekte ohne Rücksicht auf kollektive Entscheidungen verfolgen können. In Sachen Religion laufen die strukturellen und normativen Prozesse parallel und verstärken sich wechselseitig. Strukturell wird die Religion in der Moderne zusammen mit der Familie auf den Raum der ausdifferenzierten Sphäre des Privaten verwiesen. Der moderne ›heilige Kosmos‹ zieht sich – so *Thomas Luckmanns* These der Privatisierung der Religion – aus der Welt der modernen, rationalisierten und anonymisierten Institutionen zurück.²² Er nimmt in der expandierenden Privatsphäre veränderte Sozialformen an, die mit den typischen Ausprägungen von Feminisierung, Familiarisierung und Individualisierung die neue Lage der Religion im Privatbereich widerspiegeln. Normativ rechnet die vom Liberalismus getragene moderne Differenzierung der Handlungs- und Verantwortungssphären von Öffentlichkeit und Privatheit die Religion prinzipiell der Sphäre des Privaten zu. Die Religion gehört nach dem Verständnis liberaler moderner Ordnungen nicht in den Bereich der für alle verbindlichen Entscheidungen, die gegenüber dem einzelnen zur Not mit staatlichen Zwangsmitteln durchgesetzt werden können bzw. müssen. Die Verfassungsnorm der positiven wie negativen Religionsfreiheit soll dem

²⁰ Vgl. *Elisabeth Beck-Gernsheim*, Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie, Frankfurt a. M. 1980; *Franz-Xaver Kaufmann*, Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen, München 1995, 19–22.

²¹ Zur Begriffsgeschichte von privat und öffentlich vgl. *Lucian Hölscher*, Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1979.

²² Vgl. *Thomas Luckmann*, Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a. M. 1991.

Bürger eine Sphäre freier Entscheidungen in Sachen Religion garantieren, ohne sich kollektiven Entscheidungen des Gemeinwesens unterwerfen zu müssen. Im liberalen Denken gehört die Religionsfreiheit als »erste Sphäre privater Autonomie«²³ zu den konstitutiven Elementen der Privatsphäre. Auf der analytischen Ebene spricht *Niklas Luhmann* von »gesellschaftsstruktureller Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens«²⁴ in der Moderne. Gegenbewegungen haben auf der normativen Ebene dafür gesorgt, dass die liberale Grenzziehung der Sphären des Privaten und Öffentlichen stets umstritten blieb und den Charakter eines bürgerliche und patriarchale Interessen widerspiegelnden sozialen Konstrukts behielt. Bis zum 2. Vatikanum ist die katholische Tradition der liberalen Trennungsforderung und Privatisierung der Religion mit einer Fundamentalopposition begegnet.²⁵ Die sozialistische Bewegung hatte andere Gründe, sich mit der liberalen Grenzziehung von privat und öffentlich nicht ohne weiteres abzufinden, und die Frauenbewegung gehört bis in die Gegenwart hinein zu den wirksamsten Opponenten gegen die Gefahren einer normativen Überhöhung des modernen Ausdifferenzierungsprozesses einer Welt des Privaten, Persönlichen und Intimen im Gegenüber zur Welt öffentlichen Lebens.²⁶ Als Konsequenz der angestellten Überlegungen hinsichtlich der Frage von Privatisierung und Entprivatisierung der Religion in der Moderne liegt der Schluss nahe, auf der analytischen Ebene die Privatisierung religiösen Entscheidens und ihre gesellschaftsstrukturelle Relevanz für unhintergebar zu halten, einer Reifizierung des Prozesses auf der normativen Ebene aber kritisch zu begegnen und die Grenzziehung zwischen privat und öffentlich in Sachen Religion offen zu halten.

Hat man das Verhältnis von Religion zur Sphäre politischer Öffentlichkeit im Blick, so bietet die Unterscheidung Casanovas zwischen unterschiedlichen politischen Arenen Chancen verbesserter analytischer Klärung und normativer Präzisierung. Casanova betont die Differenz zwischen staatlich-politischer Öffentlichkeit und der Öffentlichkeit auf politischer Ebene sowie zwischen dieser und der Öffentlichkeit des zivil-

²³ *Jürgen Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit, 5. Aufl., Neuwied-Berlin 1971, 25.

²⁴ *Niklas Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977, 232.

²⁵ Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Bd. 3), Freiburg i. Br. 1990; *ders.*, Toleranz – Leidensgeschichte der christlichen Kirchen, in: *ders.*, Recht, Sittlichkeit, Toleranz. Überlegungen zu Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen des Rechts (Bausteine zur Philosophie, Bd. 16), Ulm 2001, 51–68.

²⁶ Vgl. *Seyla Benhabib/Drucilla Cornell* (Hrsg.), *Feminism as a Critique*, Minneapolis 1987.

gesellschaftlichen Raums.²⁷ Während für Casanova der liberale Trennungsgedanke von Religion und Politik für die Arena der staatlich-politischen Öffentlichkeit nach wie vor Gültigkeit besitzt, die Religion sich in der Arena der politischen Öffentlichkeit als Partei leicht selbst kompromittiert, könne die Religion durchaus »das Recht für sich beanspruchen, in Wort und Tat in die Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft einzugreifen.«²⁸ Die gesellschaftsstrukturell erzwungene Privatisierung religiösen Entscheidens und die Gewissens- und Religionsfreiheit als normative Grundlage der Privatisierung der Religion lassen sich in dieser Perspektive gewissermaßen als Voraussetzung einer öffentlichen Rolle der Religion im zivilgesellschaftlichen Sinn betrachten.²⁹

2.2. Die Ausdifferenzierung von Öffentlichkeit als Raum diskursiver Meinungsbildung und öffentliche Religion

Mit der Aufnahme des Begriffs der Zivilgesellschaft stellt Casanova den Bezug zu einem zweiten Ausdifferenzierungsprozess in modernen Gesellschaften her, dem der Sphäre öffentlichen Rasonnements und öffentlicher Meinung. Im Umbruch zur Moderne differenziert sich nicht nur eine staatlich-politische Sphäre aus, sondern auch eine vom Staat geschiedene Sphäre bürgerlicher Gesellschaft. Über den Raum des freien Warenverkehrs unter autonomen Wirtschaftssubjekten hinaus wird sie zur Sphäre öffentlichen Rasonnements und der öffentlichen Meinung als Medium der Entscheidungsfindung, Machtkontrolle und der Legitimierung politischer Ordnung. Öffentlichkeit wird zum Ort der Artikulation und Beratung derjenigen Angelegenheiten, die alle angehen. Es handelt sich um eine durch Ausdifferenzierung empirisch gegebene, gleichzeitig aber auch in den demokratischen Verfassungen normativ postulierte Sphäre »öffentlicher, ungezwungener Meinungs- und Willensbildung der Mitglieder einer demokratischen politischen Gemeinschaft über die Regelung der öffentlichen Angelegenheiten.«³⁰ Öffentlichkeit dient hier der Bildung einer öffentlichen Meinung mit anspruchsvollen Elementen eines freien Zustandekommens und freier Zu-

²⁷ Vgl. *Casanova*, Chancen und Gefahren (Anm. 4), 190f.

²⁸ Ebd., 191.

²⁹ Hier und im Folgenden werden Argumentationen aufgegriffen und weitergeführt aus: *Karl Gabriel*, Religion und Kirche im Spiegel- und Diskursmodell von Öffentlichkeit, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 11 (1996) 31–52; *ders.*, Typen und Strukturen von Öffentlichkeit, in: *Wort und Antwort* 43 (2002) 4–11.

³⁰ *Bernhard Peters*, Der Sinn von Öffentlichkeit, in: *Friedhelm Neidhardt (Hrsg.)*, Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegung (Sonderheft 34 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*), Opladen 1994, 42–76, 45.

stimmungsmöglichkeiten unter Beteiligung aller im Gemeinwesen. Sie erhält die Funktion einer diskursiven Selbststeuerung der Gesellschaft und der Legitimation politischer Ordnungen und Entscheidungen. Als (zivil-)gesellschaftliche Handlungssphäre tritt sie den Handlungsbereichen von Staat und Wirtschaft gegenüber.³¹ Das Modell diskursiver Öffentlichkeit hat in die Verfassungen moderner demokratischer Gesellschaften auf vielfache Weise Eingang gefunden.³² Mit Öffentlichkeit ist hier ein sozialer Raum angesprochen, der überall dort entsteht, wo Akteure aus ihrer privaten Lebenssphäre heraustreten, um sich über die sie gemeinsam betreffenden Angelegenheiten zu verständigen.³³ Öffentlichkeit ist entsprechend in ihren grundlegenden Merkmalen gebunden an spezifische Gegenstände wie auch besondere Qualitäten der Kommunikation. Von besonderem Interesse ist, dass sich für das Diskursmodell die Angelegenheiten der Öffentlichkeit nicht auf den politischen Bereich im engeren Sinne beschränken, sondern auch Debatten über Wertorientierungen und normative Prinzipien einschließen. Die Teilnehmer an öffentlichen Diskursen sollen die Möglichkeit gewinnen, ihre Wertorientierungen zu reflektieren und gegebenenfalls auch im Lichte neuer Erkenntnisse zu verändern. So sollen Meinungen gebildet, aber auch Motive geweckt und kollektive Willensbildungsprozesse in Gang gesetzt werden. Wo der Gegenstandsbereich des Öffentlichen endet, kann dabei ebenfalls erst im Diskurs einer Klärung zugeführt werden.

Strukturell verortet das Diskursmodell Öffentlichkeit im Vorfeld institutionalisierter, demokratischer Entscheidungs- und Beschlussfassungsprozesse. Hier soll die öffentliche Kommunikation die Möglichkeit erschließen, zu kritisch geprüften, vernünftigen gemeinsamen Einsichten über relevante gemeinsame Angelegenheiten zu kommen. In der neueren Diskussion spielt der Zusammenhang zwischen diskursiver Öffent-

³¹ Vgl. *Jürgen Habermas*, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1993, 349–467.

³² Vgl. *Habermas*, Strukturwandel (Anm. 23); *ders.*, Faktizität (Anm. 31); *Hölscher*, Öffentlichkeit (Anm. 21); *Peters*, Der Sinn (Anm. 30); *Seyla Benhabib*, Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas, in: *Soziale Welt* 42 (1991) 147–165; *Günter Frankenberg*, Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft, Baden-Baden 1996; einen instruktiven Überblick über die unterschiedlichen Konzeptionen von Zivilgesellschaft gibt neuerdings: *Ansgar Klein*, Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen, Opladen 2001; zur Geschichte des Diskurses um die Zivilgesellschaft vgl. *Jürgen Kocka*, Zivilgesellschaft als historisches Problem und Versprechen, in: *Manfred Hildermeier/Jürgen Kocka/Christoph Conrad*, Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen, Frankfurt a. M. 2000, 13–39.

³³ Zum Folgenden vgl. insbesondere *Peters*, Der Sinn (Anm. 30), 45–49.

lichkeit und Zivilgesellschaft eine besondere Rolle.³⁴ Die Zivilgesellschaft kommt als das organisatorische Substrat in den Blick, in dem sich eine diskursive Öffentlichkeit entfalten kann. Nicht-staatliche und nicht-ökonomische Assoziationen, Organisationen und Bewegungen machen den Kernbestand der Zivilgesellschaft aus. Sie vermitteln intermediär zwischen der Privatsphäre und der veranstalteten Öffentlichkeit des demokratischen politischen Systems. Die Öffentlichkeit erhält einen zweistufigen Charakter.³⁵ Mit ihren Interessen, Orientierungen, Traditionsbeständen und Leidenserfahrungen treten die Bürger aus der Privatsphäre heraus und suchen im Rahmen einer Pluralität von Assoziationen und Bewegungen nach gemeinsamer Verarbeitung, Deutung und Bündelung ihrer Erfahrungen. Die grundrechtlich garantierte Versammlungs- und Meinungsfreiheit bietet die strukturelle Basis für die Bildung einer pluralen Öffentlichkeit mit unterschiedlichen Anliegen, Zielen und Ausrichtungen. Sie muss sich auf eine Pluralität von Lebensformen, Subkulturen und Glaubensrichtungen stützen können, wie sie die menschen- und grundrechtliche Norm der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu schützen sucht. In dieser Perspektive haben gerade die Erfahrungen in den totalitären Staaten Osteuropas gezeigt, dass nur eine intakte Privatsphäre eine zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit hervorzubringen vermag. Neben freiheitlichen Grundrechten setzt die Zivilgesellschaft sozio-moralische Ressourcen voraus, »aus denen sich mit Blick auf die Beteiligten einer Zivilgesellschaft die Orientierung an Fragen des Gemeinwohls speist«³⁶. In der Privatsphäre wurzelnde religiöse Traditionen und ihre Institutionen lassen sich deshalb als Akteure zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit begreifen. Sie können einen Beitrag sowohl zur Sicherung der kommunikativen Voraussetzungen als auch zur Erfüllung der Funktionen einer diskursiven Öffentlichkeit leisten. Je schwerwiegender zum Beispiel die politischen Entscheidungen im Zuge wissenschaftlich-technischer Eingriffe in die innere und äußere Natur des Menschen werden, desto wichtiger erscheint es, dass das in der Erinnerung der religiösen Traditionen enthaltene Deutungspotenzial und deren Fähigkeit zur motivbildenden Handlungsorientierung in den öffentlichen Diskurs

³⁴ Vgl. *Habermas*, Faktizität (Anm. 31), 399–467; *Jean L. Cohen/Andrew Arato*, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA 1992; *Ulrich Rödel/Günter Frankenberg/Helmut Dubiel*, *Die demokratische Frage*, Frankfurt a. M. 1989; *Michael Walzer*, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992.

³⁵ Vgl. *Joachim von Soosten*, *Civil Society. Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirche und Öffentlichkeit*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 37 (1993) 139–157, hier 151.

³⁶ Ebd., 140.

eingebraucht wird. Vor diesem Hintergrund verweist *Jürgen Habermas* inzwischen dezidiert und nachdrücklich auf das Potenzial der religiösen Traditionen für den Prozess öffentlicher Deliberation.³⁷ Als Voraussetzung für eine öffentliche Funktion der Religion muss gelten, dass sie in der Privatsphäre wurzelt und bereit und fähig ist, ihre Anliegen in der Kommunikationsform des Vorschlags und Arguments vorzutragen.

2.3. Religion und die Ausdifferenzierung eines medialen Öffentlichkeitssystems

Die dritte und historisch jüngste Ausdifferenzierung hat zu einem die nationalen Grenzen typischerweise überschreitenden System medialer Öffentlichkeit geführt. Der hier zu Grunde liegende Begriff von Öffentlichkeit knüpft an das Gegensatzpaar von öffentlich und geheim an und charakterisiert jenen Bereich, der für alle offen steht und zugänglich ist bzw. sein soll. Der eminente Bedeutungszuwachs massenmedialer Öffentlichkeit gehört zu jenen Phänomenen, die das Gesicht der modernen Gesellschaft in den letzten drei Jahrzehnten am nachhaltigsten verändert haben.³⁸ Die soziologische Systemtheorie konzipiert die massenmediale Öffentlichkeit als ein Teilsystem der Gesellschaft mit spezifischen Funktionen der Spiegelung und Selbstbeobachtung hochdifferenzierter Gesellschaften.³⁹ Als Teilsystem der Gesellschaft – so die systemtheoretische Rekonstruktion – erfüllt die mediale Öffentlichkeit spezifische Funktionen für die Gesellschaft insgesamt, grenzt sich durch einen eigenen Sinnzusammenhang und eine eigene Leitorientierung von den übrigen Systemen ab und stabilisiert sich durch die Ausbildung von spezifischen Leistungsrollen und Organisationsstrukturen mit gegenüberliegenden Publikumsrollen. Die primäre Funktion der massenmedialen

³⁷ Vgl. *Jürgen Habermas*, Glauben und Wissen. Rede zur Verleihung des ›Friedenspreises des deutschen Buchhandels‹, Paulskirche Frankfurt 14.10.2001, in: FAZ vom 15. 10. 2001, S. 9.

³⁸ Vgl. *Jörg Requate*, Öffentlichkeit und Medien als Gegenstände historischer Analyse, in: *Geschichte und Gesellschaft* 25 (1999) 5–32.

³⁹ Vgl. *Niklas Luhmann*, Öffentliche Meinung, in: *ders.*, Politische Planung, Opladen 1971, 9–34; *ders.*, Veränderungen im System gesellschaftlicher Kommunikation und die Massenmedien, in: *ders.*, Soziologische Aufklärung 3. Soziale Systeme, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1981, 309–320; *ders.*, Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung, in: *ders.*, Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, 170–182; *ders.*, Die Realität der Massenmedien, 2., erw. Aufl., Opladen 1996, 183–189; *Frank Marcinkowski*, Publizistik als autopoietisches System. Politik und Massenmedien. Eine systemtheoretische Analyse, Opladen 1993.

Öffentlichkeit besteht für die Systemtheorie darin, differenzierten modernen Gesellschaften die Selbstbeobachtung zu ermöglichen.⁴⁰ Dabei selektiert das massenmediale Öffentlichkeitssystem Informationen primär nach dem Code Aufmerksamkeit/Nicht-Aufmerksamkeit, aber auch nach dem Neuigkeits- und Konfliktwert von Nachrichten und nach dem Prominenz- und Prestigewert der jeweiligen Sprecher. In systemtheoretischer Perspektive kommt es zur Ausdifferenzierung eines eigenständigen Öffentlichkeitssystems nur dort, wo Massenmedien mit ihren technischen Übertragungs- und Verbreitungsmöglichkeiten zwischen Sprecher und Empfänger treten. Erst mit der Etablierung des Mediensystems wird die öffentliche Kommunikation – im Unterschied zur punktuellen Versammlungsöffentlichkeit – tatsächlich auf Dauer gestellt. Heute erscheint die Gesamtbevölkerung über die unterschiedlichen Formen massenmedialer Kommunikation in das mediale Öffentlichkeitssystem mehr oder weniger intensiv einbezogen, wobei sich über die nationalen Systeme zunehmend ein globales Öffentlichkeitssystem schiebt. In der religionssoziologischen Forschung wird neuerdings betont, dass die Religion in der massenmedialen Öffentlichkeit eine neue Sichtbarkeit annimmt.⁴¹ Die Massenmedien bieten neue Chancen der Verstärkung und Veröffentlichung religiöser Kommunikation. In der Virtualität der massenmedialen Kommunikation kommt es zu neuen Verschränkungen von Privatheit und Öffentlichkeit, die Differenz von öffentlich und privat verliert an Bedeutung. Die massenmediale Predigt als religiöse Kommunikation lässt private Religiosität öffentlich werden. Schließlich weisen Religionssoziologen mit einem weiten Religionsbegriff darauf hin, dass die inhärenten Transzendenzbezüge der massenmedialen Kommunikation dieser selbst einen religiösen Charakter verleihen. Wo die Massenmedien Sinngebungsansprüche im Gegenüber zu einer säkularen Welt erheben, erhalten sie selbst religiöse Funktionen.⁴²

⁴⁰ Vgl. Jürgen Gerhards, Politische Öffentlichkeit. Ein system- und akteurstheoretischer Bestimmungsversuch, in: Neidhardt (Hrsg.), Öffentlichkeit (Anm. 30), 77–105, 87.

⁴¹ Vgl. Eder, Europäische Säkularisierung (Anm. 3), 334f.; Michael Vogt, Öffentlichkeit, Medien und Religion, in: Lutz Friedrichs/Michael Vogt (Hrsg.), Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften (Religion und Gesellschaft Band 3), Würzburg 1996, 23–44; Horst Albrecht, Die Religion der Massenmedien, Stuttgart-Berlin-Köln 1993; Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: dies. (Hrsg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 7–29.

⁴² Vgl. Eder, Europäische Säkularisierung (Anm. 3), 335.

Mit Blick auf die gegenwärtige Forschungslage wie auch die in diesem Band abgedruckten Länderberichte fällt es schwer, für den öffentlichen Status der Religion in Europa einheitliche Trends auszumachen. Was Casanova für die Situation der Religion insgesamt konstatiert, lässt sich auch in den Ländern Europas beobachten: »Zwar wird die Religion in der Moderne zunehmend privatisiert – doch gleichzeitig sind wir Zeugen eines Prozesses der ›Entprivatisierung‹ der Religion«⁴³. Dieses »vermeintliche Paradoxon«⁴⁴, wie Casanova formuliert, stellt sich allerdings innerhalb der verschiedenen Felder von öffentlicher und privater Religion in jeweils unterschiedlicher Ausprägung.

3.1. Religion im Raum medialer Öffentlichkeit

Überall in Europa sorgt die Etablierung eines ausgebauten Mediensystems und die damit verbundene zunehmende öffentliche Präsenz des Privaten für ein neues Sichtbarwerden der Religion. Der Ausbau des medialen Öffentlichkeitssystems hat den Neuen Religiösen Bewegungen in Europa die Chance gegeben, alternative Formen religiöser Praxis öffentlich sichtbar zu machen und einen Öffentlichkeitswert zu erzielen, der weit über die Größe der tatsächlichen Anhängerschaft der Bewegungen hinausgeht.⁴⁵ Die massenmediale Kommunikation hat selbst – so die Vertreter eines weiten Religionsbegriffs – religiöse Formen angenommen, die insbesondere in den Sinngebungsansprüchen einer sich bewusst als nicht-säkular präsentierenden medialen Kommunikation zum Ausdruck kommen.⁴⁶ Wie das Beispiel des gegenwärtigen Papstes als einer Person mit höchster medialer Ausstrahlung in Europa und der gesamten Welt verdeutlicht, gibt der Ausbau des die nationalen Grenzen überschreitenden medialen Öffentlichkeitssystems auch den herkömmlichen Religionen und ihren Repräsentanten die Möglichkeit, einen neuen Grad öffentlicher Präsenz zu erzielen. Wesentliche Impulse zu einer verstärkten medialen öffentlichen Präsenz der Religion in den europäischen Gesellschaften speisen sich aus der besonderen Sensibilität des

⁴³ Casanova, Private und öffentliche Religionen (Anm. 18), 250.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. Eileen Barker, Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt, in: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hrsg.), Religion und Kultur (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Opladen 1993, 231–248; Knoblauch, Ganzheitliche Bewegungen (Anm. 12), 298 f.

⁴⁶ Vgl. Eder, Europäische Säkularisierung (Anm. 3), 335.

Mediensystems für den Konflikt. Innerhalb der europäischen Länder, aber auch mit Blick auf Gesamteuropa haben die Konfliktthemen und -dynamiken, die sich mit Religion in Zusammenhang bringen lassen, deutlich zugenommen.⁴⁷ Nicht erst seit dem 11. September 2001 und der allgegenwärtigen Präsenz einer Kriegsrhetorik mit verschärfter zivilreligiöser Semantik hat die Mobilisierung religiöser Differenzen und religiöser Konflikte die Religion zu einem zentralen Thema medialer Öffentlichkeit gemacht. Im wiedervereinigten und religiös-kulturell verstärkt pluralisierten Deutschland sind im letzten Jahrzehnt Konfliktmaterien – vom Kreuz in den öffentlichen Schulen über das obligatorische Schulfach Lebenskunde – Ethik – Religion (LER) bis zum Kopftuch der muslimischen Lehrerin und Verkäuferin – neu aufgebrochen, die zu einer verstärkten Präsenz der Religion in den öffentlichen Medien geführt haben. Ähnliche Tendenzen zu einem Sichtbarwerden bislang erfolgreich als unsichtbar und privat definierter religiöser Themen und Konflikte lassen sich für alle Länder Europas beobachten. Dies geht allerdings einher mit einer weiteren Marginalisierung insbesondere der institutionell gebundenen alltäglichen Formen religiösen Glaubens und religiöser Praxis in Gemeinden, Verbänden und großkirchlichen Strukturen, die es immer schwerer haben, ein ausreichendes Potenzial an Aufmerksamkeit und Spannung zu erzeugen, um im medialen Öffentlichkeitssystem wahrgenommen zu werden.⁴⁸

3.2. Religion im Raum diskursiver Öffentlichkeit

Nimmt man den Raum öffentlicher Meinungsbildung in den Blick, so lassen sich für den europäischen Kontext ebenfalls widersprüchliche Tendenzen von Privatisierung und Deprivatisierung der Religion zugleich feststellen. Mit der Schwächung religiöser Überzeugungen und Praktiken in Westeuropa fällt es den religiösen Traditionen immer schwerer, sich an den öffentlichen Meinungsbildungsprozessen zu beteiligen und ihre Anliegen im öffentlichen Raum wirksam zu vertreten.⁴⁹ Wo die Kirchen nach wie vor den öffentlichen Status von Staatskirchen genießen wie in einigen skandinavischen Ländern und in England, er-

⁴⁷ Vgl. ebd., 336 f.; von den Länderberichten in diesem Band vgl. insbesondere die Beiträge von *Joachim von Soosten* (Deutschland), *Alois Müller* (Frankreich), *Carlos Collado Seidel* (Spanien) und *Dietrich Jung* (Türkei).

⁴⁸ Vgl. *Heiner Meulemann*, Säkularisierung, Kirchenbindung und Religiosität, in: *Bernhard Schäfers/Wolfgang Zapf* (Hrsg.), Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands, 2., erweiterte und aktualisierte Aufl., Opladen 2001, 563–572.

⁴⁹ Vgl. *Casanova*, Chancen und Gefahren (Anm. 4), 195–197.

scheint ihre öffentliche Wirkungslosigkeit paradoxer Weise besonders groß.⁵⁰ Wo die Kirchen gestützt auf ein historisches Monopol an einem privilegierten Zugang und Einfluss auf die öffentliche Meinung festhalten, wie dies exemplarisch am Beispiel Spaniens deutlich wird, schwächen sie ihre Fähigkeit, zur Meinungsbildung im öffentlichen Raum beizutragen.⁵¹ In den Transformationsländern Mittel- und Osteuropas wird die Tendenz erkennbar, dass sich die Kirchen wieder aus dem Raum diskursiver Öffentlichkeit und den zivilgesellschaftlichen Strukturen zurückziehen, in die sie vor und während des politischen Umbruchs durch ihren Kampf gegen die kommunistischen Regime integriert waren.⁵² Die Formen alternativer, außerkirchlicher Religiosität, wie sie Hubert Knoblauch für Europa als besonders stark einschätzt, erzeugen mit ihrer Subjektiverung, ihrem Antiinstitutionalismus und ihrer Betonung ganzheitlicher Erfahrung wenig Motive, sich am öffentlichen Diskurs zu beteiligen.⁵³

Unverkennbar lassen sich in vielen europäischen Ländern aber auch Tendenzen erkennen, den Raum privater Religiosität mit dem Ziel der Beteiligung an öffentlichen Meinungsbildungsprozessen zu verlassen, die herkömmlichen Grenzen zwischen privat und öffentlich in Sachen Religion in Frage zu stellen und für die Religion einen Ort im Raum öffentlicher Meinungsbildung zu beanspruchen.⁵⁴ Sie sind dort am stärksten, wo die Religionen sich auf das freie Entscheiden der einzelnen in Sachen Religion ohne Vorbehalt einlassen und ein offener religiöser Pluralismus zu einer Mehrzahl religiöser Gemeinschaften führt, die als intermediäre Institutionen ihre Anliegen in die Prozesse der Verständigung über die alle betreffenden Angelegenheiten einbringen. In Deutschland und der Schweiz haben die Kirchen in den letzten Jahren auf ökumenischer Basis öffentliche Konsultationsprozesse zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in ihren Ländern durchgeführt und deutlich gemacht, dass sie zur öffentlichen Meinungsbildung in zentralen ge-

⁵⁰ Vgl. den Beitrag von *Öyvind Foss* zu den skandinavischen Ländern in diesem Band.

⁵¹ Vgl. den Beitrag von *Carlos Collado Seidel* in diesem Band.

⁵² *Detlef Pollack*, Religion und Politik (Anm. 10), 15f.; zu den uneinheitlichen, die Schwierigkeiten der jeweiligen Mehrheitskirchen mit einer diskursiven Öffentlichkeit dokumentierenden Entwicklungen in Osteuropa vgl. die Beiträge von *Thomas Bremer* (Russland), *Piotr Mazurkiewicz* (Polen), *Srečo Dragoš* (Slowenien) und *Nediljko A. Ančić* (Kroatien) in diesem Band.

⁵³ Vgl. *Knoblauch*, Ganzheitliche Bewegungen (Anm. 12), 301–304.

⁵⁴ Nach den Länderberichten in diesem Band sind die Strömungen zugunsten einer Religion im Raum diskursiver Öffentlichkeit am stärksten in der Schweiz, in Deutschland, den Niederlanden und Frankreich.

sellschaftlichen Fragen einen Beitrag leisten möchten.⁵⁵ In Frankreich hat sich die katholische Kirche auf das Modell einer ›offenen Laizität‹ eingelassen und ihren Glauben der französischen Öffentlichkeit als ›Vorschlag‹ in diskursiver Form vorgetragen.⁵⁶ Bereits seit den 1980er Jahren haben die Kirchen in Europa – angestoßen durch die christlichen Bewegungsgruppen innerhalb und am Rande der Kirchen – den Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu ihrem Hauptanliegen in der Öffentlichkeit gemacht.⁵⁷ Bis heute nehmen kirchliche Akteure in den nationalen und europäischen Bewegungsarenen für die Entschuldung der Länder der Dritten Welt und für die friedliche Lösung internationaler Konflikte eine wichtige Rolle ein, die insbesondere zur Kontinuität der Bewegungen auch in Zeiten geringer Mobilisierungsbereitschaft in der Gesellschaft beiträgt.⁵⁸ Auch hinsichtlich der Religion im öffentlichen Raum diskursiver Verständigungsprozesse in Europa lässt sich konstatieren, dass Prozesse weiterer Privatisierung der Religion mit Entwicklungen in die Richtung ihrer stärkeren Entprivatisierung insbesondere innerhalb der traditionellen religiösen Gemeinschaften verbunden sind.

3.3. Religion im Raum politischer Öffentlichkeit

In Sachen Religion und staatlich-politischer Öffentlichkeit in Europa ist der Trend unverkennbar, staatskirchliche Traditionen auf der einen Seite und kämpferische Modelle der Trennung von Staat und Kirche andererseits aufzugeben bzw. abzuschwächen. Damit nähern sich die Gesellschaften Europas auf unterschiedlichen Pfaden Varianten des Modells

⁵⁵ Vgl. ›Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‹. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. *Eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp*, München 1997; *Karl Gabriel/Werner Krämer* (Hrsg.), *Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Münster 1997; *Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund/Schweizer Bischofskonferenz*, *Wort der Kirchen: Miteinander in die Zukunft*, Bern 2001.

⁵⁶ Vgl. den Beitrag von *Alois Müller* in diesem Band.

⁵⁷ Vgl. ›Frieden in Gerechtigkeit‹. Das Schlußdokument von Basel. Europäische ökumenische Versammlung ›Frieden in Gerechtigkeit‹, Mai 1989, in: *epd-Dokumentation* 24 (1989); *Martina Blasberg-Kuhnke*, *Konziliarer Prozeß*, in: *Diakonia* 20 (1989) 289–297.

⁵⁸ Vgl. *Ansgar Klein*, Editorial, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 3–4 (1993). Die herausgeforderten Kirchen – Religiosität in Bewegung, 7–15; *Franz Nuscheler/Karl Gabriel/Sabina Keller/Monika Treber*, *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis*, Mainz 1995.

einer kooperativen Trennung an.⁵⁹ Im Rückzug begriffen ist auch das eindeutig parteipolitisch zurechenbare politische Engagement der Kirchen und der kirchlichen Akteure im politischen Raum. Die milieugestützten Bindungen zwischen den Kirchen und den christlichen Parteien haben sich überall in Europa abgeschwächt.⁶⁰ Die Kirchen tendieren je nach Themen und Konfliktmaterien zu unterschiedlichen Koalitionen im politischen Spektrum, und die christlichen Parteien sehen sich gezwungen, ihr Klientel vermehrt auch jenseits der kleiner gewordenen Gruppe kirchlich Gebundener zu suchen. Folgt man den begrifflichen und theoretischen Annahmen Casanovas, so käme als Alternative zu einer verstärkten Privatisierung der Religion nur die entschiedene Hinwendung der religiösen Traditionen zur zivilgesellschaftlichen politischen Arena in Frage. Dies wird aber den tatsächlich zu beobachtenden Entwicklungen nur begrenzt gerecht. Selbst im konfessionell gespaltenen Deutschland nehmen die Kirchen auf ökumenischer Basis eher zunehmend auch zivilreligiöse Funktionen der Stabilisierung prekärer Ordnungen angesichts öffentlicher Ohnmachtserfahrungen wahr.⁶¹ Nach wie vor erweisen sich in Europa die jeweiligen religiösen Traditionen dort als besonders stabil, wo sie gewissermaßen die Funktion eines Gemeinschaftskults der politischen, ethnischen oder kulturell geprägten nationalen Gemeinschaften mitübernehmen.⁶² Von Polen über Irland und Italien bis nach Kroatien reichen die Beispiele, die von einer Stabilität religiös-kultureller und religiös-nationaler Traditionen in Europa zeugen.⁶³ Dass die Verschmelzung von religiösen mit ethnischen und nationalen Traditionen auch im Europa des 21. Jahrhunderts Gefahren einer aggressiven Selbstbehauptung religiöser kollektiver Identitäten in

⁵⁹ Vgl. *Gerhard Robbers*, Das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 42 (1997) 122–129, hier 127; *Heiner Marré*, Kooperation von Staat und Kirche und staatliche Kirchenförderung – vorbildhaft für Europa, in: *Joaachim Bohnert u. a. (Hrsg.)*, Verfassung – Philosophie – Kirche (FS Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag), Berlin 2001, 879–892, hier 888–892; die Länderberichte dieses Bandes bestätigen diesen Trend, eingeschlossen die Entwicklungen in der Türkei.

⁶⁰ Vgl. *Staf Hellemans*, Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800, Leuven 1990; *Wilhelm Damberg*, Bildung und Auflösung des ›Katholischen Milieus‹, in: *Ulrich von Hebl/Friedrich Kronenberg (Hrsg.)*, Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998, Paderborn 1999, 127–138.

⁶¹ Darauf verweist *Antonius Liedbegener* in seinem Beitrag zur katholischen Kirche in diesem Band.

⁶² Zur Unterscheidung von ›Gemeinschaftskulten‹ und ›religiösen Gemeinschaften‹ vgl. *Casanova*, Private und öffentliche Religion (Anm. 18), 269–272.

⁶³ Belege finden sich in den Beiträgen dieses Bandes von *Nediljko A. Ancic* (Kroatien), *Piotr Mazurkiewicz* (Polen), *Hermann Punsmann* (Italien) und auch von *Thomas Bremer* für die Russisch-Orthodoxe Kirche in Russland.

sich birgt, liegt auf der Hand. Die traditionsgebundene wie die neu artikulierte Präsenz der Religion im öffentlichen Raum betrifft vornehmlich die herkömmlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften. Demgegenüber lassen die Neuen Religiösen Bewegungen und alternativen religiösen Gruppierungen in Europa bisher wenig Interesse an der politischen Öffentlichkeit erkennen und können als spezifische Träger einer verstärkten Privatisierung der Religion in Europa betrachtet werden. Sie zeugen von der Gleichzeitigkeit eines Trends zum weiteren Rückzug der religiösen Erfahrung aus dem Raum der Politik, der Wirtschaft und der übrigen öffentlichen Institutionen und zu einer neuen Sichtbarkeit und Öffentlichkeit der Religion in Europa.

4. SCHLUSS

Wer Europa in Kontrast zur übrigen Welt – so lässt sich resümieren – zu einem säkularen Kontinent stilisiert, ist in Gefahr, Realitätsaspekte aus der Wahrnehmung auszuschließen und die Komplexität und Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen Entwicklung in Sachen Religion auf ungebührliche Weise zu reduzieren und zu glätten. Die Gesellschaften Europas sind längst nicht so säkular wie der wissenschaftliche ›common sense‹ gewohnheitsmäßig anzunehmen pflegt. Wo heute umgekehrt von Tendenzen der Resakralisierung und vom Eintritt in ein postsäkulares Zeitalter die Rede ist, erscheint ebenso Vorsicht geboten. In erster Linie deuten Diagnosen dieser Art auf Lernprozesse und eine veränderte bzw. geschärfte Wahrnehmung derer hin, die den religiösen Faktor bis vor kurzem noch vernachlässigen zu können glaubten.⁶⁴ Als Fundament in der Sache erweist sich dabei eine im letzten Jahrzehnt beobachtbare verstärkte Sichtbarkeit religiöser Phänomene und eine wachsende öffentliche Kommunikation über Religion. Unverändert wird das Schicksal der Religion in Europa am nachhaltigsten durch zwei Faktoren bestimmt: durch funktionale Differenzierung und Religionsfreiheit.⁶⁵ Empirisch hat die funktionale Differenzierung der Gesellschaft mit ihren segmentierenden und pluralisierenden Folgen für die Sozial- und Rollenstruktur die weit reichendsten Wirkungen auf die Möglichkeitsbedingungen

⁶⁴ So argumentiert *Hans Joas* gegenüber Jürgen Habermas' These von der ›postsäkularen Gesellschaft‹, vgl. *Hans Joas*, Eine Rose im Kreuz der Vernunft, in: DIE ZEIT vom 07.02.2002, S. 32.

⁶⁵ Vgl. *Wohlrab-Sabr*, Säkularisierte Gesellschaft (Anm. 3), 330.

der Religion. Beschränkt man sich in der Konzeptionalisierung von Säkularisierung auf die funktionale Differenzierung und ihre Folgewirkungen für die Lage der Religion in der Gesamtgesellschaft, für ihr Verhältnis zu den übrigen Teilsystemen, für ihre Organisationsprobleme wie auch für die Freisetzung individuellen Entscheidens in Sachen Religion, behält dieser Topos seine Berechtigung. Dem korrespondiert als normativer Faktor mit der stärksten Wirkung auf die Lage der Religion die politisch-rechtliche Religionsfreiheit.⁶⁶ Wo die Überzeugung herrscht, dass die Religionsfreiheit unabdingbar zur Würde der Person gehört und deshalb als Menschenrecht von der Rechtsordnung systematisch verwirklicht werden muss, hat dies weit reichende Folgen für die Religion. Mit Bezug auf den säkularen Rechtsstaat und die von ihm zu fordernde respektvolle Nicht-Identifikation mit einer spezifischen Religion gehört die Säkularität nach wie vor zu den unverzichtbaren normativen Grundlagen der europäischen Gesellschaften. Es ist eine empirische Frage, ob damit notwendig eine gewisse Labilisierung der Religion und ihrer Sozial- und Kontrollformen verbunden ist, was als ein der Würde der Person geschuldeter Faktor normativ hinzunehmen wäre.

Die Vielfalt der Bedingungskonstellationen und Entwicklungen der Religion im europäischen Kontext der Moderne erlaubt vorsichtige Rückschlüsse darauf, unter welchen Bedingungen der Religion die Luft zum Atmen geraubt wird und unter welchen Bedingungen sich die Chancen religiösen Lebens erhöhen. Offenbar wird die Religion dort am negativsten von funktionaler Differenzierung und Freisetzung religiösen Entscheidens betroffen, wo ihre Zurückdrängung in die Privatsphäre sich mit einer staatlich-politisch betriebenen, effektiven, zur Exklusion aus dem gesellschaftlichen Leben führenden Stigmatisierung verbindet.⁶⁷ Dies lässt sich als Folgerung aus der exzeptionellen Religionsentwicklung in Ostdeutschland bis zum Jahr 1989 konstatieren. Wo die Religion auf einen staatlich-politischen Öffentlichkeitsbezug fixiert bleibt, wird sie unter den Bedingungen fortschreitender funktionaler Differenzierung in der zumindest latenten Gefahr sein, einen Ausweg in der Verbindung von politisch-nationalen und religiösen Fundamentalismen zu suchen, wie dies an einigen national-religiösen Reaktionen in Osteuropa

⁶⁶ Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Ist das Christentum zukunftsfähig?, in: *Wilhelm Geerlings/Josef Meyer zu Schlochtern* (Hrsg.), *Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie*, Paderborn u. a. 2003, 63–85, hier 66.

⁶⁷ Vgl. *Geller/Gabriel/Eichelberger*, *Religiosität* (Anm. 11), 153f.; *Pollack*, *Religion und Politik* (Anm. 10), 15.

beobachtbar ist.⁶⁸ Wo die moderne Ausdifferenzierung von Religion und Politik nicht gleichzeitig zur Privatisierung der Religion führt, sondern die Religion den Status eines lebendigen Faktors im öffentlichen Raum erringt, hat sie offenbar die besten Entwicklungschancen. Auf diesem Weg hat die Religion in den Vereinigten Staaten ihre Wirksamkeit behalten bzw. neu gewonnen.⁶⁹ Vom konsequenten Ankommen im öffentlichen Raum der Gesellschaft könnte auch die Zukunft der Religionen und Kirchen in Europa nicht unwesentlich abhängen. Auch ohne politischen Druck zehrt gegenwärtig die Tendenz zur fortdauernden Privatisierung weiter an den Wurzeln kirchlicher wie außerkirchlicher Religion.

Die Kirchen könnten sich in Europa als ein wichtiges Element des organisatorischen Substrats einer lebendigen Öffentlichkeit begreifen. Voraussetzung dafür ist, dass sie ihre Tradition als staatsanaloge, anstaltsförmige Zwangsinstitutionen hinter sich lassen.⁷⁰ Sobald sie sich konsequent auf den Boden der Religionsfreiheit stellen, kommen sie automatisch in die Rolle freiwilliger Assoziationen bzw. Organisationen. In Differenz zur neureligiösen Szenerie bringen die christlichen Kirchen ein öffentliches, auf das Gemeinwohl bezogenes Selbstverständnis mit. Wo sich Kirchen als symbolische und sittliche Gemeinschaften verstehen und ihre universalistischen Ansprüche nicht aufgeben, liegt ihre Ausformung als ›public churches‹ nahe.⁷¹ In den einzelnen Ländern Europas wie auf der Ebene der europäischen Gemeinschaft lassen sich drei Felder hervorheben, in denen die Präsenz der Kirchen in der Öffentlichkeit in besonderer Weise gefordert erscheint.⁷² Wo die Kirchen ihre Vorstellungen guten Lebens angesichts weit reichender Konsequenzen der medizinisch-technischen Forschung für das Selbstverständnis des Menschen in den öffentlichen Diskurs einbringen, zwingen sie die Gesellschaften zur notwendigen öffentlichen Klärung ihrer normativen

⁶⁸ Vgl. *Casanova*, Chancen und Gefahren (Anm. 4), 200–206; *Wolfgang Spohn*, Religion und Nationalismus: Osteuropa im westeuropäischen Vergleich, in: *Detlef Pollack u. a.* (Hrsg.), Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas, Würzburg 1998, 87–113.

⁶⁹ Vgl. *Hartmut Lehmann*, Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung, Göttingen 2001, 180–195.

⁷⁰ Vgl. *Heinrich Bedford-Strohm*, Kirche in der Zivilgesellschaft, in: *Rudolf Weth* (Hrsg.), Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1998, 92–108; *Wolfgang Huber*, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1999.

⁷¹ Vgl. *Robert N. Bellah u. a.*, *The Good Society*, New York 1991, 179ff.; *Joachim von Soosten*, *Civil Society* (Anm. 35), 154.

⁷² Hier im Anschluss an ähnliche Überlegungen bei *Casanova* formuliert: vgl. *ders.*, Chancen und Gefahren (Anm. 4), 209f.

Grundlagen. Ein zweites Feld bildet die in Krisenzeiten sich zuspitzende Tendenz von Wirtschaft und Politik, die Folgen ihrer Krisenoperationen für die betroffenen Menschen in die Unsichtbarkeit einer erweiterten Privatsphäre abzuschieben. Wo es den Kirchen primär um eine ›libertas personae‹ und nicht mehr vornehmlich um eine ›libertas ecclesiae‹ zu tun ist, kommen sie automatisch in die Rolle von Hütern von Freiheit und Menschenwürde der einzelnen angesichts der Asymmetrie im Durchsetzungspotenzial der System- und Organisationsinteressen von Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. In Sachen eines nachhaltigen Eintretens für eine Gerechtigkeit als Recht der Schwachen und eine Solidarität, die die Grenzen enger Reziprozitätserwartungen zu überschreiten vermag, sind die Gesellschaften Europas in zunehmendem Maße auf öffentliche Kirchen als Akteure im öffentlichen Raum angewiesen.