

Wiederkehr der Religion oder Rückgang ihrer Bedeutung: Religiöser Wandel in Westdeutschland

Detlef Pollack

Online publiziert: 10. August 2016
© Springer Fachmedien Wiesbaden 2016

Zusammenfassung Vor dem Hintergrund der gegenwärtig vertretenen Annahme, dass Religion – im Gegensatz zu dem bis in die 1980er-Jahre dominant vertretenen Konzept der Säkularisierung – mit der Moderne grundsätzlich kompatibel ist und auch unter modernen Bedingungen eine hohe Prägekraft besitzt, wird untersucht, ob Prozesse eines erneuten religiösen Bedeutungszuwachses tatsächlich beobachtet werden können. Hierzu werden zunächst einige theoretische Überlegungen vorangestellt, indem die Grundaussagen der Säkularisierungs- und Individualisierungstheorie wie auch des ökonomischen Marktmodells dargestellt werden. Um die Signifikanz von Religion auf der individuellen (Mikro-)Ebene zu untersuchen, werden verschiedene empirische Befunde hinsichtlich der Zugehörigkeitsdimension, der religiösen Praxis sowie der Dimension religiöser Überzeugungen und Erfahrungen dargestellt. Hierbei zeigt die Untersuchung einen Rückgang des Mitgliederbestands der Kirchen ebenso wie einen sich beschleunigenden Rückgang des Gottesdienstbesuches. Gleichzeitig nimmt auch der Glaube an Gott ab. Als Erklärungen werden Prozesse der Wohlstandsanhebung ebenso beschrieben wie Prozesse der funktionalen Differenzierung und Prozesse der Individualisierung und der religiösen Pluralisierung.

Schlüsselwörter Säkularisierung · Individualisierung · Funktionale Differenzierung · Ökonomisches Marktmodell

Prof. Dr. D. Pollack (✉)
Institut für Soziologie, Fachgebiet Religionssoziologie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster,
Scharnhorststr. 121, 48151 Münster, Deutschland
E-Mail: pollack@uni-muenster.de

Renaissance of religion or decrease of its significance? Religious change in Western Germany

Abstract Before the 1980's, secularization was a dominant concept. The author analyzes the opposing theory of an increase in the importance of religion in modernity. For this he presents the quintessence of the secularization theory, the individualization theory and the economic market model. The empirical results relating to the dimension of membership, the religious practice and religious beliefs are presented to analyze the significance of religion on an individual level. It is shown that the rate of people leaving the church has increased while attendance at church has decreased progressively. Simultaneously, fewer people believe in God. Increasing wealth, functional differentiation, individualization and religious pluralization can be seen as explanation for these processes.

Keywords Secularization · Individualization · Functional differentiation · Economic market model

1 Theoretische Überlegungen

Wurde bis in die 1980er-Jahre das Konzept der Säkularisierung relativ bedenkenlos verwendet, um die religiösen Veränderungen in Deutschland zu beschreiben, so hat sich in der Zwischenzeit ein neuer Religionsdiskurs etabliert. Die Signaturen des gegenwärtigen religiösen Wandels bezeichnet man nicht mehr mit Stichworten wie Säkularisierung, Entkirchlichung, Rationalisierung oder Entzauberung. Die Zentralbegriffe sind heute vielmehr *Desecularization* (Peter L. Berger), *Wiederverzauberung der Welt* (Ulrich Beck), *Respiritualisierung* (Matthias Horx) oder *Entprivatisierung* des Religiösen (José Casanova). Prozesse der Modernisierung wie Urbanisierung, Industrialisierung, Wohlstandsanhebung, Individualisierung oder kulturelle Pluralisierung werden nicht mehr als Ursachen für den Rückgang der sozialen Signifikanz religiöser Institutionen, Glaubensvorstellungen und Praktiken gesehen. Vielmehr lautet die gegenwärtig weithin vertretene Annahme, dass Religion auch unter modernen Bedingungen eine hohe Prägekraft besitzt, mit der Moderne kompatibel ist und selbst zu einer Quelle von Modernität zu werden vermag.

Die leitende Frage der folgenden Analyse lautet daher, inwieweit wir es in Deutschland tatsächlich mit einem Stopp des bis vor kurzem noch allgemein unterstellten Entkirchlichungs- und Säkularisierungsprozesses sowie mit Prozessen eines religiösen Bedeutungszuwachses zu tun haben. Um dieser Frage nachzugehen, ist es erforderlich, zunächst zu rekonstruieren, was die unter Druck geratene Säkularisierungsthese besagt und welche alternativen theoretischen Angebote zur Deutung des religiösen Wandels in modernen Gesellschaften zur Verfügung stehen (1). Nach der Darstellung der theoretischen Deutungsmodelle sollen ihre Aussagen einer empirischen Überprüfung unterzogen werden (3). Zuvor müssen jedoch methodologische Überlegungen bezüglich der Erfassbarkeit von Religion und Religiosität angestellt werden (2). Abschließend wird es darum gehen, im Rückgriff auf die dargestellten

theoretischen Ansätze einige Erklärungsangebote für die beobachteten religiösen Wandlungsprozesse zu unterbreiten (4).

1.1 Die Säkularisierungstheorie

Die Säkularisierungsthese blickt auf eine lange soziologische Geschichte zurück. Bereits Max Weber (1920) und Émile Durkheim (1912) gingen davon aus, dass Religion in modernen Gesellschaften ihre einst zentrale Stellung eingebüßt hat und nicht mehr wie noch in vormodernen Gesellschaften eine gesamtgesellschaftlich verbindliche Weltdeutung anzubieten vermag. Wenn freilich heute Kritiker der Säkularisierungsthese den Anhängern dieser These unterstellen, sie würden annehmen, Prozesse der Modernisierung brächten Religion und Glauben zum Verschwinden, so ist dies falsch. Weder Weber und Durkheim vertraten eine solche Annahme, noch tun dies die neueren Säkularisierungstheoretiker wie Bryan Wilson (1966), Steve Bruce (2011) oder Karel Dobbelaere (1982). Eine solche Position findet sich allenfalls bei Auguste Comte (1981).

Was die neueren Säkularisierungstheoretiker vertreten, ist allerdings die Position, dass der die gesamte soziale Struktur umwälzende Prozess der Modernisierung an den Beständen religiöser Traditionen und Institutionen nicht folgenlos vorübergeht. Die Kernthese der Säkularisierungstheoretiker besagt, dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen ausüben. Damit ist nicht gesagt, dass sich diese Entwicklung unausweichlich vollzieht. Pippa Norris und Ronald Inglehart (2004) grenzen sich ausdrücklich von einem solchen Verständnis von Säkularisierung ab und kennzeichnen ihre modernisierungstheoretische Argumentation als „probabilistic, not deterministic“ (Norris und Inglehart 2004, S. 16). Die Säkularisierungsthese läuft auch nicht auf die Behauptung hinaus, dass der Bedeutungsrückgang des Religiösen in modernen Gesellschaften unumkehrbar sei. Zwei wichtige Vertreter der Säkularisierungstheorie – Roy Wallis und Steve Bruce – erklärten vielmehr bereits 1992, „nothing in the social world is irreversible or inevitable“ (Wallis und Bruce 1992, S. 27). Und schon gar nicht ist es richtig, den Säkularisierungstheoretikern zu unterstellen, sie behandelten die Prozesse des Bedeutungsrückganges von Religion und Kirche als wünschenswert. Heute wird die Veränderung des Stellenwerts der Religion in modernen Gesellschaften von Vertretern der Säkularisierungstheorie frei von qualifizierenden Werturteilen beschrieben und – man denke an Bryan Wilson oder Peter L. Berger (vgl. Bruce 1992) – allenfalls eher beklagt als begrüßt.

Gleichwohl halten sich die Vorbehalte gegenüber der Säkularisierungstheorie hartnäckig. Sie beziehen sich nicht nur auf die wohl unberechtigte Annahme, dass die Säkularisierungstheorie einlinig, deterministisch und teleologisch argumentiere, sondern auch auf die in ihr unterstellte Gegensätzlichkeit von Religion und Moderne. Vor allem aber werden empirische Argumente gegen ihre Gültigkeit angeführt. Die religiöse Renaissance in Osteuropa, der charismatische Aufbruch in Lateinamerika, das Kirchenwachstum in Südkorea sowie die religiöse Vitalität in den USA dienen dazu herauszustellen, dass Modernisierung und religiöser Aufschwung Hand in Hand gehen könnten. Dieses Argument wird auch für Deutschland geltend gemacht.

Kirchliche Massenevents wie die evangelischen Kirchentage, der Weltjugendtag oder der Katholikentag, ein boomendes Interesse an Esoterik, Spiritualität und Okkultismus sowie die neue öffentliche und mediale Sichtbarkeit von Religion bewiesen die eingeschränkte Plausibilität der Säkularisierungstheorie. Zur Erklärung der Veränderungen auf dem religiösen Feld greift man daher oft auf alternative Theorieansätze zurück: die Individualisierungstheorie und das ökonomische Marktmodell.

1.2 Die Individualisierungstheorie

Im Unterschied zur Säkularisierungstheorie nimmt die Individualisierungstheorie nicht an, dass die umfassenden Umwälzungsprozesse in der Moderne zu einem Bedeutungsverlust von Religion führen. Vielmehr geht sie davon aus, dass Religion in den Prozessen der Modernisierung der Gesellschaft lediglich ihre dominanten Erscheinungsformen wandle. Während früher Religion in den Kirchen institutionalisiert gewesen sei, löse sich der Zusammenhang zwischen Religiosität und Kirchlichkeit in der Moderne zunehmend auf. Religion und Religiosität seien heute auch an Orten zu finden, wo man sie früher nicht erwartet hätte: in der Psychoanalyse und Körperpflege, in der Freizeitkultur und im Gemeinschaftskult, im Tourismus und im Sport (vgl. Luckmann 1991; Knoblauch 2009). Das Verhältnis des einzelnen zur Religion habe sich aus der Vormundschaft der großen religiösen Institutionen befreit und obliege zunehmend der Verfügungsmacht des Individuums. Heute bestimmten nicht die Kirchen, was der einzelne glaubt – vielmehr entscheide jeder selbst über seine weltanschauliche Orientierung. Die Konstitution der individuellen religiösen Überzeugungen und Praktiken gestalte sich daher zunehmend als individuell einzigartige Auswahl aus unterschiedlichen religiösen Traditionen, innerhalb derer das Christentum zwar noch ein wichtiges Element darstellen könne, aber eben nur eines unter vielen. Selbst dort, wo der Einzelne an seiner Zugehörigkeit zur Kirche festhalte, gewinne seine Glaubenspraxis den Charakter von Selbstbestimmtheit und Individualität. Mit dem Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung der religiösen Institutionen gehe also nicht ein Bedeutungsverlust des Religiösen für den Einzelnen einher – im Gegenteil: Institutionalisierte Religion und individuelle Spiritualität stehen, wie einige der Individualisierungstheoretiker behaupten (vgl. Wuthnow 1998; Inglehart und Baker 2000), sogar in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis: „As the institutional disciplines decline, belief not only persists, but [...] shows a reverse tendency“ (Davie 2002, S. 8).

Auch an diesem Ansatz ist vielfach Kritik geübt worden. Sie bezieht sich einmal auf die Überdehnung des verwendeten Religionsbegriffs, sodann auf die behauptete Unabhängigkeit der individualisierten Religiosität von institutionellen Rahmenbedingungen sowie auf die angenommene Selbstbestimmtheit der neuen Religiosität. Vor allem aber wird eingewandt, dass die Vertreter der Individualisierungsthese die soziale Bedeutung alternativer Religiositätsformen wie Esoterik, Okkultismus, Energietraining, Zen-Meditation usw. überschätzen.

1.3 Das ökonomische Marktmodell

Die Vertreter der ökonomischen Markttheorie, die insbesondere in den USA verbreitet ist (vgl. Iannaccone 1991, 1994; Stark und Finke 2000), gehen davon aus, dass sich die Vitalität des Religiösen in Abhängigkeit vom Grad der Konkurrenz zwischen religiösen Angeboten verändert: Je pluralistischer der religiöse Markt sei und je mehr Konkurrenz zwischen den einzelnen religiösen Anbietern herrsche, desto stärker seien die einzelnen Religionsgemeinschaften herausgefordert, ihren Service zu verbessern, um ihre Klientel zu halten und neue Kunden zu gewinnen. Besäßen religiöse Gemeinschaften in einer Region dagegen das Monopol, tendiere der Klerus dazu, faul und nachlässig zu werden und an den aktuellen Bedürfnissen der Menschen vorbeizugehen. Die in modernen Gesellschaften beobachtbare Vervielfältigung der Glaubensoptionen übe insofern einen stimulierenden Einfluss auf die Vitalität von Religionsgemeinschaften aus. Mit der Pluralisierung des religiösen Feldes gehe das Religiositätsniveau nicht zurück, wie Berger (1973) und Bruce (2002) annehmen, sondern es erhöhe sich. Auch für den Einzelnen habe der religiöse Pluralismus einen belebenden Effekt, denn wenn mehr religiöse Angebote zur Verfügung stehen, nehme die Wahrscheinlichkeit zu, dass der Einzelne unter ihnen dasjenige finde, das seinen Bedürfnissen am ehesten entspricht. Bei einem Mangel an Alternativen steige hingegen die Wahrscheinlichkeit, dass der Kunde im Falle von Produkt-Unzufriedenheit der Religion überhaupt den Rücken kehrt.

Die wichtigsten Bedingungen für die Entstehung eines religiösen Wettbewerbs bestehen den Markttheoretikern zufolge in der strikten Trennung von Staat und Kirche und der rechtlichen Gleichstellung der Religionsgemeinschaften¹. Nur wenn der Staat sich aus religiösen Angelegenheiten weitgehend heraushalte und keine Kirche gegenüber anderen bevorzuge, sei ein fairer Wettbewerb garantiert, in dem sich der Stärkere durchsetzen könne.

Die Kritik am ökonomischen Marktmodell richtet sich auf die rationalistische Überzeichnung des Entscheidungscharakters individueller Religiosität, die Unterschätzung der sozialisatorischen Bedingtheit religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen und die weitgehende Vernachlässigung der kulturellen Rahmenbedingungen der Anziehungskraft religiöser Gemeinschaften. Religiöse Dynamik hängt nicht nur und vielleicht sogar überhaupt nicht mit religiöser Konkurrenz zusammen. Blickt man etwa auf das hohe Religiositätsniveau in religiös relativ homogenen Ländern wie Polen, Irland, Dänemark, Kroatien oder Italien, dann wirkt die Behauptung eines engen Zusammenhanges zwischen religiösem Wettbewerb und religiöser Vitalität wenig überzeugend. Tatsächlich lassen sich positive Effekte religiöser Pluralität auf das Religiositätsniveau oft nicht nachgewiesen.

¹ Dies verkennt Hans G. Kippenberg (2007), der merkwürdigerweise davon ausgeht, dass das ökonomische Marktmodell die rechtlichen Rahmenbedingungen religiöser Entwicklungen ignoriere.

2 Methodologische Überlegungen

Bevor wir dazu übergehen können, den gesellschaftlichen Bedeutungswandel von Religion und Kirche in Deutschland zu untersuchen und die vorgestellten theoretischen Modelle der empirischen Überprüfung auszusetzen, muss die Frage aufgeworfen werden, auf welche Weise sich Religiosität, Kirchlichkeit und Spiritualität sozialwissenschaftlich erfassen lassen. Die Datenlage ist äußerst disparat, und es können natürlich die unterschiedlichsten Phänomene zur Bestätigung oder Widerlegung der aufgestellten Thesen herangezogen werden. Man könnte sich auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene auf die Berichterstattung über Religion in den Massenmedien beziehen und von der gestiegenen öffentlichen Aufmerksamkeit für religiöse Themen auf die zunehmende soziale Bedeutung von Religion in der Gegenwart schließen. Man könnte ebenso die Ressourcenausstattung der religiösen Institutionen zum Gegenstand seiner Analysen machen und aufgrund der Finanzierungs-, Struktur- und Personalprobleme vieler religiöser Institutionen, insbesondere der Großkirchen, zu der Schlussfolgerung gelangen, dass die Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften sinkt. Genauso wäre es möglich, die Vielzahl kleiner religiöser Gruppen, Initiativen und Bewegungen, die Gemeindekreise, christlichen Elterninitiativen, kirchlichen Chöre, Therapiegruppen, Gesprächskreise, Meditationskurse, die vielfältigen kirchlichen Angebote von musikalischer Früherziehung, über Seniorentanz bis hin zu meditativem Wandern ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken und angesichts der zunehmenden Vielfalt dieser Gruppierungen und ihrer beachtlichen Aktivitäten die These eines Relevanzgewinns von Religion aufzustellen.

Wir wollen uns hier auf den Versuch beschränken, den sozialen Bedeutungswandel von Religion in der Moderne auf der Mikroebene, also auf der Individualebene abzuschätzen. Diese Ebene ist die entscheidende, denn über die Lebendigkeit von Religion entscheidet letztendlich weder die Häufigkeit und Prominenz der medialen Berichte noch die Ausstattung religiöser Institutionen mit finanziellen und personellen Ressourcen, weder die Vielzahl religiöser Angebote noch die Zahl der Interneteinträge über Religion, sondern ihre Akzeptanz durch das religiöse Individuum. Natürlich bestehen zwischen den unterschiedlichen Dimensionen Interdependenzen. Die unterschiedlichen Ebenen sollten in ihrer wechselseitigen Bedeutung füreinander nicht unterschätzt werden. Gleichwohl scheint die individuelle Ebene doch die entscheidende zu sein, da Medienberichte, institutionelle Angebote, Interneteinträge, Buchveröffentlichungen usw. nur in dem Maße soziale Relevanz gewinnen können, wie sie individuell auf Resonanz stoßen.

Um die Signifikanz von Religion auf der individuellen Ebene zu erfassen, sei hier zwischen drei Dimensionen individueller Religiosität unterschieden: der Dimension religiöser Zugehörigkeit, religiöser Praxis und religiöser Überzeugung. Die Zugehörigkeitsdimension wird über die Konfessionszugehörigkeit und den Kirchenaustritt gemessen, die Praxisdimension über die Häufigkeit des Kirchgangs und religiöse Aktivitäten außerhalb des Gottesdienstes, die Überzeugungsdimension über den Glauben an Gott sowie den Glauben an außerkirchliche Religionsformen wie Reinkarnation, Astrologie, an die Wirksamkeit von Amuletten, Spiritualismus und Okkultismus.

3 Empirische Befunde

3.1 Die Zugehörigkeitsdimension

Ein Blick auf die Veränderung der Kirchenzugehörigkeit in Westdeutschland in den letzten 60 Jahren (vgl. Tab. 1) zeigt einen stetigen Abwärtstrend². Gehörten 1950, zum Zeitpunkt der Gründung der Bundesrepublik, noch über 95 % der Bevölkerung einer der beiden großen Kirchen an, so beläuft sich der Anteil der Kirchenmitglieder heute auf weniger als 70 %. Die stärksten Verluste musste die evangelische Kirche hinnehmen. Aus einer protestantischen Mehrheit wurde innerhalb von 60 Jahren ein Bevölkerungsanteil von weniger als einem Drittel. Der Protestantismus, der im Wilhelminischen Deutschland einst die Leitkultur bildete, ist in den Status einer Minderheitskonfession abgerutscht – und dies, ohne dass wie in Ostdeutschland ein diktatorisches Regime durch politische Repression und kulturelle Stigmatisierung nachgeholfen hat. Im Gegenteil: Die kirchenpolitischen und kirchenrechtlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik waren seit ihrer Gründung durch Kirchen- und Religionsfreundlichkeit gekennzeichnet.

In Bezug auf die Kirchaustrittsrate (vgl. Abb. 1) fällt das niedrige Niveau in den 1950er-Jahren bis Mitte der 1960er-Jahre auf. Jährlich verließen damals nicht mehr als Zwanzig- bis Dreißigtausend die katholische und Dreißig- bis Vierzigtausend die evangelische Kirche. Das entsprach einer jährlichen Kirchaustrittsrate von 0,1 bis 0,2 %. Die Zahl der Eintritte und Wiederaufnahmen lag auf einem ähnlich hohem Niveau und glich die Zahl der Austritte nahezu aus.

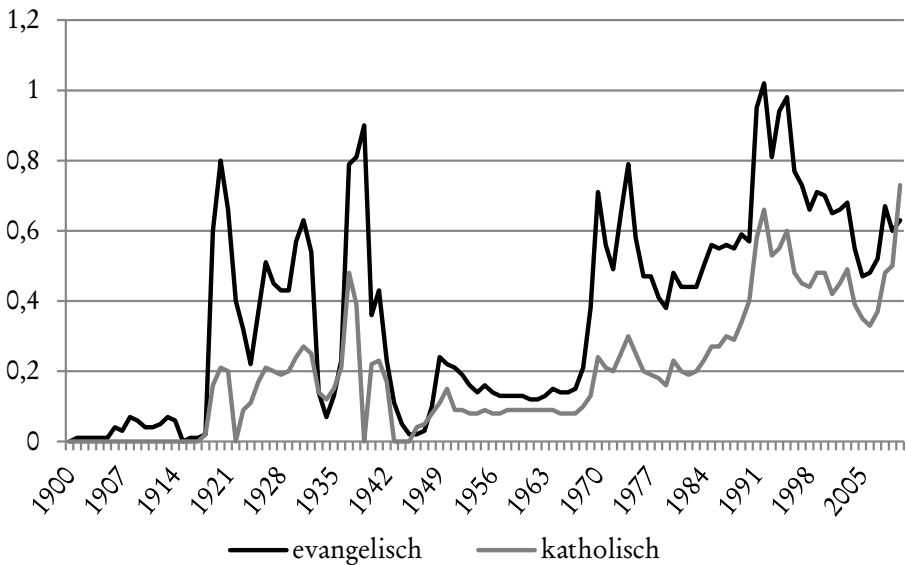
In der zweiten Hälfte der 1960er-Jahre schnellten die Kirchaustrittszahlen jedoch quasi „über Nacht“ nach oben (Gabriel 1992, S. 46). Der Anstieg setzte 1967/68 ein und erreichte bei den Evangelischen mit 216.000 Austritten im Jahr 1974 – dem Höhepunkt der Austrittswelle – mehr als das Fünffache und bei den Katholiken mit 83.000 im selben Jahr das Dreieinhalbfache des Niveaus von 1965. So plötzlich die Austrittskurve angestiegen war, so plötzlich flachte sie sich ab Mitte der 1970er-Jahre wieder ab (vgl. Abb. 1). Auch wenn sie das niedrige Niveau der 1950er-Jahre nicht wieder erreichte, blieb sie für reichliche zehn Jahre auf einem moderaten Level, bevor sie im Zuge der Wiedervereinigung wiederum steil in die Höhe ging. Zwar schwächte sie sich nach wenigen Jahren wieder ab, sank aber auf ein Niveau, das noch einmal höher lag als das Wellental der 1980er-Jahre.

Die Mitgliederverluste fielen für die evangelischen Kirchen stets deutlich höher aus als für die katholische Kirche. Nur im Jahr 2010 war es anders. Wahrscheinlich aufgrund der bekannt gewordenen und öffentlich breit diskutierten Missbrauchsfälle übertraf 2010 die Zahl der Austritte aus der katholischen Kirche die der aus der evangelischen. Im Jahr darauf hatte sich das bekannte Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Kirchaustrittsrate allerdings bereits wieder hergestellt.

² Statistisches Bundesamt, Statis (1950); Kirchliches Jahrbuch (1958); Liedhegener (2006) Bischofskonferenz (1990); Bischofskonferenz (2010); IKSE (1997); IKSE (1995); Kirchliches Jahrbuch (1987); Evangelische Kirche in Deutschland (1997); Evangelische Kirche in Deutschland (2006); Evangelische Kirche in Deutschland (2011).

Tab. 1 Konfessionszugehörigkeit in Westdeutschland 1950–2010³

	Bevölkerung, frühe- res Bundesgebiet	Ev. Kirchen- mitglieder	In % der Bev	Kath. Kirchen- mitglieder	In % der Bev
1950	50.798	26.172	51,5	22.518	44,3
1955	53.518	–	–	23.457	43,8
1960	55.958	–	–	24.583	43,9
1961	56.589	28.400	50,2	24.956	43,9
1965	59.297	29.079	49,0	26.142	44,1
1970	61.001	28.378	46,5	27.206	44,6
1975	61.645	27.184	44,1	27.011	43,8
1980	61.658	26.104	42,3	26.713	43,3
1985	61.020	25.106	41,1	26.308	43,1
1989	62.679	25.132	40,1	26.746	42,7
1990	63.726	25.156	39,5	27.423	43,0
1995	64.172	23.653	36,9	26.634	41,5
2000	65.027	22.846	35,1	25.854	40,0
2005	65.698	21.986	33,5	25.030	38,1
2010	65.426	20.863	31,9	23.848	36,5

**Abb. 1** Kirchenaustritte in Deutschland 1900–2010 in Prozent der Mitglieder⁴

³ Von 1950 bis 1990 mit West-Berlin und Saarland, von 1995 bis 2010 ohne Berlin. In leeren Rubriken sind verlässliche Zahlenangaben nicht verfügbar.

⁴ Deutschland: bis 1945 Reichsgebiet nach dem jeweiligen Gebietsstand; ab 1945 Bundesgebiet; 1990–2010 früheres Bundesgebiet (Kuphal 1979; Kirchliches Handbuch 1962; IKSE 1997; Evangelische Kirche in Deutschland 2006; Evangelische Kirche in Deutschland 2006; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2014).

Interessanterweise verliefen die katholische und die evangelische Austrittsrate vollkommen parallel (vgl. Abb. 1). Das verweist darauf, dass Kirchengaustritte primär von kirchenexternen Faktoren, weniger vom Handeln der Kirchen beeinflusst wurden. Als solche Kontextfaktoren wird man für die Kirchengaustrittswelle, die nach den Jahren kirchlicher Stabilität Ende der 1960er-Jahre einsetzte, die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Umbrüche dieser Zeit verantwortlich machen müssen. Eine Rolle spielten aber auch die in dieser Zeit auftretenden finanziellen Belastungen der Haushalte, insbesondere der Konjunkturzuschlag von 1970 und 1971. Die Kirchengaustrittswelle nach 1990 stand offenbar im Zusammenhang mit den durch die Wiedervereinigung ausgelösten sozialen, politischen und ökonomischen Veränderungen, den damit einhergehenden sozialen Unsicherheiten und den finanziellen Mehrbelastungen, etwa durch den Solidaritätszuschlag.

Vor allem aber fällt bei einem Blick auf den Verlauf der Kirchengaustritte in den letzten 60 Jahren auf, dass sich das Plateau der Kirchengaustrittsrate nach den jeweiligen Austrittswellen stetig erhöht hat und die Kirchengaustrittsrate nicht mehr auf das Ausgangsniveau fiel. Das deutet darauf hin, dass der Erosionsprozess der Kirchen mit einer zunehmenden Geschwindigkeit verläuft und möglicherweise sogar eine gewisse Eigendynamik besitzt. In Befragungen gibt seit Anfang der 1970er-Jahre ein konstanter Anteil von fünf bis zehn Prozent der evangelischen Kirchenmitglieder Westdeutschlands – für den Bereich der katholischen Kirche fehlen vergleichbare Befragungsergebnisse – an, aus der Kirche austreten zu wollen und dazu fast schon entschlossen zu sein oder diesen Schritt so bald wie möglich zu vollziehen (Kirchengaustritt der EKD 2003; Kirchenmitgliedschaftuntersuchung (KMU) V 2012). Ein weiterer Anteil von etwa zehn Prozent hat über einen Kirchengaustritt zwar schon öfter nachgedacht, ist sich aber noch nicht sicher. 15 bis 20 % der Mitglieder der evangelischen Kirche ziehen einen Kirchengaustritt also in Betracht. Dieser Anteil hat sich in den letzten 40 Jahren nicht verkleinert. Die Minorisierung der Gemeinden hat mithin im Gegensatz zu den Annahmen des ökonomischen Marktmodells nicht zu einer höheren Bindung an die Kirche geführt. Das Gefühl der Verbundenheit mit der Kirche ist in den letzten Jahren, wie ein Mittelwertvergleich des Verbundenheitsgefühls derselben Untersuchung über die letzten Jahrzehnte zeigt, vielmehr in etwa gleich geblieben.

Doch warum treten die Menschen aus der Kirche überhaupt aus? Als Gründe für den Kirchengaustritt geben die Befragten – einbezogen sind hier nur Personen, die aus der evangelischen Kirche ausgetreten sind⁵ – an, dass sie mit diesem die Kirchensteuer sparen wollen, dass ihnen die Kirche gleichgültig und fremd geworden sei und dass sie sie unglaubwürdig finden (vgl. Tab. 2). Kaum eine Rolle spielt der Ärger über den Pastor und andere kirchliche Mitarbeiter_innen, und auch der Ärger über kirchliche Stellungnahmen (Denkschriften, Orientierungshilfen) nimmt keinen hohen Stellenwert ein. Wichtiger ist schon, dass man mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann und Religion für sich selbst für entbehrlich hält. Der Kirchengaustritt wird von den befragten Konfessionslosen also überwiegend nicht auf die unzureichende Qualität der pastoralen Arbeit oder den Ärger über konkrete kirchliche Verlautbarungen zurückgeführt; die relevante Motivation ist vielmehr die individu-

⁵ Für den Bereich der katholischen Kirche sind detaillierte Befragungsergebnisse nicht verfügbar.

Tab. 2 Austrittsgründe aus der evangelischen Kirche ausgetretener Konfessionsloser: Mittelwerte von 7 (= trifft voll und ganz zu) bis 1 (= trifft überhaupt nicht zu)⁶

„Ich bin aus der Kirche ausgetreten weil ...“	West MW	Ost MW
Mir die Kirche gleichgültig ist	4,78	4,93
Ich mich über Pastor/innen und/oder andere kirchliche Mitarbeiter/innen geärgert habe	2,96	2,35
Ich mich über kirchliche Stellungnahmen geärgert habe	3,78	2,95
Ich dadurch Kirchensteuern spare	5,51	5,25
Ich eine andere religiöse Überzeugung gefunden habe	1,67	1,51
Ich auch ohne die Kirche christlich sein kann	5,58	3,88
Ich in meinem Leben keine Religion brauche	4,42	5,44
Ich die Kirche unglaubwürdig finde	4,94	4,53
Es in meinem Umfeld normal war/ist, nicht in der Kirche zu sein	2,46	4,17
Ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann	3,99	5,05
Ich politisch unter Druck gesetzt wurde	1,39	1,68
Ich mir (und meinen Kindern) unnötige Auseinandersetzungen ersparen wollte	1,77	2,25
Mir die Kirche fremd geworden ist	4,25	4,90

elle Distanz zur Institution Kirche und zur Religion insgesamt. Als unchristlich will man sich trotz des Kirchenaustritts allerdings nicht verstehen. Dass man auch ohne Kirche christlich sein kann, ist im Westen Deutschlands vielmehr das am häufigsten bejahte Motiv des Kirchenaustritts (Mittelwert = 5,58), noch wichtiger als das der Kirchensteuerersparnis. Offenbar ist das Christentum im Westen Deutschlands, wo sich die Mehrheit nach wie vor als Christ versteht, noch immer eine gesellschaftsweit akzeptierte Größe. Doch grenzen die Ausgetretenen dieses Christentum von der Kirche ab, die sie unglaubwürdig finden und der sie gleichgültig und fremd gegenüberstehen. Im Osten dagegen findet die Aussage, man könne auch ohne Kirche christlich sein, als Begründung für den Kirchenaustritt nur wenig Zustimmung. Darin spiegeln sich die konfessionellen Mehrheitsverhältnisse. Im Osten Deutschlands besitzen die Begründungen für den Kirchenaustritt, die auf die Entfremdung vom Glauben und die Nutzlosigkeit von Religion abstellen, eine weitaus höhere Relevanz als im Westen (Tab. 2). Dort ist der christliche Wertehorizont verblasst und die Distanz zu Christentum, Religion und Glaube ein wichtigerer Kirchenaustrittsgrund als im Westen. Dass man eine andere religiöse Überzeugung gefunden hat, stellt allerdings weder im Osten noch im Westen einen Austrittsgrund dar. Die oft vertretene These, dass die Distanzierung von der Kirche die individuelle Religiosität nicht berühre und keine Abwendung von der Religion, sondern nur deren Verinnerlichung und Individualisierung bedeute (Luckmann 1991; Davie 2002; Knoblauch 2009), findet hier also keine Bestätigung.

Auf die Frage, warum sie in der Kirche seien, antworten die meisten, weil ihnen der christliche Glaube etwas bedeute und sie religiös seien (KMU V 2012). Die Möglichkeit zu sinnvoller Mitarbeit spielt als Mitgliedschaftsgrund hingegen kaum eine Rolle. Dabei muss, was die Mitgliedschaftsgründe angeht, zwischen kirchlich engagierten und passiven Kirchenmitglieder_innen unterschieden werden. Für

⁶ Vgl. KMU IV (2002).

regelmäßige Gottesdienstbesucher_innen sind traditionale Gründe der Kirchenmitgliedschaft wie der, dass man Kirchenmitglied sei, weil sich das so gehöre oder weil die Eltern auch in der Kirche waren oder sind, am wenigsten bedeutsam. Für die kirchendistanzierten Mitglieder_innen sind sie hingegen am wichtigsten. Die große Zahl der Kirchenmitglieder_innen, die am kirchlichen Leben nicht teilnehmen, aber aus der Kirche auch nicht austreten, ist also vor allem durch traditionale Motive mit der Kirche verbunden.

Auch wenn man nicht der Kirche angehört, hat man durchaus Erwartungen an die Kirche. Mehr als die Hälfte der Konfessionslosen sagen, die Kirche sollte Arme, Kranke und Bedürftige betreuen und sich um Menschen in Notlagen kümmern (KMU V 2012). Etwa die Hälfte der Konfessionslosen erwartet von der Kirche, dass sie Gottesdienst feiert. Sie selbst haben nicht vor, an den kirchlichen Veranstaltungen teilzunehmen. Sie schließen aber nicht aus, dass die Kirche dafür da ist, Gottesdienste durchzuführen. Auch dafür, dass die Kirche für Werte eintritt, Raum für Stille und Gebete bereit stellt und die christliche Botschaft verkündigt, sprechen sich etwa zwei Fünftel der Konfessionslosen aus. Dass sie sich um den Arbeitsalltag der Menschen kümmern oder sich zu politischen Grundsatzfragen äußern sollte, meint hingegen nur etwa ein Fünftel. Diakonische Tätigkeit und religiöse Kommunikation – das sind die beiden Funktionen, die der Kirche auch außerhalb ihrer Selbst zugeschrieben werden. Die Beschäftigung mit politischen Fragen und Problemen des Arbeitsalltags wird ihr hingegen kaum zugebilligt.

Ein solche klare funktionale Differenzierung nehmen die Konfessionslosen auch vor, wenn es darum geht, ob die Kirche überhaupt die Kompetenz besitzt, die unterschiedlichen Aufgaben in der Gesellschaft und im Leben des Einzelnen zu erfüllen. Gefragt danach, ob die evangelische Kirche Wesentliches zur Lösung religiöser Fragen beitragen kann, antworten zwei Drittel der Konfessionslosen mit Ja (KMU V 2012). Geht es hingegen um soziale, moralische, familiäre Probleme und um Sinnfragen, trauen nicht mehr als 20 % von ihnen der Kirche eine beachtliche Kompetenz zu. Wieder unterscheiden die Menschen außerhalb der Kirche deutlich zwischen religiösen und nicht-religiösen Funktionen. Selbst für die Behandlung von Sinnfragen und moralischen Problemen wird der Kirche von den Nichtkirchenmitgliedern kaum Kompetenz zugeschrieben.

3.2 Religiöse Praxis

Der Kirchgang gilt als eine Variable, die über die Religiosität eines Menschen wenig aussagt (Luckmann 1991; Knoblauch 1999, 2009; Davie 2002; Hervieu-Léger 2004). Wie eine genaue Prüfung der Empirie zeigt, ist der Gottesdienstbesuch jedoch ein erstaunlich guter Indikator für die ausgeübte religiöse Praxis und die individuelle Religiosität. Er steht mit vielen anderen religiösen Praktiken, etwa der Teilnahme an Evangelisationen, an theologischen Seminaren, an Bibel-, Frauen-, Mütter- oder Seniorenkreisen, an kirchenmusikalischen und anderen kirchlichen Veranstaltungen (Kirchenamt der EKD 2003), aber auch mit religiösen Einstellungen und Überzeugungen in einem engen positiven Zusammenhang.

Wie Tab. 3 und 4 zeigen, waren die Jahre zwischen 1950 und 1965 noch durch einen hohen Gottesdienstbesuch auf nahezu gleichbleibendem Niveau gekennzeich-

Tab. 3 Regelmäßiger Gottesdienstbesuch der Katholiken und Protestanten in Westdeutschland 1952–2012 (in %) ⁷

Es besuchten regelmäßig den Gottesdienst	1952	1963	1967/69	1973	1982	1991	1999	2005	2012
Katholiken insgesamt	51	55	48	35	32	33	26	23	23
Katholiken im Alter von									
16–29	52	52	40	24	19	17	10	6	4
30–44	44	51	42	28	26	21	15	12	14
45–59	50	56	53	46	29	34	24	18	17
60 Jahre und älter	63	64	62	57	54	54	50	41	41
Protestanten insgesamt	13	15	10	7	6	8	7	8	8
Protestanten im Alter von									
16–29	12	11	6	3	4	4	4	3	1
30–44	7	10	6	3	4	4	3	8	6
45–59	13	16	11	7	6	7	6	5	6
60 Jahre und älter	23	24	22	12	12	17	15	13	15

Tab. 4 Anteil derer, die wöchentlich die Kirche besuchen, unter den Katholiken beziehungsweise Protestanten 1950–2010 in Westdeutschland (kirchliche Zählungen) (in %) ⁸

	Katholiken	Protestanten
1950	52,4	–
1955	50,6	–
1960	48,6	–
1963	46,0	7,0
1965	44,9	–
1970	37,3	–
1973	33,7	5,0
1975	32,6	5,5
1980	29,1	5,4
1985	25,8	5,4
1990	21,9	4,1
1995	18,6	4,2
2000	16,5	4,0
2005	14,3	3,7
2010	12,6	3,5

net. Nach den Selbstaussagen der Befragten stieg der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche zwischen 1952 und 1963 sogar leicht an (Tab. 3). Den statistischen Erhebungen zufolge, die allerdings nur für die katholische Kirche vorliegen, verringerte er sich von 1950 bis 1965 moderat (Tab. 4). Für das Dezennium von 1965 bis 1975 aber müssen wir von einem Einbruch des Gottesdienstbesuches sprechen. In den Jahren nach dem Umbruch der Endsechziger und der beginnenden siebziger Jahre senkte

⁷ Allensbacher Institut für Demoskopie (1978); Köcher (1987).

⁸ Liedhegener (2006); Evangelische Kirche in Deutschland (1990); Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1990); Rohde (1987).

sich die Gottesdienstbesucherrate zwar weiter ab, allerdings in einem geringeren Tempo. In den 1980er-Jahren lassen sich bei den Rückgangstendenzen sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche leicht retardierende Momente bemerken (vgl. Tab. 3). Interessant ist, dass bei den Katholiken erst in den 1980er-Jahren die Selbstaussagen und die kirchlichen Zählungen stark auseinandergehen⁹. Man könnte dieses Auseinandertreten von Selbsteinschätzung und Zählung als Vorauslaufen der kirchlichen Praxis gegenüber dem kirchlichen Selbstverständnis der Kirchenmitglieder lesen. Insgesamt sind die Verluste allerdings auch nach 1975 beachtlich. Sie erfassen die katholische Kirche stärker als die evangelische und sind überproportional hoch in der jungen Generation. Lag der Gottesdienstbesuch der 16 bis 29-Jährigen in der ersten Hälfte der 1960er-Jahre sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche noch fast im Durchschnitt, so macht er heute in beiden Kirchen weniger als ein Zehntel des Anteils der Gottesdienstbesucher unter den über 60-Jährigen aus (Tab. 3). Die Teilnahme am Kirchgang wird also auch in Zukunft weiter fallen, und dieser Rückgang dürfte sich zukünftig wohl sogar noch beschleunigen.

Auf dem Land ist der Gottesdienstbesuch höher als in der Stadt. Bildung übt einen positiven Einfluss auf den Gottesdienstbesuch aus. Unter Personen mit Hochschulreife ist der Anteil der Gottesdienstbesucher höher als bei denen ohne Hochschulreife. Außerdem ist es von Bedeutung, ob und wie viele Kinder man hat. Wer evangelisch ist und vier Kinder hat, weist eine 50-prozentige Chance auf, den Gottesdienst mindestens einmal im Monat zu besuchen; wer drei Kinder hat, eine 30-prozentige; wer kein Kind hat, aber nur eine 17-prozentige (Pollack und Rosta 2015). Die familiäre Situation erweist sich also als einflussreicher Faktor der kirchlichen Bindung. Wie bedeutsam die Familie für die Beteiligung am kirchlichen Leben ist, zeigt sich auch darin, dass von denen, die zumindest gelegentlich mit anderen zum Gottesdienst gehen, die meisten der eigenen Familie angehören. 94 % von ihnen sagen, dass sie mit dem (Ehe-)Partner in den Gottesdienst gehen; mit der Familie gehen 64 %, mit Freunden und Bekannten aber nur 36 %, mit Nachbarn 21 % und mit Arbeitskollegen sogar nur sechs Prozent (KMU V 2012). Wer als evangelische Person in einer Gegend wohnt, in der überwiegend evangelische Personen wohnen, neigt stärker zum Gottesdienstbesuch als die Person, bei der das nicht der Fall ist (KMU V 2012). Und für die katholische Kirche gilt ebenfalls, dass der Kirchgang in Gegenden, in denen Katholiken die Mehrheit stellen, über dem Niveau von Regionen liegt, in denen Katholiken in der Minderheit sind (vgl. Arbeitshilfen 2007). Die vom Marktmodell unterstellte Mobilisierungskraft religiös pluraler Situationen lässt sich mithin auch hinsichtlich des Gottesdienstbesuchs nicht nachweisen.

⁹Gefragt danach, ob sich evangelische Kirchenmitglieder abgesehen vom Gottesdienstbesuch am kirchlichen Leben beteiligen, antwortet etwa ein Viertel mit Ja (KMU V 2012). Drei Viertel nehmen unabhängig vom Gottesdienst an keiner einzigen kirchlichen Veranstaltung teil, seien es kirchliche Konzerte, Seminare, Vorträge, Frauen- oder Seniorenkreise oder Meditationsabende, und engagieren sich auch sonst nicht in der Kirchengemeinde. Von ihnen geht zwar immerhin knapp ein Fünftel

⁹ Wahrscheinlich verhält sich dies bei den Evangelischen ähnlich; freilich fehlen uns hier verlässliche Vergleichszahlen für die 1950er und 1960er-Jahre.

zumindest monatlich einmal in den Gottesdienst. Von denen, die sich an mindestens einer außergottesdienstlichen Aktivität der Kirche beteiligen, sind es hingegen vier Fünftel, die mindestens einmal im Monat den Gottesdienst besuchen; von denen, die sich an zumindest drei kirchlichen Aktivitäten beteiligen, sogar mehr als 90 %. Bei denen, die weniger als einmal im Monat im Gottesdienst zu finden sind, macht der Anteil der anderweitig kirchlich Engagierten gerade einmal fünf Prozent aus. Von ihnen besuchen nicht mehr als zwei Prozent kirchliche Konzerte und andere kulturelle Veranstaltungen in der Kirche und nur 0,9 % Vorträge und Seminare. Und von denen, die den Gottesdienst nie besuchen, nimmt nach den Erhebungen der KMU V auch niemand an anderen Formen des kirchlichen Lebens teil. Das heißt, der Gottesdienst ist nicht nur theologisch, sondern auch kirchensoziologisch die zentrale kirchliche Veranstaltung, die die Kirchenmitglieder zu binden vermag, sofern sie sich überhaupt auf die Kirche einlassen. Andere kirchliche Aktivitätsformen spielen kaum eine selbstständige Rolle. Die oft zu hörende Behauptung, dass es unabhängig vom Gottesdienst eine Vielfalt unterschiedlicher kirchlicher Engagementformen gibt, die darüber hinaus vielleicht sogar in der Lage sind, unterschiedliche Typen von Kirchenmitgliedschaftsverhältnissen zu begründen – ein altruistisch-solidarisches Christentum, ein Bildungschristentum, ein Kulturchristentum, ein projektbezogenes Christentum – steht in Konflikt mit den empirischen Befunden. Zwar beteiligen sich nicht wenige an anderen kirchlichen Aktivitäten. Aber in der Regel tun sie das als Teil der Gottesdienstgemeinde.

Obschon die Beteiligung am kirchlichen Leben im Großen und Ganzen rückläufig ist, hat sie sich in wenigen Bereichen erhöht. So ist der Weihnachtsgottesdienst in den letzten vier Jahrzehnten nicht gefallen, sondern angestiegen und hält sich seit Jahren in etwa auf dem gleichen Stand, in Westdeutschland bei etwa 30 % der evangelischen Kirchenmitglieder und in den östlichen Gliedkirchen bei etwa 50 % (Evangelische Kirche in Deutschland 2011). Die hohen Besucherzahlen zu den Weihnachtsgottesdiensten weisen wiederum auf die besondere Bedeutung der Familie für die Bereitschaft zur Inanspruchnahme kirchlicher Angebote hin, denn zu den Christvespern und Metten am Heiligen Abend geht man nicht allein, sondern im Kreis seiner nächsten Angehörigen.

Die Dimension der religiösen Praxis umfasst auch den ganzen Bereich der sogenannten Kasualien. Auch wenn sich die Kirchenmitglieder in der evangelischen und katholischen Kirche mehrheitlich nicht intensiv am kirchlichen Leben beteiligen, so sind die kirchlichen Rituale wie Taufe oder Beerdigung doch stark nachgefragt. Etwa 90 % der Kinder, von denen mindestens ein Elternteil evangelisch oder katholisch ist, werden in Westdeutschland getauft (Evangelische Kirche in Deutschland 2009; Arbeitshilfen 2007). Die Bestattungsrate beträgt bei den Katholiken über 90 %, bei den Evangelischen 85 % (Arbeitshilfen 2007; Evangelische Kirche in Deutschland 2011).

Der Grund, warum die Menschen nicht stärker am kirchlichen Leben teilnehmen, liegt nicht so sehr darin, dass sie an der Kirche sehr viel stört, dass sie sie ablehnen und kritisieren. Vielmehr ist ihnen das Engagement in der Kirche nicht so wichtig. In der Zeit des Gottesdienstes gibt es Dinge zu tun, auf die es ihnen mehr ankommt: Ausschlafen, Zeitung lesen, der Besuch von Freunden, ein Ausflug mit der Familie, die Erledigung liegen gebliebener Arbeit. Unter allen Gründen, warum die Menschen

nicht zur Kirche gehen, ist der, dass sie den Gottesdienst für ihren Glauben als unwichtig einschätzen, der wichtigste, gefolgt von dem, dass sie am Wochenende ausspannen wollen (Huber et al. 2006). Offenbar gehören beide Motive zusammen. Man hält den Gottesdienst für den eigenen Glauben für entbehrlich und hat anderes, das man als wichtiger einschätzt, zu tun. Demgegenüber ist es nur eine Minderheit, die sich durch die Predigt, den Gesang der Kirchenlieder oder die Atmosphäre, die in der Gemeinde herrscht, davon abgehalten fühlt, am Gottesdienst teilzunehmen.

3.3 Religiöse Überzeugungen und Erfahrungen

Nicht nur die Kirchenbindung, sondern auch der Glaube an Gott ist seit Jahrzehnten rückläufig. 1949 gaben noch knapp 90 % der deutschen Bevölkerung an, an Gott zu glauben, 78 % ohne Vorbehalte und weitere zehn Prozent nach eigenen, nicht kirchlich-dogmatischen Vorstellungen (Pollack und Rosta 2015). Zwanzig Jahre später, 1968, stellten die Gottgläubigen noch immer mehr als 80 % der westdeutschen Bevölkerung. Inzwischen hat sich der Anteil der Gottesgläubigen auf einen Wert deutlich unter der Marke von 70 % eingependelt (vgl. Pollack und Rosta 2015). Wie diese Befragungsergebnisse deutlich machen, kann weder von einer Unabhängigkeit des individuellen Gottesglaubens von der Kircheng Zugehörigkeit („believing without belonging“ – Grace Davie 1990) noch gar von einer Wiederkehr der Götter (Friedrich Wilhelm Graf 2004) die Rede sein. Im Gegenteil: Wie die Beteiligung am kirchlichen Leben und die Kirchenmitgliedschaft schwächt sich auch der Glaube an Gott ab – allerdings in einem geringeren Tempo. Doch nicht nur die Verbreitung des Gottesglaubens ist zurückgegangen; mit dem Rückgang hat sich auch eine Veränderung der dominanten Form des Gottesglaubens vollzogen. Immer mehr Menschen glauben nicht mehr an einen persönlichen Gott, sondern an eine höhere Macht oder ein höheres geistiges Wesen. In Westdeutschland glauben inzwischen sogar mehr an ein höheres Wesen als an einen persönlichen Gott (ALLBUS 2012). Damit liegen die Westdeutschen im Trend, denn auch in den meisten anderen westeuropäischen Ländern verschiebt sich das Gottesbild von einer konkret-personalen hin zu einer abstrakt-apersonalen Vorstellung. Im Osten Deutschlands macht der Anteil der Gottgläubigen nur 28 % (ALLBUS 2012) beziehungsweise 26 % (European Value Study [EVS] 2008) aus. Aber auch dort bevorzugen die wenigen, die überhaupt noch an Gott glauben, die Vorstellung eines unpersönlichen höheren Wesens gegenüber der Idee eines persönlichen Gottes.

Aber hat sich gegenläufig dazu nicht der Anteil derer erhöht, die esoterische, magische und okkultistische Vorstellungen bejahen? In der Studie „Church and Religion in an Enlarged Europe“ (C&R 2006) gaben 25 % der Westdeutschen an, sie würden zumindest etwas daran glauben, dass Amulette, Steine oder Kristalle hilfreich sein könnten (Pollack und Rosta 2015). 12 % erklärten, sie würden an die Wirksamkeit von Magie, Spiritualismus und Okkultismus glauben, und 18 %, sie würden an Astrologie und Horoskope glauben. Im International Social Survey Programm (ISSP 2008) belief sich der Glaube an die Reinkarnation auf 28 % und der ans Nirwana auf zwölf Prozent. Trotz des in den Massenmedien vielfach behaupteten Esoterik-Booms, liegt der Glaube an diese Vorstellungen und Praktiken weit unter der Akzeptanz des Glaubens an Gott. Während den Daten des Religionsmo-

nitors 2012 zufolge 47 % der Westdeutschen fest und weitere 13 % ziemlich fest daran glauben, dass Gott oder etwas Göttliches existiert, und noch einmal 13 % moderat von seiner Existenz überzeugt sind, macht der Anteil der streng Glaubenden im Falle von Magie, Spiritualismus, Okkultismus und Nirwana drei Prozent aus und der der moderat Glaubenden neun Prozent. Zwar haben über die Hälfte der Westdeutschen schon einmal religiös-alternative Praktiken ausprobiert. Aber die meisten halten nicht viel davon. Ein Anteil von 10 bis 25 % glaubt ein wenig an die Wirksamkeit bestimmter religiös-alternativen Praktiken. Die Gruppe der fest überzeugten Esoteriker indes überschreitet nicht die Zehn-Prozent-Marke und liegt wohl eher bei fünf Prozent als bei zehn Prozent (Pollack und Rosta 2015). Als Ideengut und als Ressource praktischen Verhaltens wirkt die Esoterik weit in die Gesellschaft hinein, aber Akzeptanz finden esoterische Vorstellungen und Praktiken nur bei einer Minderheit.

4 Erklärungen

Zur Erklärung der beschriebenen Veränderungsprozesse auf dem religiösen Feld seien vier Faktoren angeführt.

a) Seit den 1950er-Jahren ist die Wirtschaftskraft in den westlichen Industrieländern erheblich gestiegen (für Westdeutschland vgl. Abb. 2). Prozesse der Wohlstandsanhebung üben einen negativen Einfluss auf die Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen aus. Das hängt vor allem

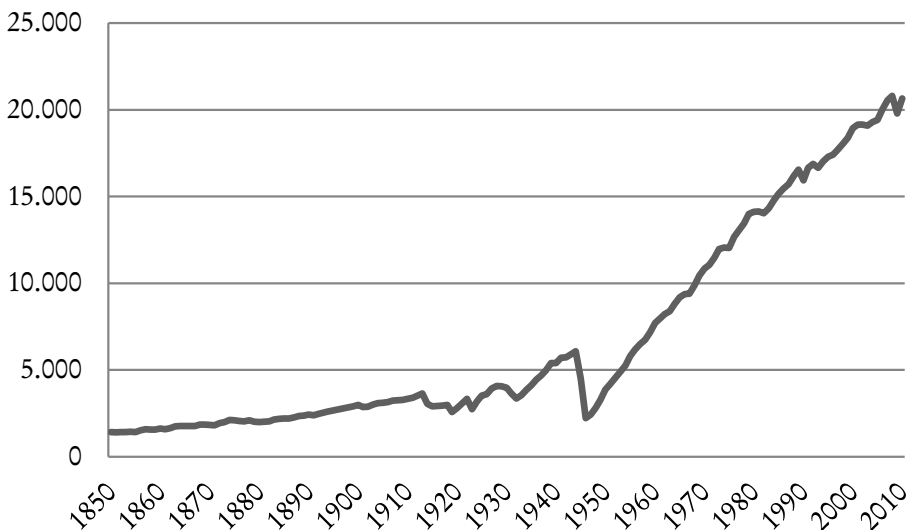


Abb. 2 Bruttoinlandsprodukt pro Kopf, Deutschland 1850–2010 (in 1990 Int. GK\$)¹⁰

¹⁰ Maddison Historical GDP Data <http://www.worlddeconomics.com/Data/MaddisonHistoricalGDP/Maddison%20Historical%20GDP%20Data.efp>. Zugegriffen am 28. Februar 2014.

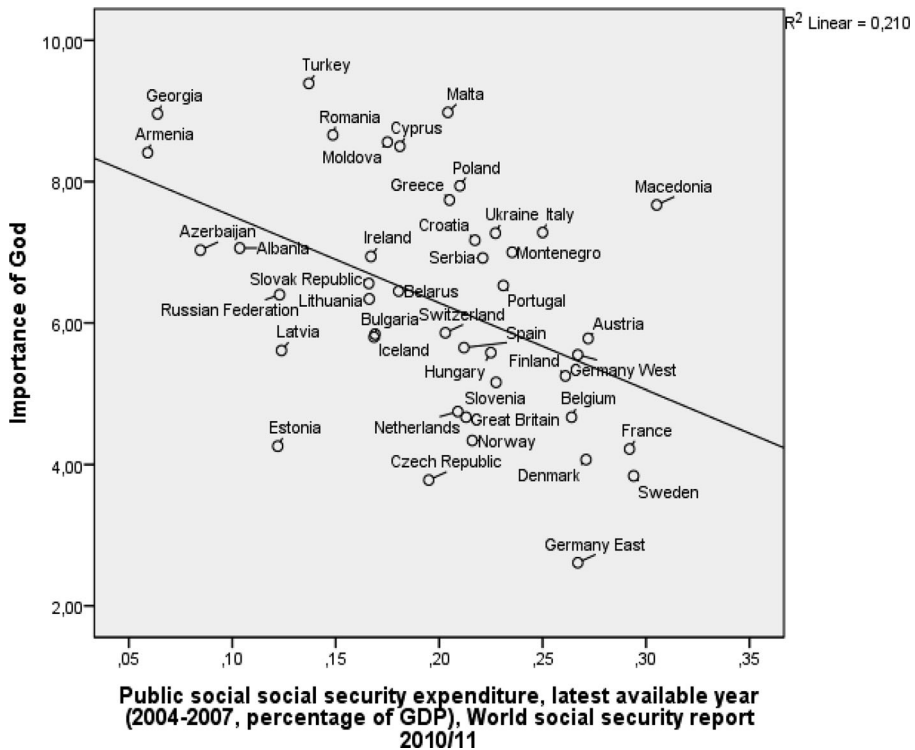


Abb. 3 Zusammenhang zwischen Wohlfahrtsausgaben und Bedeutung des Glaubens an Gott¹¹

damit zusammen, dass durch den mit der steigenden Wirtschaftskraft einhergehenden Ausbau des Konsumsektors mehr und mehr nicht-religiöse Freizeit- und Unterhaltungsangebote bereitstehen, die zu den kirchlichen Angeboten in Konkurrenz geraten. Aufgrund der wachsenden Einkommen können sich immer mehr Menschen die säkularen Waren- und Freizeitangebote leisten, wodurch der Wettbewerbsdruck auf die kirchlichen Angebote steigt. Ob es sich um Formen von Geselligkeit und Gemeinschaft, um Lebensdeutungen und Weltinterpretationen, um heilpraktische und psychologische Betreuung und Beratung oder um die Feier von biographischen Übergängen handelt – stets stehen neben den Angeboten der Religionsgemeinschaften säkulare Alternativen bereit, und nicht selten erscheinen den Menschen diese attraktiver, so dass sie sich statt für die kirchlichen für die säkularen Angebote entscheiden.

Der negative Zusammenhang zwischen Wohlfahrtsanstieg und Religiosität zeigt sich auch an den öffentlichen Ausgaben für Sozialversicherungssystem. Mit der Wirtschaftskraft steigt auch die Höhe der Ausgaben für die sozialen Sicherungssysteme. Je höher diese Ausgaben in einem Land sind, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Menschen in diesem Land dem Glauben an Gott eine hohe Bedeutung beimessen (Abb. 3).

¹¹ World social security report, EVS (2008).

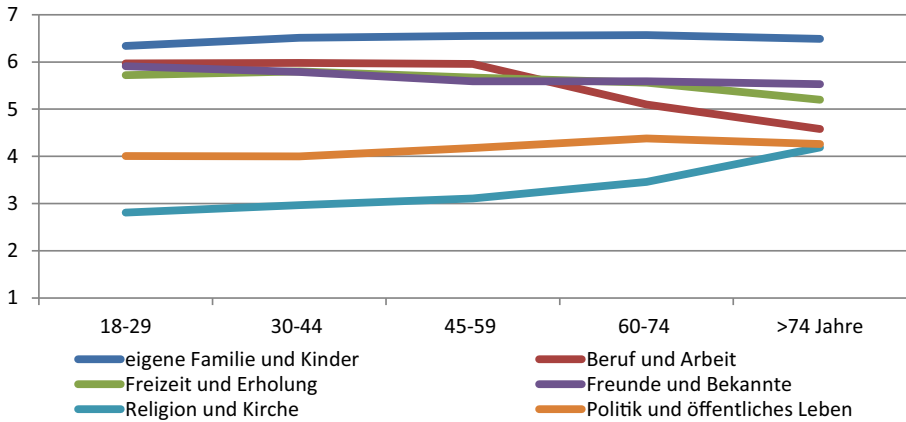


Abb. 4 Wichtigkeit verschiedener Lebensbereiche nach Altersgruppen¹²

b) Funktionale Differenzierung meint, dass die Semantiken und Diskurse der einzelnen gesellschaftlichen Bereiche wie etwa der Wirtschaft, der Politik, der Erziehung oder des Rechts sich mehr und mehr verselbständigen. Für Religion und Kirche hat dies zur Folge, dass ihre Weltdeutungen und Werte von den Menschen nicht mehr so ohne Weiteres für nichtreligiöse Bereichen als relevant angesehen werden. Um erfolgreich in einem Bereich operieren zu können, sind religiöse Werte daher vielfach entbehrlich. Die Folge ist, dass Menschen der Bereich der Religion als nicht mehr so bedeutsam erscheint. Verglichen mit Beruf, Familie, Freizeit, Politik nimmt der Bereich von Religion und Kirche den geringsten Stellenwert ein. Dabei scheint sich die Bedeutung von Religion und Kirche immer weiter abzuschwächen; in der jüngsten Alterskohorte wird der Religion die geringste Bedeutung beigemessen (vgl. Abb. 4). Auch spricht sich die Mehrheit dagegen aus, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften in andere Gesellschaftsbereiche intervenieren. Besonders hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Staat bestehen die meisten auf einer strikten Trennung (vgl. Pollack und Rosta 2015). Wenn aber die Menschen einer Intervention von Kirche und Religion in andere Lebensbereiche häufig skeptisch gegenüberstehen und der Religion zugleich keine große Bedeutung in ihrem eigenen Leben zuerkennen, dann wird die soziale Position von Religion prekär. Wie wir oben in Tab. 2 gesehen haben, treten die meisten Menschen nicht deswegen aus der Kirche aus, weil sie mit den kirchlichen Stellungnahmen oder gar mit der Arbeit des Pfarrers und der Pfarrerin unzufrieden sind. Wichtiger ist, dass ihnen die Kirche gleichgültig geworden ist, dass sie keine Religion brauchen, dass ihnen die Kirche fremd geworden ist. Selbst religiöse Alternativangebote spielen für den Kirchenaustritt so gut wie keine Rolle (Huber et al. 2006). Auch verzichten viele Menschen nicht deshalb auf den Gottesdienstbesuch, weil ihnen die Predigt nicht zusagt oder der Gesang der Kirchenlieder oder die Atmosphäre im Gottesdienst, sondern weil sie am Sonntag anderes zu tun haben, ausschlafen wollen, oder meinen, auch ohne Kirche Christen sein zu können. Ausschlaggebend für die Abwendung von der Kirche

¹² ALLBUS (2012); 7er-Skala (1 unwichtig, 7 sehr wichtig); Mittelwerte.

Tab. 5 Korrelationen zwischen traditionaler Kirchlichkeit, individueller Religiosität und außerkirchlicher Religiosität in Westdeutschland 2008¹³

	Kirchgang	Glaube an Gott	Subjektive Religiosität (Skala 1–7)	Glaube an die Reinkarnation	Glaube an das Nirwana
Konfessionszugehörigkeit	0,356**	0,438**	0,473**	n. s.	n. s.
Kirchgang (aufst.)	–	0,376**	0,537**	n. s.	n. s.
Glaube an Gott	–	–	0,679**	0,178**	0,083*
Subjektive Religiosität	–	–	–	0,197**	0,077*
Glaube an die Reinkarnation	–	–	–	–	0,633**

n. s. nicht signifikant

** Die Korrelation ist auf dem Niveau von 0,01 (2-seitig) signifikant; * Die Korrelation ist auf dem Niveau von 0,05 (2-seitig) signifikant

sind also weniger Push-Faktoren – Gefühle der Unzufriedenheit mit dem kirchlichen Handeln, als Pull-Faktoren – die Überordnung anderer Lebenszusammenhänge und Handlungsmöglichkeiten über kirchliche Bezüge. Viele Menschen haben vielleicht gar nicht vor, der Kirche den Rücken zu kehren, anderes aber zieht sie oft stärker an, sodass im Ergebnis die Kirchenbindung zurückgeht. Sowohl mit dem ersten als auch mit dem zweiten hier angeführten Erklärungsgrund werden die Annahmen der Säkularisierungstheorie bestätigt.

c) Individualisierung kann als ein Prozess verstanden werden, in dessen Verlauf die selbstbestimmten Anteile in der Biographie der Menschen zunehmen und die fremdbestimmten abnehmen. Die Kirchen sind von den Prozessen der Individualisierung insofern betroffen, als die Betonung individueller Selbstbestimmung häufig mit einer besonderen Skepsis gegenüber institutionellen Vorgaben und einer Distanz zu Gemeinschaftsformen einhergeht. Tatsächlich stehen die Indikatoren konventioneller Religiosität wie Kirchengang, Gottesglaube oder auch Gebet und Kirchengang in einem negativen Verhältnis zu Individualisierungswerten: Je mehr eine Person diesen zustimmt, desto wahrscheinlicher ist es, dass sie eine geringe Kirchen- und Glaubensbindung aufweist, sofern diese mit den angegebenen Variablen gemessen wird (Pollack und Rosta 2015). Im Falle nicht-christlicher Religiosität wie Esoterik, Magie oder New Age verhält es sich umgekehrt. Diese Religiositätsformen korrelieren mit Individualisierungswerten wie Selbstbestimmung oder politischer Partizipation positiv. Individualisierung ist also mit neueren, nicht-institutionalisierten Religionsformen eher kompatibel als mit konventioneller, institutionalisierter Religiosität.

Gleichwohl wäre es voreilig, die Zukunft der Religion allein in unkonventionellen individualistischen Religionsvorstellungen und -praktiken zu sehen, denn Religiosität wird sozial – zumeist über das Elternhaus – vermittelt und steht vielfach in einem positiven Verhältnis zu religiösen Gemeinschaftsformen. Wie Tab. 5 zeigt, steigt die Wahrscheinlichkeit, an Gott zu glauben, wenn man auch am Gottesdienst teilnimmt; und sogar schon, wenn man lediglich Kirchenmitglied ist. Zwischen individueller Religiosität und Einbindung in gemeinschaftliche Zusammenhänge besteht also

¹³ ISSP (2008).

ein positiver Zusammenhang. Durch Kontakt mit religiös Gleichgesinnten wird der subjektive Glaube gestärkt. Der ins Unanschauliche ausgreifende subjektive Glaube gewinnt an Stabilität, wenn ihn der Einzelne mit Anderen teilt, wenn er durch soziale Plausibilitätsstrukturen gestützt ist. Daraus erklärt sich auch die besondere Bedeutung, die der Familie nicht nur in der Vermittlung, sondern auch in der Aufrechterhaltung des Glaubens zukommt.

Außerdem besteht zwischen kirchlicher Zugehörigkeit und Gottesdienstbesuch auf der einen Seite und nicht-christlicher Religiosität kein Negativverhältnis, sondern überhaupt kein Zusammenhang (vgl. Tab. 5). Das heißt, es ist sehr unwahrscheinlich, dass individuelle außerchristliche Religiosität an Relevanz gewinnt, wenn die kirchliche Bindung wegbricht. Vielmehr wird sie durch letztere weder gestärkt noch geschwächt.

Mit diesen Befunden ist die Individualisierungsthese zwar relativiert. Zugleich weisen die Ergebnisse der Analyse aber auch darauf hin, dass ihr auch ein begrenztes Recht zukommt.

d) Im Unterschied zur oft vertretenen Annahme, religiöser Wettbewerb tue der Vitalität religiöser Gemeinschaften gut, geht die Kirchenbindung bei hoher religiöser Pluralität zumeist zurück. Die Minorisierung der Kirchgemeinden hat in den west- und mitteleuropäischen Verhältnissen in der Regel keinen bestärkenden Effekt, sondern entweder gar keinen oder einen negativen. Schon die Kirchen in der früheren DDR haben von ihrer Verkleinerung nicht profitiert. Der Kirchgang war 1990 in der Schar der kleiner gewordenen Kirchenmitglieder_innen prozentual nicht höher als im Westen und der Glaube an Gott nicht intensiver (vgl. Pollack 2012). Unter den Kirchenmitglieder_innen entsprachen sich nach dem Untergang des Staatssozialismus die Strukturen der Kirchen- und Glaubensbindung in Ost und West vielmehr trotz der gravierenden Unterschiede in den konfessionellen Mehrheitsverhältnissen weitgehend. Die Kirchen in der DDR waren laxe Volkskirchen geblieben, auch wenn sie nicht mehr die Mehrheit der Bevölkerung umfassten, sondern nur noch eine Minderheit¹⁴.

Auch ist die Wahrscheinlichkeit, dass die religiös Unentschiedenen sich der jeweiligen konfessionellen Mehrheit anpassen unter den Bedingungen eines lauen Kirchenverhältnisses relativ hoch. In Ostdeutschland neigen die religiös Unentschiedenen und Agnostiker mehr zur Haltung der Konfessionslosen als im Westen. Zwingt man die Gruppe der Agnostiker, sich für oder gegen den Gottesglauben zu entscheiden, so sprechen sich in Westdeutschland 32 % von ihnen für einen Glauben an Gott aus, im Osten hingegen nur zehn Prozent (vgl. Tab. 6). Der Unterschied zwischen Ost und West ist kein zufälliger, sondern tritt systematisch auf. Fragt man nach der Konfessionszugehörigkeit der religiös Unentschiedenen, so ist er sogar noch größer. In Westdeutschland gehören 77 % der Agnostiker einer Konfession an, im Osten nur 17 % (Tab. 6). Ähnliche, wenn auch nicht ganz so markante Unterschiede lassen sich auch finden, wenn es etwa um die Selbsteinschätzung als religiöse Person oder die Wichtigkeit von Religion für das eigene Leben geht (Tab. 6). Auch Deisten, die

¹⁴ Vielleicht ändert sich das jetzt. Jedenfalls liegt die Gottesdienstbesucherrate (Anteil der regelmäßigen Kirchgänger an der Gesamtzahl der Kirchenmitglieder) im Osten inzwischen über der im Westen (Pollack 2009).

Tab. 6 Konfessionszugehörigkeit, Glaube an Gott, religiöse Selbstzuschreibung und Wichtigkeit von Religion nach unterschiedlichen Transzendenzvorstellungen (in %) ¹⁵

	Konfessions- zugehörigkeit	¹⁶ Glaube an Gott	Religiöse Person	Wichtigkeit von Religion
Westdeutschland				
Persönlicher Gott	94	97	83	67
Höheres Wesen	92	84	62	43
Agnostisch	77	32	20	19
Skeptisch	51	8	12	7
Ostdeutschland				
Persönlicher Gott	87	88	82	67
Höheres Wesen	49	56	47	34
Agnostisch	17	10	8	10
Skeptisch	5	1	1	1

an ein höheres Wesen, aber nicht an einen persönlichen Gott glauben, unterscheiden sich in Ost und West. Im Westen gehören 92 % von ihnen einer Religionsgemeinschaft an und es glauben 84 % an Gott; im Osten belaufen sich die entsprechenden Anteile nur auf 49 beziehungsweise 56 % (Tab. 6). Mit hoher Wahrscheinlichkeit sind die systematisch auftauchenden Unterschiede zwischen West und Ost auf die Wirksamkeit der jeweiligen konfessionellen Mehrheitskultur zurückzuführen.

Schließlich sei darauf hingewiesen, dass die Wirksamkeit der konfessionellen Mehrheitskultur auch sichtbar wird, wenn man sich die Effekte der konfessionellen Mehrheitsverhältnisse im Wohnumfeld auf die Kirchenverbundenheit ansieht. 1972 gaben noch 56 % der evangelischen Kirchenmitglieder an, in einem überwiegend

¹⁵ *Persönlicher Gott*: „Es gibt einen persönlichen Gott.“; *höheres Wesen*: „Es gibt irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht.“; *agnostisch*: „Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll.“; *skeptisch*: „Ich glaube nicht, dass es einen Gott, irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt.“; *Konfessionszugehörigkeit*: Anteil der Konfessionszugehörigen; *religiöse Selbsteinschätzung*: 3er-Skala („religiöse Person“ – „keine religiöse Person“ – „überzeugter Atheist“), Anteil derjenigen, die von sich selbst sagen, dass sie eine religiöse Person sind; *Glaube an Gott*: dichotom, Anteil derjenigen, die mit „ja“ antworten; *Wichtigkeit von Religion*: 4er-Skala, Anteil derjenigen, die Religion in ihrem Leben für „ziemlich wichtig“ beziehungsweise „wichtig“ halten; alle Angaben in Prozent (EVS 2008).

¹⁶ Die Befunde werden in einem Vergleich mit osteuropäischen Ländern bestätigt. Im stark entkirchlichten Estland etwa antworten 19 % derjenigen, die bei der differenzierten Frage nach den Transzendenzvorstellungen mit „Ich weiß nicht, was ich darüber denken soll“ votieren, bei der dichotomen Frage zum Gottesglauben mit „ja“, 66 % mit „nein“; in der Tschechischen Republik, die ebenfalls zu den am stärksten säkularisierten Ländern Europas gehört, lautet das Verhältnis elf zu 64 %. In den kirchlich-religiös geprägten Gesellschaften Ostmittel- und Osteuropas kehrt sich dieses Verhältnis dagegen um: In Polen lautet die Relation 72 % („ja“) zu 16 % („nein“), in der Slowakei 53 zu 22, in Rumänien 90 zu fünf Prozent. Von denjenigen, die nicht an einen persönlichen Gott, aber an ein höheres Wesen oder an eine geistige Kraft glauben, bezeichnet sich bei der einfachen Frage nach dem Glauben an Gott in Estland (55 %) und in der Tschechischen Republik (59 %) nur etwa jeder zweite als gläubig, in Polen (94 %), in der Slowakei (88 %) und in Rumänien (98 %) ordnet sich dagegen nahezu jeder aus dieser Gruppe den Gottesgläubigen zu. Auch hier ist es also so, dass diese beiden Gruppen, wenn sie sich bei der einfachen Frage nach dem Glauben an Gott vor die Entscheidung gestellt sehen, sich entweder als gläubig oder als nicht gläubig einzuschätzen, in den Ländern, deren Kultur stark kirchlich-religiös geprägt ist, unter dem „Druck“ der Mehrheit mit „ja“ antworten, während sie in den Ländern, in denen nennenswerte Teile der Bevölkerung säkulare Positionen vertreten, eher die Option „nein“ wählen (vgl. Müller 2013).

evangelischen Wohnumfeld zu leben. 2012 waren es noch 38 %, die das behaupteten (KMU I und KMU V). Zugleich hatte die Wohnsituation 1972 keine Effekte auf das Gefühl der Verbundenheit mit der Kirche, 2012 jedoch sehr wohl. 2012 war die Verbundenheit mit der Kirche umso höher, je religiös homogener das Wohnumfeld wahrgenommen wurde. Während die Zugehörigkeit zur Kirche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts offenbar von vielen noch als etwas Selbstverständliches angesehen wurde, hat sich die Situation nach der deutschen Wiedervereinigung verändert. Nun spielt es für das kirchliche Verbundenheitsgefühl eine Rolle, ob man in seiner Haltung zur Kirche durch eine konfessionelle Mehrheitskultur unterstützt wird oder nicht. Die mehrheitliche Bestätigung ist anscheinend umso wichtiger, je mehr die eigene schwache Kirchenbindung aufhört, selbstverständlich zu sein. Unter den Bedingungen gewachsener religiöser Pluralität wird die Kirchenbindung in Westdeutschland jedenfalls nicht stärker, wenn der Einzelne in einer als religiös divers wahrgenommen Umwelt lebt.

Unter den drei am Anfang des Beitrags diskutierten Thesen kommt dem ökonomischen Marktmodell die geringste empirische Plausibilität zu.

Literatur

- ALLBUS (Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften) (1996; 2002; 2012). *Drei Wellen einer langfristig angelegten Umfrageserie zu Einstellungen, Verhaltensweisen und Sozialstruktur der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland*. Datensatz. Köln: Gesis.
- Allensbacher Institut für Demoskopie (ab 1978). Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse.
- Arbeitshilfen (2007). Statische Daten 2005. In Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Arbeitshilfen Nr. 207. Bonn: Katholische Kirche in Deutschland.
- Berger, P. L. (1973). *Zu Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bruce, S. (1992). *Religion and Modernization: Sociologists and Historians debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- C&R (2006). *Church and Religion in an Enlarged Europe: Codebook*. Frankfurt an der Oder: Europa-Universität.
- Comte, A. (1891). *Katechismus der positiven Religion*. Leipzig: Wigand Verlag.
- Davie, G. (2002). *Europe: the exceptional case: parameters of faith in the modern world*. London: Darton, Longman and Todd.
- Dobbelaere, K. (1982). *Secularization: A Multidimensional Concept*. London: Sage Publications.
- Durkheim, É. (2007) [1912]. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- Evangelische Kirche in Deutschland (ab 1990): *Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD*. Statistische Beilage zum Amtsblatt der EKD. Hannover: EKD.
- Evangelische Kirche in Deutschland (1997). *Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD in den Jahren 1993 und 1994*. Statistische Beilage es Amtsblatts der EKD, 91(2). Hannover: EKD.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2006). *Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD in den Jahren 1980 bis 2005*. Hannover: Kirchenamt der EKD.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2009). *Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD im Jahr 2007*. Hannover: Kirchenamt der EKD..
- Evangelische Kirche in Deutschland (2011). *Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD im Jahr 2010*. Hannover: Kirchenamt der EKD.
- EVS (European Values Study) (1981–2008): *Internationale Bevölkerungsumfrageserie, vier Wellen (1981, 1990, 1999, 2008)*. Datensatz. Köln: Gesis.
- Gabriel, K. (1992). *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg: Herder.

- Graf, F. W. (2004). *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: C. H. Beck.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*. Würzburg: Ergon.
- Huber, W., Friedrich, J., & Steinacker, P. (2006). *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge: Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Iannaccone, L. (1991). The consequences of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion. *Rationality and Society*, 3(2), 156–177.
- Iannaccone, L. R. (1994). Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology*, 99(5), 1180–1212.
- IKSE, Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (1997 und 1999). *Statistische Daten der deutschen Bistümer in Zeitreihen: Daten der Statistischen Jahreserhebungen ab 1960*. Essen: IKSE.
- Inglehart, R., & Baker, W. E. (2000). Modernization, globalization and the persistence of tradition: Empirical evidence from 65 societies. *American Sociological Review*, 65(1), 19–55.
- ISSP (International Social Survey Programme) (1991, 1998 und 2008). *Drei Wellen mit Schwerpunkt Religion einer internationalen Bevölkerungsumfrageserie*. Datensatz. Köln: Gesis.
- Kippenberg, H. G. (2007). Europäische Religionsgeschichte: Schauplatz von Pluralisierung und Modernisierung der Religionen. In F. W. Graf & K. Grosse Kracht (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft: Europa im 20. Jahrhundert* (S. 45–71). Köln; Weimar; Wien: Böhlau.
- Kirchenamt der EKD (2003). *Kirche: Horizont und Lebensrahmen: Vierte Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Hannover: Kirchenamt der EKD.
- Kirchliches Handbuch (verschiedene Jahre). *Statistisches Jahrbuch der Bistümer im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*. In Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.). Rheinbreitbach: Plump.
- Kirchliches Jahrbuch (ab 1949). *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann, Gütersloher Verlagshaus.
- KMU IV: *Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft von 2002*. Datensatz. Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut.
- KMU V: *Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft von 2012*. Datensatz. Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut.
- Knoblauch, H. (1999). *Religionssoziologie*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Knoblauch, H. (2009). *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main und New York: Campus.
- Köcher, R. (1987). Religiös in einer säkularisierten Welt. In E. Noelle-Neumann & R. Köcher (Hrsg.), *Die verletzte Nation: Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern* (S. 164–281). Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Kuphal, A. (1979). *Abschied von der Kirche: Traditionsabbruch in der Volkskirche*. Gelnhausen: Burckhardt-Lactare.
- Liedhegener, A. (2006). *Macht, Moral und Mehrheiten: Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*. Baden-Baden: Nomos.
- Luckmann, T. (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Müller, O. (2013). *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa: Entwicklungen – Muster – Bestimmungsründe*. Wiesbaden: Springer VS.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2004). *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pollack, D. (2009). *Rückkehr des Religiösen?: Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen: Mohr.
- Pollack, D. (2012). *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland I*. Tübingen: Mohr.
- Pollack, D., & Rosta, G. (2015). *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt am Main und New York: Campus.
- Religionsmonitor (2012). *Repräsentative Untersuchung der Bertelsmann Stiftung zu Religion und Religiosität, durchgeführt in 13 Ländern*. Datensatz. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Rohde, D. (1987). Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben. Lieferung 3 des Kirchlichen Jahrbuchs für die Evangelische Kirche. *Kirchliche Statistik*, 114, 267–453.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ab 1990): Eckdaten des kirchlichen Lebens in den Bistümern Deutschlands. Homepage der Deutschen Bischofskonferenz http://www.dbk.de/zahlen-fakten/kirchliche-statistik/?tx_igmedienkatalog_pi1%5Bshow%5D=1&tx_igmedienkatalog_pi1%5Bcatsearch%5D=120&cHash=f4db78d0dfd4b195c5f00b1b851ef8. Zugegriffen: 6. August 2016.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2007). *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2005*. http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/AH_207.pdf

- Stark, R., & Finke, R. (2000). *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Statistisches Bundesamt (2013). *Statistisches Jahrbuch*. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.
- Wallis, R., & Bruce, S. (1992). Secularization: The Orthodox Model. In R. Wallis & S. Bruce (Hrsg.), *Religion and modernization: sociologists and historians debate the secularization thesis* (S. 8–30). Oxford: Oxford University Press.
- Weber, M. (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. Tübingen.
- Wilson, B. R. (1966). *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*. London: Pelican.
- Wuthnow, R. (1998). *After heaven: spirituality in america since the 1950s*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.