

Edgar WUNDER, Heidelberg

Was geschieht in Deutschland mit der Religion?

Summary

In this paper religious change in nowadays Germany is used to evaluate the explanatory power of two competing theoretical approaches: (a) the secularisation model, which should not be confused with the popular enlightenment myth, but is the application of general sociological reasoning on the consequences of functional differentiation in modern societies in the special field of religion, (b) the so-called supply-side model, which stems from rational choice theory and views religious organizations as competing firms to sell religious products in free-market economies. The two models predict different spatial patterns of religious activity, so geography of religion has much to say about which model is more suitable for a given society. In the case of Germany the empirical data are incompatible with the assumptions of the supply-side theory but give clear support for the secularisation model. Germany seems to be on the way to a post-confessional and post-christian society, but not necessarily a post-religious one, because new unconventional social forms of religion flourish, which are not institutionalised. Geographically, Germany can be divided into three different zones (East, Northern West, Southern-Central West), regarding the degree of advance of the secularisation process.

Religionsgeographie sei definiert als jenes interdisziplinäre¹ Unternehmen, das sich der Untersuchung der Frage widmet, welche zusätzlichen Erkenntnismöglichkeiten sich durch eine räumlich differenzierte Analyse eröffnen, um Prozesse des Wandels des sozialen Phänomens der Religion besser zu verstehen oder zu erklären.² Von jeder empirischen religionsgeographischen

¹ Interdisziplinär deshalb, weil sowohl Geographen, Soziologen als auch Religionswissenschaftler an dieser Fragestellung arbeiten.

² Mit dieser Definition grenze ich mich ab gegen eine ältere Schule von Geographen (z.B. SCHWIND 1975; BÜTTNER 1985; RINSCHÉDE 1999), die Religionsgeographie über die Untersuchung eines dialektischen Verhältnisses zwischen Religion einerseits und „Landschaft“, „Umwelt“ oder „Raum“ andererseits zu konstituieren bestrebt waren, dabei jedoch

Studie sollte man deshalb erwarten, dass sie auf die Erschütterung oder Erhärtung theoretischer Modelle zielt, die zur Rekonstruktion oder zur Prognose von Prozessen entwickelt wurden, welche einen qualitativen Wandel der sozialen Gestalt oder eine quantitative Veränderung der Verbreitung von Religion herbeiführen. Theoretisch anspruchsvolle Modelle dieser Art, die einen spezifischen Prognosewert besitzen, wurden erst in den letzten drei Jahrzehnten entwickelt, und zwar im Bereich der Religionssoziologie, die deshalb zunehmend eine orientierende Leitfunktion auch für andere Zweige der interdisziplinär organisierten Religionsforschung eingenommen hat³.

Im Folgenden werde ich zunächst die beiden wichtigsten theoretischen Modelle – die in der aktuellen religionssoziologischen Debatte heftig miteinander konkurrieren – kurz skizzieren und dabei herausarbeiten, in welcher Hinsicht aus diesen Modellen *unterschiedliche* empirische Vorhersagen zu raumzeitlichen Disparitäten von Religion resultieren, so dass sich daraus Falsifikationsmöglichkeiten ergeben. Anhand des „Testfalls Deutschland“ werden dann beide Modelle aus einer vorwiegend religionsgeographischen Perspektive auf einen empirischen Prüfstand gestellt und somit einer Bewährungsprobe unterzogen. Dabei ergibt sich auch eine landeskundliche Skizze zu wesentlichen Strukturen und Dynamiken von Religion in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

Das Säkularisierungs-Modell

Das unter dem Stichwort „Säkularisierung“ verhandelte soziologische Modell hat entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis nichts mit dem Mythos bzw. der Heilsprophetie der historischen Aufklärung zu tun, wonach Religion durch die Ausbreitung eines „säkularen Humanismus“ immer weiter zurückgedrängt und letztlich global zum Aussterben verurteilt sei⁴. Heutige Säkularisierungstheoretiker unterstellen – zumindest auf der

– abgesehen von oft mehr oder minder kritikwürdigen Begriffen von „Landschaft“, „Umwelt“ oder „Raum“ (vgl. z.B. WEICHHART 1975; LÖW 2001; HARD 2002) – die theoretische Anschlussfähigkeit eines solchen Unterfangens stark vernachlässigten, indem die vorwiegend in der Religionssoziologie sich entwickelnde Theoriediskussion beinahe vollständig ignoriert wurde.

³ Nicht zuletzt für die neuere Religionswissenschaft, die ihre unter der Bezeichnung „Religionsphänomenologie“ bekannt gewordene krypto-theologische Vergangenheit, die mit Namen wie Otto, Wach oder Eliade verbunden war, weitgehend überwunden hat und sich nun betont sozial- und kulturwissenschaftlich begreift (vgl. KIPPENBERG und v. STUCKRAD 2003)

⁴ Auf die komplexe und wechselvolle historische Entwicklung des Säkularisierungsbegriffes kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden, siehe hierzu LÜBBE (1963) und MARRAMAO (1996).

subjektiven Ebene der Individuen – nichts dergleichen: weder einen Siegeszug atheistischer Weltanschauungen, noch einen zwingenden generellen Rückgang von Religiosität, geschweige denn gar einen Untergang der Religion. Auch die häufig rezitierte Webersche Rationalisierungsdynamik ist in heutigen säkularisierungstheoretischen Modellen in aller Regel bestenfalls ein randliches, keineswegs zentrales Moment. Vor allem ist der Geltungsanspruch des Säkularisierungs-Modells kein globaler, sondern es will lediglich beschreiben, was mit Religion unter den Bedingungen der *spezifischen* Konstitution okzidentaler Gesellschaften geschieht⁵, welche mit dem soziologischen Terminus *technicus* der „Moderne“ umschrieben werden⁶. „Säkularisierung“ in diesem Sinne ist also nichts anderes – und kann definiert werden – als der Transformationsprozess von Religion unter den Bedingungen der Moderne, kurz: die Modernisierung von Religion. Dies bedeutet, dass vormoderne Sozialformen von Religion einer Erosion unterliegen, weil sie schlecht an die strukturellen Bedingungen der Moderne angepasst sind, während gleichzeitig neue, besser adaptierte Sozialformen von Religion an Boden gewinnen, allerdings ohne dass dies insgesamt zwingend auf ein religiöses Nullsummenspiel hinauslaufen müsste. Es impliziert auch, dass wir den aus der Vormoderne historisch auf uns gekommenen und in unserer Alltagssprache sedimentierten Religionsbegriff gründlich überdenken müssen, damit er für eine Analyse moderner Gesellschaft noch tauglich ist.

⁵ Geltung wird also im Wesentlichen nur für die Gesellschaften des europäischen Raums, USA/Kanada sowie Australien/Neuseeland beansprucht, alle anderen Länder sind für eine Bewertung des Säkularisierungs-Modells irrelevant. Eine solche Einschränkung ist ausgesprochen vernünftig, da im Gegensatz zu den Naturwissenschaften in der sozialen Welt keine universelle Gültigkeit von erkannten Regelmäßigkeiten und Strukturzusammenhängen unterstellt werden kann.

⁶ „Moderne“ meint hier weder (a) einen *gegenwartsreferenziellen* Bezug, wonach das jeweils Aktuelle stets „modern“ sei, noch ist es (b) *normativ* intendiert, insofern die Postulate der historischen Aufklärung zum „Projekt der Moderne“ apostrophiert und daran der „Modernisierungsgrad“ von Gegenwartsgesellschaften gemessen würde, noch wird damit (c) eine *historische Periodisierung* im Sinne einer universalhistorischen „Epoche der Moderne“ unterstellt, die in irgend einem konkreten Kalenderjahr begonnen und irgendwann einmal durch eine andere Epoche, eine „Postmoderne“, abgelöst werde. All dies ist hier nicht gemeint. Der *soziologische* Begriff der „Moderne“ bezeichnet eine Gesellschaft – ganz unabhängig von (a), (b) oder (c) – nur und genau dann als „modern“, wenn sie spezifische Strukturmerkmale aufweist. Dazu gehören insbesondere eine ausgeprägte funktionale Differenzierung, Individualisierung, Subjektivierung, Privatisierung sowie ein permanenter und im Vergleich zu vormodernen Gesellschaften erheblich beschleunigter sozialer Wandel (vgl. z.B. KAUFMANN 1989).

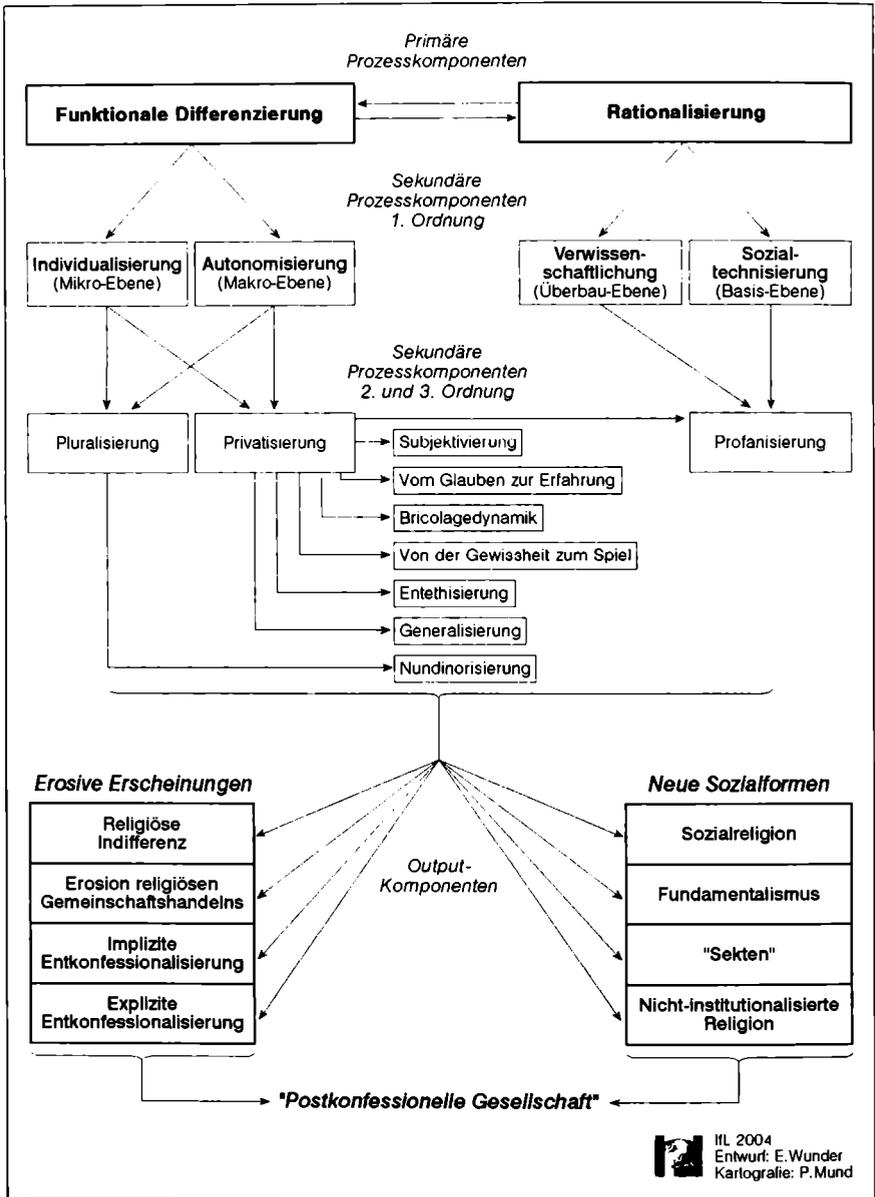


Abb. 1: Allgemeines Strukturmodell der Säkularisierung (eigener Entwurf)

In Abbildung 1 sind die wesentlichen Prozesskomponenten von Säkularisierung in einem Strukturmodell dargestellt⁷. Basistheorem – und damit Ausgangspunkt aller Überlegungen – ist das moderne Gesellschaften charakterisierende, ja konstituierende Phänomen einer radikalen funktionalen Differenzierung (SCHIMANK 1996), die aus gesamtgesellschaftlicher Perspektive Religion aus anderen Funktionszusammenhängen herauslöst⁸ (Autonomisierung) und sie als Privatangelegenheit den „Individuen“ überantwortet (Privatisierung), die durch verschiedene Mechanismen – etwa die schon durch Georg Simmel diskutierte „Kreuzung sozialer Kreise“ – ebenfalls als ein Produkt der funktionalen Differenzierung verstanden werden können. Eine Religion aber, die ganz den höchst individuellen Bedürfnissen und Gestaltungswünschen des Subjekts überlassen bleibt, stützt sich nicht mehr auf durch soziale Gemeinschaften verbürgte Gewissheiten, sondern im Kern nur noch auf die eigene subjektive Erfahrung, die spielerisch und kreativ immer wieder neu provoziert und gesucht sowie auch uminterpretiert werden kann, wie es die momentane biographische Situation gerade nahe legt. So entstehen ganz individuelle, aus diversen gesellschaftlich angebotenen Versatzstücken gestrickte religiöse Geflechte, die einem ständigen Wandel und Umbau unterliegen (Bricolagedynamik). Eine solche Religion unterliegt auch einer Entethisierung, weil ihr Bezugspunkt nicht mehr die Generierung oder Verbürgung von Regeln des sozialen Zusammenlebens ist (dafür sind nun andere Institutionen der Gesellschaft zuständig), sondern die Stiftung einer speziellen „Identität“ für das ichzentrierte Subjekt. Weil dabei funktional fast alles zur Religion werden kann (Generalisierung), verschwimmt die Grenze zwischen „heilig“ und „profan“ (Profanisierung), ja diese kategoriale Unterscheidung macht in der fortgeschrittenen Moderne überhaupt keinen Sinn mehr, ist in der Lebenswelt der Individuen nicht mehr verankert

⁷ Die Graphik versteht sich als eine Weiterentwicklung des Systematisierungsversuchs von TSCHANNEN (1991 und 1992), der gemeinsame Basistheoreme verschiedener Säkularisierungstheoretiker herausarbeitete. Generell kann gesagt werden, dass die frühesten Säkularisierungs-Modelle, die den Namen „Modelle“ oder „Theorien“ verdienen, erst aus den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts stammen (z.B. FENN 1972; WILSON 1976; MARTIN 1978), in den 80er Jahren dann Bemühungen um die Herauspräparierung gemeinsamer Grundannahmen einsetzten (z.B. LYON 1985; DOBELAERE 1987; TSCHANNEN 1991) und in jüngster Zeit sich zunehmend ein gemeinsames Grundverständnis herauskristallisiert (z.B. BRUCE 1999; SWATOS und CHRISTIANO 1999). Man erkennt anhand der Graphik übrigens bereits auf den ersten Blick, dass die zuweilen in der Literatur verbreitete Rede von einer „Säkularisierungsthese“ irreführend ist, denn es handelt sich um keine irgendwie zu isolierende „These“, sondern um ein recht komplexes Geflecht von Theoremen, die auf spezifische Weise zu einem prozessualen Modell zusammengeführt werden. Es kann hier aus Platzgründen nur in sehr oberflächlicher Weise referiert werden.

⁸ Was nur aus *makrosoziologischer* Perspektive zwingend einem Bedeutungsverlust und einer Marginalisierung von Religion gleichkommt, nicht jedoch aus *mikrosoziologischer*, zumindest nicht zwingend.

und scheidet damit übrigens auch als Definitionsmerkmal von Religion aus⁹. Man kann eine Tendenz zur Profanisierung von Religion auch aus der von Max Weber aufgezeigten gesellschaftlichen Dynamik der Rationalisierung ableiten (die eine komplementäre, selbstverstärkende Begleiterscheinung der funktionalen Differenzierung ist), die meisten heutigen Säkularisierungstheoretiker sehen diesen Zusammenhang allerdings als sekundär an.

Bedeutsamer für unseren Diskussionszusammenhang ist die mit der Privatisierung von Religion einher gehende faktische Auflösung aller religiösen Monopole, resultierend in der zunehmenden Vervielfältigung der in einer Gesellschaft anzutreffenden Spielarten von Religion (Pluralisierung). So entwickelt sich ein bunt schildernder „Markt der Religionen“, dessen Angebote auch zunehmend marktförmigen Charakter annehmen (Nundinorisierung). Säkularisierungstheoretiker gehen davon aus, dass sich in den Augen vieler Menschen die diversen konkurrierenden religiösen Angebote gegenseitig relativieren, so dass die fraglose Selbstverständlichkeit wegfällt, mit der in vormodernen Gesellschaften bestimmte religiöse Inhalte tradiert werden konnten. Weil gleichzeitig kein Entscheidungszwang besteht, sich auf eines der Angebote festlegen zu müssen, wird zunehmend – und auch dauerhaft – die Option der Nicht-Entscheidung gewählt, d.h. der Prozentsatz der religiös Indifferenten nimmt zu. Die Privatisierung hat gleichzeitig auch eine quantitative Erosion religiösen Gemeinschaftshandelns zur Folge, da sich Religion nicht mehr primär über soziale Gemeinschaften definiert. Aus dem gleichen Grund heraus wird das Merkmal der „Konfessionszugehörigkeit“ – das den religiösen Haushalt okzidentaler vormoderner Gesellschaften prägte – religionssoziologisch irrelevant: es hat keine strukturierende Kraft mehr, indem sich sowohl die religiösen als auch die allgemeinen sozialen Profile der „Konfessionen“ (in Bezug auf die Zusammensetzung der Mitgliedschaften) verwischen und bis zur Unkenntlichkeit aneinander angleichen („implizite Entkonfessionalisierung“). Lediglich als bloße Reliktform einer längst vergangenen Zeit wird „Konfession“ – ähnlich dem Familiennamen – bis auf weiteres noch vererbt, aber es bedeutet in religiöser Hinsicht so gut wie nichts mehr. Religion in Gesellschaften der fortgeschrittenen Moderne steht quer zum Merkmal der „Konfessionszugehörigkeit“, d.h. niemand sollte sich einbilden, er würde Religion untersuchen, wenn er Statistiken zur Konfessionszugehörigkeit bemüht. Entsprechend strikt ist der

⁹ Religionswissenschaftler haben schon lange erkannt, dass diese kategoriale Unterscheidung ohnehin nur ein merkwürdiges Spezifikum der okzidentalen Religionsgeschichte war, das auf andere Kulturen und Religionen nicht bzw. nur um den Preis von Fehlrepräsentationen anwendbar ist (MATTHES 1993). Gleiches gilt für die Unterscheidung zwischen „natürlich“ vs. „übernatürlich“, „transzendent“ vs. „immanent“ usw. – auch diese Dichotomien scheiden deshalb als definitonische Bestimmungsstücke von Religion aus.

Begriff der Religion von dem der Konfession zu unterscheiden¹⁰ (vgl. dazu bereits LUCKMANN 1960). Ist die Konfessionszugehörigkeit erst einmal „religiös entkernt“ und zu einem hohlen askribierten Merkmal degeneriert, ist es nur noch eine Frage der Zeit, bis sich Konfessionalität schließlich auch formal verflüchtigt („explizite Entkonfessionalisierung“), d.h. die Zahl der sog. „Konfessionslosen“/„Konfessionsfreien“ nimmt zu.

Modelle der Säkularisierung prognostizieren insofern in letzter Konsequenz eine „postkonfessionelle Gesellschaft“ – jedoch keineswegs eine postreligiöse! Denn gleichzeitig gehen Säkularisierungstheoretiker davon aus, dass sich neue alternative Sozialformen von Religion herausbilden: An erster Stelle sind hier nicht-institutionalisierte Formen zu nennen, wie wir sie beispielsweise in der breit gefächerten Esoterik-Szene idealtypisch vorfinden (vgl. z.B. JORGENSEN 1982). Gesellschaftlich voraussetzungsreicher ist eine Ausbreitung sog. „Sekten“, von Fundamentalismus oder sog. Sozialreligion¹¹, in allen Fällen handelt es sich aber um Varianten einer Modernisierung von Religion. Welche der in Abbildung 1 aufgeführten „Output-Komponenten“ des Säkularisierungsprozesses überwiegen, hängt von den spezifischen Ausgangs- und anderen Randbedingungen konkreter Gesellschaften ab, so dass verschiedene „Säkularisierungspfade“ unterschieden werden können¹².

Das religionsökonomische Modell

Als theoretischer Hauptgegner des Säkularisierungs-Modells hat sich seit Mitte der 1980er Jahre das von einigen US-amerikanischen Soziologen und Ökonomen (FINKE und STARK 1988; IANNACCONE et al. 1998; STARK und BAINBRIDGE 1985) entworfene sog. religionsökonomische Modell entwi-

¹⁰ Obwohl hier nicht der Ort für eine notwendig gründliche Erörterung zum Religionsbegriff sein kann, möchte ich zumindest explizieren, in welchem Sinne ich den Begriff verwende: Im Sinne einer hinreichenden Definition verstehe ich unter „Religion“ jeden Kommunikationszusammenhang, der durch ein anthropozentrisch und anthropomorph strukturiertes Symbolsystem vermittelt, durch einen Mythos verbürgt und durch Evidenzerlebnisse persistent gehalten wird, wobei die von den Subjekten perzipierte Kontingenz der lebenspraktisch relevanten Erscheinungswelt das Bezugsproblem bildet, welches durch eine symbolische Dopplung der Wirklichkeit und eine darauf aufbauende Kosmisierung der Welt bearbeitet wird, mit dem Ziel der Identitätsstiftung und des Managements der Lebensführung.

¹¹ Dieser durch FÜRSTENBERG (1999) etablierte Begriff bezeichnet die Umfunktionalisierung der religiös entkernten kirchlichen Bürokratien zu caritativ-diakonischen Dienstleistungsunternehmen mittels staatlicher Unterstützung.

¹² Dies zu vertiefen ist hier nicht möglich. Es genüge der Hinweis, dass z.B. eine historisch enge Verquickung von Staat und Kirche(n) die Entwicklung von Sozialreligion begünstigt, jene von „Sekten“ aber erschwert.

ckelt. Die Konzeptionen beider Ansätze unterscheiden sich fundamental. Ist das Säkularisierungs-Modell eng an den allgemeinen modernisierungstheoretischen Diskurs angekoppelt und aus diesem abgeleitet (was impliziert, dass sich sein Geltungsanspruch nur auf ganz bestimmte Gesellschaftsformationen bezieht), so versteht sich das religionsökonomische Modell als eine allgemeingültige Anwendung des Rational Choice-Ansatzes auf das spezielle Feld der Religion, d.h. letztlich ohne jedwede zeitliche oder räumliche Geltungsbeschränkung. Gehen Säkularisierungstheoretiker davon aus, dass sich die Gestalt von Religion in der Moderne tiefgreifend und irreversibel verändert, so postulieren ReligionsökonomInnen, dass sich im Ergebnis nichts verändert, weil der religiöse Wandel in einen zyklischen Kreislauf einmünde, so dass am Ende letztlich auch nichts Anderes stehe als am Ausgangspunkt. Der Säkularisierungsprozess sei „self-limiting“ (STARK und BAINBRIDGE 1985, 2) und führe zu einem Boom konfessioneller Religiosität zurück. Die entsprechende Argumentation lautet, dass nach der „Deregulierung“ des religiösen Marktes (d.h. der Einführung einer staatlich garantierten, unbeschränkten Entfaltungsfreiheit für alle Religionen) die sich entwickelnde Pluralisierung religiöser Angebote zu einem zunehmend harten, aggressiven Konkurrenzkampf zwischen den Religionen um die Bewirtschaftung dieses Marktes führe. Wie bei gewöhnlichen Firmen auch, setze eine Produktspezialisierung und ein Kampf um die Besetzung bestimmter Marktnischen ein, der zu einer ungeheueren Vitalisierung religiöser Aktivität führe und bei denen die gut durchorganisierten Firmen im Vorteil seien. So werde schließlich auch eine immer weiter steigende religiöse Nachfrage generiert. Erst wenn bestimmte Religions-Firmen in diesem Kampf um religiöse Märkte eine Monopolstellung erreicht hätten (was durch strikte Deregulierung zu verhindern sei¹³), beginne der Kreislauf wieder von vorne, da Monopole zur Trägheit tendierten und dann die religiöse Aktivität zwangsläufig wieder sinken müsse¹⁴.

¹³ Von den Vertretern des Modells wird dies durchaus im Sinne einer normativen religionspolitischen Forderung vorgebracht. Sie argumentieren scharf gegen jede Zusammenarbeit oder gar Verquickung von Kirche(n) und Staat, weil dies der Vitalität von Religion abträglich sei.

¹⁴ Dabei gehen die Vertreter dieses Modells im übrigen von einem wesentlich engeren Religionsbegriff aus als die meisten Säkularisierungstheoretiker: Sie binden ihn inhaltlich an Vorstellungen von „Übernatürlichem“ und „Göttern“, postulieren den Glauben daran sogar als fundamentales, anthropologisch fundiertes „Bedürfnis“, weil jene Vorstellungen im Sinne des Rational Choice-Ansatzes angeblich die beste „Versicherung“ gegen die Unwägbarkeiten des menschlichen Lebens (und eventueller postmortaler Zustände) suggerierten (STARK und BAINBRIDGE 1985, 527). Die Vertreter des Modells grenzen sich in scharfer Form gegen funktional bestimmte Religionsbegriffe ab (STARK 2001), wodurch sich ihr Blick auf Religion letztlich wieder auf die sog. Konfessionsgemeinschaften verengt, zumal nur diese als gut organisierte „Firmen“ tätig werden können, im Unterschied zu nicht-institutionalisierten funktionalen Äquivalenten.

Ähnlich wie die neoliberalen Ideologien, auf denen diese theoretischen Prämissen mit basieren, so wurde auch das religionsökonomische Modell von seinen Anhängern mit großer Emphase in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt: als zukunftsweisender „Paradigmenwechsel“, nachdem das „alte Paradigma“ der Säkularisierung aufgrund sich häufender empirischer Anomalien in sich zusammengebrochen sei (so z.B. WARNER 1993)¹⁵. Mittlerweile sieht es aber eher so aus, dass das religionsökonomische Modell selbst mit einer Vielzahl von empirischen Befunden als Anomalien zu kämpfen hat (z.B. LAND et al. 1991; BLAU et al. 1992; BREAUULT 1989; OLSON und HADAWAY 1999), welche FINKE und STARK (1998) zur nachträglichen Einführung einer ganzen Reihe von „Schutzgürtel-Hypothesen“ (LAKATOS 1982) zwangen, um ihr Modell vor Falsifikationen zu bewahren. In jüngster Zeit ist die Kritik des Modells insbesondere unter europäischen Religionsforschern weitgehend verheerend (siehe insb. BRUCE 1999).

Das Säkularisierungs- und das religionsökonomische Modell machen an einigen zentralen Stellen klar unterscheidbare empirische Vorhersagen. Zwei davon haben einen geographischen Bezug:

1. Säkularisierungstheoretiker behaupten, die religiöse Pluralisierung eines Raumes¹⁶ gehe mit dessen Entkonfessionalisierung einher. Religionsökonomien behaupten das genaue Gegenteil: Sie unterstellen für pluralisierte Räume eine bessere Marktanpassung und religiöse Aktivierung, also eine verstärkte Konfessionalisierung.
2. Weil urbanisierte Räume durch diverse Wanderungsbewegungen konfessionell durchmischter (also pluralistischer) sind als rurale Räume, prognostizieren die Anhänger des religionsökonomischen Modells ein stärkeres Maß an konfessioneller Religiosität in städtischen im Vergleich zu ländlichen Räumen (FINKE und STARK 1988, 43). Säkularisierungstheoretiker prognostizieren das Gegenteil, weil sie davon ausgehen, dass die Modernisierung von Religion (sprich: die Erosion konfessioneller Religiosität) wie alle Innovationen von den Zentren (Städte) ausgeht und erst verzögert in die Peripherie (ländlicher Raum) hinein diffundiert¹⁷.

¹⁵ Leider wurden dabei die tatsächlich vertretenen Säkularisierungs-Modelle oft fehlerhaft dargestellt und vor allem großzügig mit den Heilsbotschaften des Aufklärungsmythos vermengt, so dass die vorgebrachten Daten in Wirklichkeit großteils gar keine Anomalien für das „Säkularisierungsparadigma“ darstellen, sondern lediglich für den Aufklärungsmythos (vgl. YAMANE 1997).

¹⁶ Gemeint ist hier freilich kein geographischer „Container-Raum“, wie er beispielsweise durch die Grenzen eines Landkreises umrissen wird, sondern ein sozialer Raum, der durch Interaktionszusammenhänge zwischen Individuen konstituiert wird. Dennoch kann davon ausgegangen werden, dass eine geringe geographische Distanz die Chancen für soziale Interaktionen erhöht, so dass in erster Näherung geographische Räume als Indikatoren für soziale Räume verwendet werden können.

¹⁷ Einig sind sich beide Modelle darin, dass nicht-institutionalisierte Religion (z.B. die

Wir prüfen diese gegensätzlichen Vorhersagen sowie einige weitere Implikationen der beiden Modelle nun anhand des „Testfalls Deutschland“.

Deutschland auf dem Weg in die postkonfessionelle Gesellschaft?

Wenden wir uns als erstes der sog. „Konfessionslosigkeit“ zu, die als „explizite“ Entkonfessionalisierung zwar nur einen sehr groben Indikator darstellt¹⁸, aber zumindest empirisch leicht greifbar und mit dem verfügbaren Datenmaterial für Deutschland auch räumlich halbwegs gut auflösbar ist. Abbildung 2 zeigt die Verbreitung der Konfessionslosigkeit auf Regierungsbezirksebene¹⁹ mittels kumulierter Daten der insgesamt sieben repräsentativen ALLBUS-Bevölkerungsumfragen aus dem Zeitraum 1991–2002²⁰. Es

Esoterik-Bewegung) ein Phänomen vorwiegend der Städte sein sollte, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen: aus säkularisierungstheoretischer Sicht, weil diese Sozialformen eine religiöse Innovation darstellen; aus religionsökonomischer Sicht, weil Städte generell der bessere Nährboden für alle Formen von Religion seien.

¹⁸ Der Kirchenaustritt wird in Deutschland z.B. auch durch finanzielle Erwägungen (Einsparen der Kirchensteuer) maßgeblich mit beeinflusst (vgl. PICKEL 2000). Aus theoretischer Sicht wäre sicher ein Indikator der impliziten Entkonfessionalisierung erwünschter, hierzu stehen aber in Deutschland bislang keine Datenquellen zur Verfügung, die eine hinreichende räumliche Auflösung erlauben würden. Möglichkeiten der Operationalisierung sowie Belege für eine extreme implizite Entkonfessionalisierung der deutschen Bevölkerung finden sich z.B. in den Studien von LUKATIS und LUKATIS (1989) zum sozio-demographischen Profil und den Werthaltungen von Konfessionsmitgliedern, von KLEIN und WUNDER (1996) zur Bedeutung(slosigkeit) der Konfessionszugehörigkeit bei der Partnerwahl, sowie von JACOBS (2000) zum politischen Wahlverhalten. Vergleiche auch die umfassende Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz“ von DUBACH und CAMPICHE (1993) mit ähnlichen Ergebnissen. Ein hoher impliziter Entkonfessionalisierungsgrad lässt sich übrigens auch für die USA konstatieren (WUTHNOW 1996, 100ff.).

¹⁹ In den Bundesländern Thüringen, Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern und Berlin, die nicht in Regierungsbezirke untergliedert sind, wurde bei den ALLBUS-Erhebungen eine äquivalente regionale Untergliederung vorgenommen, die den Abbildungen 2 und 3 entnommen werden kann.

²⁰ Das ALLBUS-Programm wurde 1991 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und in den Jahren danach von Bund und Ländern über die GESIS (Gesellschaft sozialwissenschaftlicher Infrastruktureinrichtungen) finanziert und von ZUMA (Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen, Mannheim) sowie dem Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung (ZA, Köln) realisiert. Die Daten sind bei der zuletzt genannten Institution erhältlich, jedoch aus Datenschutzgründen nicht nach Regierungsbezirken differenziert. Mein Dank gilt deshalb insbesondere dem ZA-Mitarbeiter Michael Terwey, der auf meinen besonderen Wunsch hin mit den nicht frei verfügbaren Rohdaten spezielle Auswertungen auf Regierungsbezirksebene durchgeführt und mir die Ergebnisse für diesen Aufsatz überlassen hat. Die vorgenannten Institutionen und Personen tragen keine Verantwortung für die weitere Verwendung und Interpretation der Daten in diesem Beitrag. Befragt wurden insgesamt N=23.363 repräsentativ ausgewählte Einwohner (unabhängig von der Staatsbürgerschaft), so dass von den Fallzahlen her eine Auswertung auf Regierungsbezirksebene unproblematisch ist. Eine gewisse Unsicherheit ergibt sich jedoch daraus, dass wegen der Art der Stich-

ergibt sich, dass Deutschland offenbar in drei Großregionen differenziert werden kann, die einen unterschiedlichen (expliziten) Entkonfessionalisierungsgrad aufweisen:

Erstens das Gebiet der ehemaligen DDR mit einem Konfessionslosenanteil von im Mittel bei knapp 70%. Als Extremwerte fungieren hier Ost-Berlin mit fast 80% Konfessionslosen sowie die Region Erfurt mit „nur“ knapp über 50%. Der letztere, für Ostdeutschland außergewöhnlich niedrige Wert ist – genauer besehen – allerdings lediglich einem einzigen Kreis dieses Gebietes zu verdanken: dem Eichsfeld, in dem immer noch deutlich über 80% der Bevölkerung Mitglieder der katholischen Kirche sind (vgl. HENKEL 2001, 49). Diese kleine katholische Insel im äußersten Nordosten Thüringens, einstmals umgeben vom Meer des Protestantismus, hat durch ihre sehr spezielle, katholisch definierte regionale Identität der forcierten Entkonfessionalisierungspolitik des SED-Regimes in einzigartiger Weise hartnäckig getrotzt. Für die weit fortgeschrittene Entkonfessionalisierung aller anderen, ehemals vom Protestantismus dominierten Gebiete Ostdeutschlands ist aber nicht nur die gezielte Repression während der DDR-Zeit mit ihrem Angebot an alternativen Passageriten (insb. „Jugendweihe“) verantwortlich zu machen. Vielmehr kommt HÖLSCHER (2001, 7) anhand einer Karte zur Beteiligungsfrequenz an protestantischen Abendmahlsfeiern aus dem Jahr 1910 (sic!) zu dem verblüffenden Schluss, dass sich „schon vor dem Ersten Weltkrieg zwischen Hessen und Thüringen gewissermaßen die spätere deutsche Teilungsgrenze erkennen lässt. Dies legt die Vermutung nahe, dass – unbeschadet der willkürlichen Grenzziehung der Alliierten 1945 – in weiten Teilen Ostdeutschlands nicht erst das sozialistische Regime das kirchliche Leben ausgehöhlt und untergraben hat, sondern dass vielmehr umgekehrt eine schon ältere Unkirchlichkeit in diesen Regionen der Rezeption sozialistischer (wie übrigens auch anderer, etwa nationalsozialistischer) Überzeugungen den Boden bereitet hat.“ – Es wäre sonst auch schwer zu verstehen, warum nach 1990 im Osten Deutschlands keine Rückkehr zur Konfessionalität stattgefunden hat, sondern ganz im Gegenteil der Konfessionslosenanteil nach den ALLBUS-Daten von 64,6% im Jahr 1991 auf

probenziehung in jeder der sieben Einzelerhebungen (1991, 1992, 1994, 1996, 1998, 2000, 2002) die Repräsentativität zwar insgesamt, jedoch nicht auf Regierungsbezirksebene sichergestellt werden kann. Entsprechende Fehler sollten sich allerdings (wenn sie nicht systematischer Natur sind, wofür es keinen Anhaltspunkt gibt), im über sieben Einzelstichproben kumulierten Datensatz nivellieren, so dass die Auswertung des kumulierten Datensatzes auf Regierungsbezirksebene methodisch vertretbar scheint. Andere verlässlichere Datenquellen zur Konfessionslosigkeit in dieser räumlichen Auflösung stehen aus neuerer Zeit für Deutschland jedenfalls nicht zur Verfügung, selbst HENKEL (2001, 270) muss in seinem profunden „Atlas der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland“ hier auf mittlerweile veraltete Daten der Volkszählung 1987 ausweichen, die natürlich nur für West-Deutschland erhoben wurden.

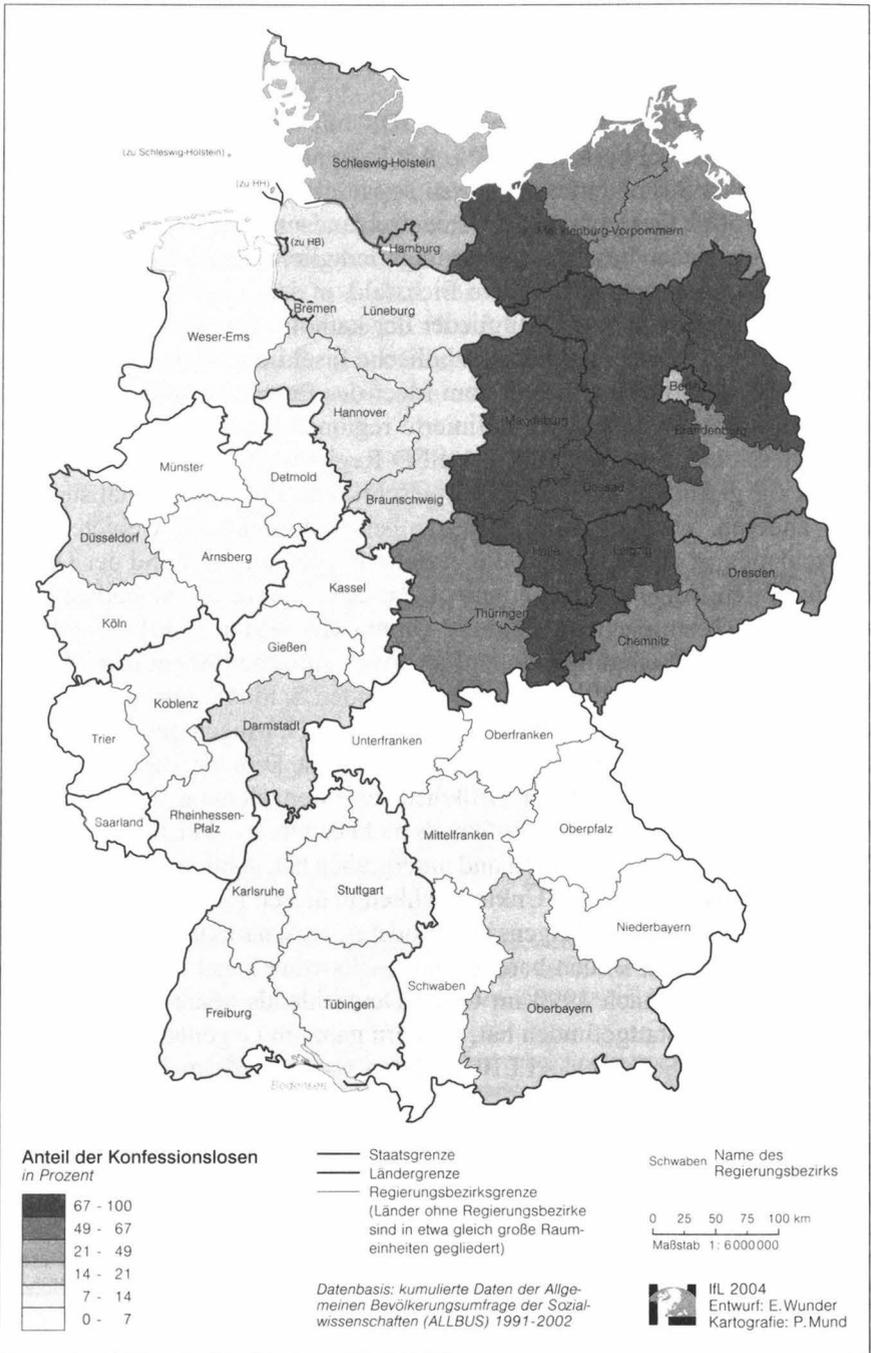


Abb. 2: Konfessionslosigkeit in Deutschland

71,0% im Jahr 2000 nur noch weiter anstieg (vgl. POLLACK 1998; JAGODZINSKI 2000).

Als zweite Großregion lässt sich der vom Protestantismus dominierte Nordwesten der Republik ausdifferenzieren, d.h. die Bundesländer Schleswig-Holstein, Hamburg, Bremen und Niedersachsen, lediglich abzüglich des Regierungsbezirks Weser-Ems, weil dessen südlicher Teil bereits katholisch dominiert ist. In dieser Großregion rangiert der Konfessionslosenanteil zwischen minimal 16% (Regierungsbezirk Braunschweig) und maximal 38% (Hamburg), wobei Schleswig-Holstein mit 24% einen Mittelwert einnimmt²¹. Anhand von weiter zurück reichenden ALLBUS-Datensätzen lässt sich aufzeigen, dass sich in diesen Bundesländern der Konfessionslosenanteil von 12% im Jahr 1980 auf 22% im Jahr 1996 fast verdoppelte und er seitdem in etwa auf diesem Niveau stagniert.

Der mittlere und südliche Westen Deutschlands – die Bundesländer Bayern, Baden-Württemberg, Saarland, Rheinland-Pfalz, Hessen und Nordrhein-Westfalen umfassend – kristallisiert sich als dritte Großregion heraus, die sich durch eine im Großen und Ganzen relativ geringe explizite Entkonfessionalisierung auszeichnet. In keinem Regierungsbezirk kommt hier der Konfessionslosenanteil über 16% hinaus, nur knapp wird dieser Maximalwert in drei sehr stark urbanisierten Gebieten erreicht: im katholischen Oberbayern und den konfessionell durchmischten Regierungsbezirken Düsseldorf und Südhessen. Extrem niedrige Werte von 2–4% finden sich hingegen in drei Gebieten, die durch ausgeprägte Ruralität auffallen: in den katholischen Regierungsbezirken Trier und Oberpfalz sowie im konfessionell gemischten Oberfranken. Diese Beispiele deuten bereits darauf hin, dass es nicht allein der Katholikenanteil eines bestimmten Gebietes sein kann, der eine größere Resistenz gegen Kirchengaustritte determiniert. Unbestreitbar ist jedoch, dass diese dritte Großregion innerhalb Deutschlands einen historisch geformten, auf unterschiedlichen Maßstabsebenen gekammerten und verklammerten „Kontaktraum“ zwischen protestantischen und katholischen Konfessionsmitgliedern darstellt: sie war historisch das Schlachtfeld der Gegenreformation mit ihrem lokal und regional unterschiedlichem Erfolg. Das kann man von den beiden anderen Großregionen nicht behaupten. Aber auch innerhalb dieser dritten Großregion hat der Konfessionslosenanteil von 5% im Jahr 1980 auf 13% im Jahr 2002 erheblich zugenommen.

²¹ Das ehemalige West-Berlin könnte mit einem Konfessionslosenanteil von 37% ebenfalls dieser Großregion des „nördlichen Westens“ zugeschlagen werden, soll aber als Sonderfall hier nicht weiter behandelt werden.

Tab. 1: Konfessionslosigkeit und der Verzicht auf Kirchgang in Deutschland

		Großregionen		
		Osten*	nördl. Westen**	mittl.+südl. Westen***
Konfessionslosigkeit				
	bis 4.999	57,0%	14,2%	4,9%
Einwohnerzahl des Wohnortes	5.000–19.999	67,0%	13,3%	7,2%
	20.000–100.000	73,6%	20,9%	10,3%
	> 100.000	76,1%	26,2%	15,2%
Kirchgang seltener als „mehrmals im Jahr“ bzw. nie				
	bis 4.999	80,3%	58,3%	39,4%
Einwohnerzahl des Wohnortes	5.000–19.999	86,5%	55,8%	48,5%
	20.000–100.000	88,2%	65,3%	53,7%
	> 100.000	86,7%	70,7%	63,0%

Datenbasis: ALLBUS 1991–2000 (N=18.662), eigene Berechnungen

* Mecklenburg-Vorpommern, Brandenburg, Ost-Berlin, Sachsen-Anhalt, Thüringen, Sachsen

** Schleswig-Holstein, Hamburg, Bremen, Niedersachsen

*** Nordrhein-Westfalen, Hessen, Rheinland-Pfalz, Saarland, Baden-Württemberg, Bayern

Wie aus Tabelle 1 zu ersehen ist, gilt innerhalb von allen drei Großregionen zudem ein positiver und weitgehend linearer Zusammenhang zwischen der Einwohnerzahl des Wohnortes und dem erreichten Ausmaß der expliziten Entkonfessionalisierung. Entsprechend ist auch die Erosion religiösen Gemeinschaftshandels, gemessen am Verzicht auf Kirchgang, in allen drei Großregionen in den urbanisierten Gebieten weiter fortgeschritten als in den ruralen. Und auch hier, hinsichtlich der Verflüchtigung der Kirchgangspraxis, ist der Osten dem nördlichen Westen und dieser wiederum dem mittleren und südlichen Westen weit voraus²².

Zu den Auswirkungen religiöser Pluralisierung

Ziehen wir zunächst eine kurze Zwischenbilanz: Obwohl in Deutschland Religionsfreiheit herrscht und keine Konfession daran gehindert wird, mit

²² Wie bereits HENKEL (2001, 109) gezeigt hat, können auch diese Unterschiede nicht allein auf einen höheren Katholikenanteil in der zuletzt genannten Großregion zurückgeführt werden, weil auch die Protestanten des Südens viel häufiger in die Kirche gehen als jene des Nordens.

einer anderen in einen religiösen Wettbewerb zu treten, steigen in allen Regionen Deutschlands die Konfessionslosenzahlen immer weiter an. Die Entkonfessionalisierung ist im urbanen Raum weiter fortgeschritten als im ruralen. Auch hinsichtlich des religiösen Gemeinschaftshandelns, gemessen am Kirchgang, sprechen die Daten die gleiche Sprache, so dass von einer konfessionell-religiösen Vitalisierung keine Rede sein kann. Diese empirischen Fakten stehen im Einklang mit den Annahmen des Säkularisierungs-Modells, sie widersprechen jedoch deutlich den Prognosen des religionsökonomischen Modells²³.

Lediglich der Sachverhalt, dass der mittlere und südliche Westen Deutschlands sowohl konfessionell plural zusammengesetzt ist als auch die geringste Entkonfessionalisierung der drei Großregionen aufweist, geht mit dem religionsökonomischen Modell konform. Allerdings ist dies noch kein sonderlich schlagkräftiges Argument: Einerseits weil es innerhalb dieser Großregion bekanntlich ausgedehnte Gebiete gibt, die konfessionell weitgehend homogen zusammengesetzt sind (z.B. das katholische Niederbayern oder das protestantische Nordhessen), andererseits weil die faktischen Interaktionsräume der Individuen, die ihre alltägliche Lebenswelt in Bezug auf Konfessionalität konstituieren²⁴, in aller Regel sicherlich wesentlich kleiner sind als jene Großregion²⁵. Wir müssen also eine viel kleinräumigere Perspektive wählen, um die Frage sinnvoll beantworten zu können, ob *innerhalb der Lebenswelten der Individuen* ein wie auch immer gerichteter Zusammenhang zwischen konfessioneller Pluralisierung und religiöser Vitalität besteht.

Betrachten wir dazu zunächst Abbildung 3, der zu entnehmen ist, inwiefern innerhalb der Regierungsbezirke ein ausgewogenes Verhältnis zwischen der Zahl der protestantischen und der katholischen Kirchenmitglieder

²³ Zudem ist die Situation und jüngere Entwicklung in den östlichen Bundesländern ein Schlag ins Gesicht all jener, die ein grundlegendes, anthropologisch fundiertes „Bedürfnis“ nach Religion unterstellen, sofern ein relativ enger, substanzieller Religionsbegriff zugrunde gelegt wird, wie ihn die Vertreter des religionsökonomischen Modells verwenden und in ihrem Modell voraussetzen (STARK 2001).

²⁴ Von der Rezeption überregional verbreiteter Medien sehe ich hier ab, da sich diese mit nur ganz wenigen Ausnahmen konfessionell neutral verhalten.

²⁵ Man kann die mittlere Ausdehnung dieser hier relevanten Räume z.B. über die empirische Analyse von Heiratskreisen bestimmen, da die Partnerwahl im Wesentlichen rein gelegheitsstrukturell determiniert ist (KLEIN und WUNDER 1996). Für Deutschland kam LENGERER (2001) zu dem Ergebnis, dass in 85% aller Partnerschaften der Lebenspartner innerhalb eines Radius von nur 20 Kilometern um den Wohnort herum gefunden wurde. Eine ähnliche Größenordnung legt die speziell zur konfessionellen Homogamie durchgeführte Studie von KLEIN und WUNDER (1996) nahe.

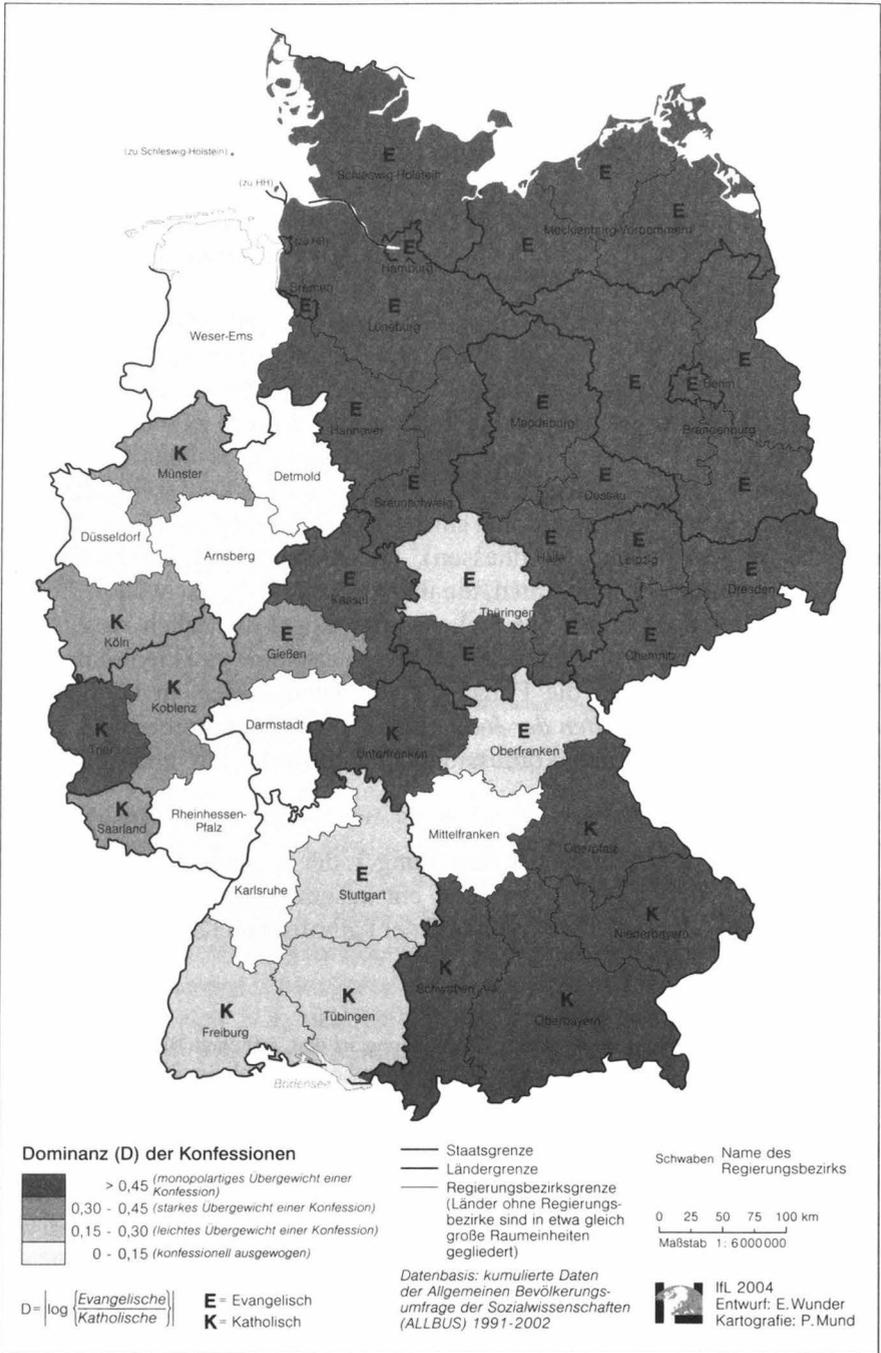


Abb. 3: Konfessioneller Pluralismus in Deutschland

besteht. Der dafür gewählte Index²⁶ $\text{NONPLU} = \log(\text{Zahl der Protestanten} / \text{Zahl der Katholiken})$ nimmt positive Werte an bei einem Überwiegen der Protestanten bzw. negative Werte bei einem Überwiegen der Katholiken. Wir erkennen die katholisch quasi monopolisierten Gebiete von Altbayern, Unterfranken und des Regierungsbezirks Trier, die überwiegend katholischen Gebiete der Regierungsbezirke Koblenz, Köln und Münster, sowie die überwiegend protestantischen Gebiete Nord- und Mittelhessens. Alle anderen Regierungsbezirke der Großregion des mittleren und südlichen Westens weisen ein halbwegs ausgeglichenes Verhältnis der Zahlen von protestantischen und katholischen Kirchenmitglieder auf.

Im nächsten Schritt wollen wir die in den Abbildungen 2 und 3 enthaltenen Daten miteinander korrelieren, um zu prüfen, ob ein Zusammenhang zwischen dem Grad des konfessionellen Pluralismus innerhalb eines Regierungsbezirks und dem Grad seiner Entkonfessionalisierung besteht. Dabei stößt man jedoch auf das Problem, dass manche der vermeintlich „pluralistischen“ Regierungsbezirke lediglich eine hochgradig bipolare Struktur haben (z.B. Oberfranken: im Westen weitgehend homogen katholisch, im Osten sowie im Gebiet um Coburg weitgehend homogen protestantisch), so dass die alltägliche Lebenswelt der meisten Individuen in Wirklichkeit keineswegs eine konfessionell durchmischte ist. In anderen Regierungsbezirken (z.B. Südhessen) hat dagegen tatsächlich eine tiefgehende konfessionelle Durchmischung auch auf Gemeindeebene stattgefunden²⁷. Um Artefakte zu vermeiden, wurden für die folgenden Berechnungen deshalb jene acht Regierungsbezirke aus der Analyse ausgeschlossen, bei denen dieses Problem einer durch eine bipolare räumliche Struktur nur vorgetäuschten konfessionellen Pluralisierung im Sinne einer Durchmischung besonders evident ist²⁸.

²⁶ In der internationalen Literatur ist zu dieser Fragestellung die Wahl des sog. Herfindal-Index weit verbreitet (vgl. OLSON und HADAWAY 1999, 496). Zur Anwendung in Deutschland eignet er sich allerdings wenig, weil die weiteren Konfessionen neben Katholiken und EKD-Protestanten hier eine nur sehr marginale Bedeutung haben und deren – beim Herfindal-Index übliche – Einbeziehung keinen sonderlich sinnvollen Indikator generieren würde.

²⁷ Erkennbar ist dies für das Westdeutschland anhand der Konfessionsdaten der Volkszählung 1987, die z.B. bei BERTRAM et al. (1993, 59) auf Kreisebene graphisch dargestellt sind.

²⁸ Es handelt sich um die Regierungsbezirke Oberfranken (Westen: katholisch; Osten: protestantisch), Tübingen (Nordwesten: protestantisch; Rest: katholisch), Gießen (Südwesten: katholisch; Rest: protestantisch), Köln (Westen: katholisch; Osten: protestantisch), Detmold (Norden: protestantisch; Süden: katholisch), Weser-Ems (Norden: protestantisch; Süden: katholisch) und Erfurt (Eichsfeld: katholisch; Rest: protestantisch). Bei einer Einbeziehung dieser Regierungsbezirke würden die nachfolgend mitgeteilten Ergebnisse qualitativ allerdings auch nicht anders ausfallen. Sie wurden dennoch ausgeschlossen, um denkbaren Einwänden gegen Artefakte möglichst vorzubeugen.

Die Korrelation zwischen dem Betrag von NONPLU (also einem Indikator für einen Mangel an konfessionellem Pluralismus) und dem Prozentsatz der Konfessionslosen beträgt im Fall der westdeutschen Regierungsbezirke $r = 0,11$, im Fall der ostdeutschen Regierungsbezirke $r = -0,03$. Das liegt in beiden Fällen fernab von jeder Signifikanz, so dass kein Zusammenhang zwischen konfessionellem Pluralismus und Entkonfessionalisierung feststellbar ist²⁹.

Sowohl aus säkularisierungstheoretischer als auch aus religionsökonomischer Sicht ist dies ein wenig befriedigendes Resultat. Aber sind unsere Untersuchungseinheiten (Regierungsbezirke) wirklich schon kleinräumig genug gewählt, um die Lebenswirklichkeit der Menschen angemessen abzubilden? Daran muss man erhebliche Zweifel anmelden. In der Diskussion um US-amerikanische Daten sind sich Vertreter der beiden konkurrierenden theoretischen Modelle schon lange einig geworden, dass nur Daten, die auf der County/Kreis-Ebene oder – noch besser – auf der Gemeinde-Ebene räumlich differenziert sind, hier zu verlässlichen Schlussfolgerungen führen können (FINKE und STARK 1989; BREault 1989).

Also wählen wir im nächsten Schritt nun auch in Deutschland die Gemeinde-Ebene. Es wäre jedoch wenig sinnvoll, dazu Gemeinden aus verschiedenen Regionen des Landes in einen großen gemeinsamen Analysepotopf zu werfen. Dazu ist die historische Entwicklung einzelner Landesteile viel zu unterschiedlich. Um der in theoretischen Modellen aller Art immer unterstellten Prämisse „all other things equal“ besser gerecht zu werden, ist es zielführend, jetzt eine überschaubare Beispielregion auszuwählen, die historisch schon seit längerer Zeit eine Einheit bildet und sich dennoch durch eine ausgeprägte innere Differenzierung auszeichnet, sozusagen eine „Welt im Kleinen“. Dafür eignet sich nach meinem Dafürhalten hervorragend das Saarland (vgl. BORN 1981).

Berechnet man für jede der 52 saarländischen Gemeinden den Betrag von NONPLU und korreliert diese Werte mit dem Prozentsatz der Konfessionslosen in den Gemeinden, so findet sich mit $r = -0,64$ ein hochsignifikanter Zusammenhang, d.h. je ausgeprägter der konfessionelle Pluralismus einer Gemeinde, um so größer ist die dort anzutreffende Entkonfessionalisierung³⁰. Auch die Einwohnerzahl der Gemeinden korreliert hochsignifikant positiv ($r = 0,68$) mit dem Prozentsatz der Konfessionslosen. Diese beiden Befunde sind nun eindeutig mit den Annahmen des religionsökonomischen Modells unvereinbar, entsprechen aber uneingeschränkt den Prognosen des Säkularisierungs-Modells.

²⁹ Ein qualitativ gleiches, nicht-signifikantes Resultat ergibt sich übrigens auch, wenn NONPLU mit der Kirchengangshäufigkeit in den Regierungsbezirken korreliert wird.

³⁰ Die auf der Volkszählung 1987 basierenden Rohdaten wurden mir dankenswerterweise vom Statistischen Landesamt des Saarlandes zur Verfügung gestellt.

Letzte Zweifler können auf die religionshistorischen Studien von HÖLSCHER (2001) verwiesen werden, der bei der räumlich hochauflösenden Auswertung von kirchlichen Statistiken zum Abendmahls- und Gottesdienstbesuch in protestantischen Kirchengemeinden sowie zu frühen Kirchenaustritten von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg für Deutschland zu der Schlussfolgerung kam: „Der statistische Befund zeigt deutlich, dass die konfessionelle Adhäsionskraft der großen Religionsgemeinschaften generell in den konfessionellen Mischzonen, wo katholische und protestantische Gebiete eng beieinander lagen, früher und stärker nachließ als in rein konfessionellen Gebieten“ (HÖLSCHER 2001, 14).

Damit kann das religionsökonomische Modell für Deutschland zu Grabe getragen werden. Es führt kein Weg daran vorbei: Religiöse Pluralisierung geht – ganz wie es das Säkularisierungs-Modell vorhersagt – mit einer Entkonfessionalisierung und einer Erosion religiösen Gemeinschaftshandelns einher, nicht etwa mit einer religiösen Vitalisierung im Sinne der Religionsökonomien. Zumindest gilt dies unter den in Deutschland herrschenden Rahmenbedingungen, aber auch in anderen Ländern, sogar in den USA (OLSON 1998) und Kanada (OLSON und HADAWAY 1999) scheint es sich so zu verhalten.

Religion statt Konfession

Die relativ leichte Verfügbarkeit konfessionsstatistischer Daten kann verleiten, wichtige, ja überhaupt die entscheidenden Aspekte vor diesem Wandel zu übersehen. Deshalb seien abschließend noch einige führende Befunde referiert, welche die aktuelle religiöse Szenerie herausgearbeiteten drei Großregionen feinfühlinger charakteristisch freulicherweise enthielt die für die deutsche Bevölkerung repräsentative ALLBUS-Erhebung des Jahres 2002 einen umfassenden Fragenkatalog zum Schwerpunktthema „Religion“, der einige tiefere Einblicke ermöglicht. Tabelle 2 gibt Auskunft über die Verbreitung einiger ausgewählter Einstellungen und Praktiken zu Fragen der Religion, aufgliedert nach identifizierten drei Großregionen „Osten“, „nördlicher Westen“ sowie „mittlerer und südlicher Westen“³¹.

Religiösen Absolutheitsansprüchen („Es gibt nur eine wahre Religion“) erteilen in allen Großregionen nur noch marginalisierte Minderheiten Zustimmung – was in Zeiten der Privatisierung von Religion auch

³¹ „Osten“: ohne das ehemalige West-Berlin. „Nördlicher Westen“: inklusiv des Regierungsbezirks Weser-Ems, weil diese Daten nur auf Bundesländer-Ebene, nicht auf Regierungsbezirks-Ebene zur Auswertung vorlagen.

anders denkbar ist. Immerhin ist im bislang am wenigsten säkularisierten „mittleren und südlichem Westen“ mit 13% die Zustimmung zu dieser vormodernen Aussage noch am größten.

Tab. 2: Verbreitung ausgewählter religiöser Einstellungen und Praktiken in Deutschland

	Großregionen		
	Osten*	nördl. Westen**	mittl.+südl. Westen***
„Es gibt nur eine wahre Religion“	8%	9%	13%
Glaube an die Hölle	10%	21%	32%
Glaube an Reinkarnation	11%	22%	26%
Glaube an Leben nach dem Tod	19%	41%	53%
„Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tode noch etwas gibt“	14%	25%	36%
Zumindest „manchmal“ Nachdenken über den „Sinn des Lebens“	62%	63%	66%
Beten: Seltener als „mehrmals im Jahr“ bzw. nie	21%	46%	59%
„Es gibt einen persönlichen Gott“	11%	20%	30%
„Halte viel/etwas von Astrologie/Horoskope“	53%	48%	52%
Eigene Erfahrungen mit mindestens einem Bereich der Esoterik (vgl. Fußnote 32)	33%	54%	47%

Datenbasis: ALLBUS 2002 (N=2820), eigene Berechnungen

* Mecklenburg-Vorpommern, Brandenburg, Ost-Berlin, Sachsen-Anhalt, Thüringen, Sachsen.

** Schleswig-Holstein, Hamburg, Bremen, Niedersachsen

*** Nordrhein-Westfalen, Hessen, Rheinland-Pfalz, Saarland, Baden-Württemberg, Bayern

Wie es um traditionell-christliche Vorstellungen steht, wird vielleicht am besten durch den Glauben an die „Hölle“ indiziert, einem lange Zeit zentralen Bestandteil der christlichen Verkündigung, der erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weitgehend durch den „geschenkten Himmel“ abgelöst wurde (HAHN 1992; EBERTZ 1992). Auch hier ist zu vermerken, dass derartige Vorstellungen im mittleren und südlichen Westen mit 32% noch am weitesten verbreitet sind, im Unterschied zum nördlichen Westen (21%) oder gar dem Osten (10%). In den beiden letzteren Gebieten wurde der Höllenglaube bereits durch Reinkarnationsvorstellungen überholt (Os-

ten: 11%; nördlicher Westen: 22%). Dass aber die Reinkarnation auch im mittleren und südlichen Westen großen Zuspruch findet (26%) ist ein erster Hinweis auf ein Phänomen, das POLLACK (2000) nachdrücklich herausgestellt hat: Die Inhalte nicht-institutionalisierter Religiosität (Reinkarnation ist ein gutes Beispiel, aber auch Astrologie, Kartenlegen, Wahrsagen u.a.m.) stehen zur traditionell-christlichen Religiosität nicht etwa in einem Verhältnis von „Ersatzreligionen“. Denn sie „ersetzen“ nicht ältere Motive, sondern stellen tendenziell für die Individuen, sofern sie überhaupt noch religiös sind, vielmehr eine *Ergänzung* dar. Deshalb korrelieren auf der Individualebene christliche und „esoterische“ Vorstellungen oftmals auch nicht negativ, sondern vielmehr positiv (POLLACK 2000). Es ist somit nicht unbedingt überraschend, dass der Reinkarnationsglaube gerade in jener Großregion am meisten verbreitet ist, in der gleichzeitig auch christliche Motive noch am meisten flotieren.

Im Osten glauben nur noch 19% der Bevölkerung an ein „Leben nach dem Tod“, im mittleren und südlichen Westen immerhin noch 52%. Deutlich niedriger fallen die Zustimmungswerte aus, wenn um eine Beurteilung des Satzes „Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tode noch etwas gibt“ gebeten wird: gerade einmal 14% im Osten, 25% im nördlichen Westen und 36% im mittleren und südlichen Westen können dieser Aussage für sich selbst noch etwas abgewinnen. Nochmals ist dies ein erheblicher Schlag gegen zugrundeliegende Theoreme des religionsökonomischen Modells, weil STARK und BAINBRIDGE (1985) im Sinne des Rational Choice-Ansatzes unterstellen, dass ein grundlegendes menschliches „Bedürfnis“ nach einer „Versicherung“ gegen nachtodliche Unwägbarkeiten bestehe und nur Religion hier entsprechende „Kompensatoren“ mit gutem Markterfolg anbieten könne. Davon kann man angesichts dieser Zahlen nicht mehr unhinterfragt ausgehen. Das bedeutet *nicht*, dass Sinnfragen nicht mehr gestellt werden würden. Wie Tabelle 2 ebenfalls entnommen werden kann, bestehen nämlich bezeichnenderweise zwischen den drei Großregionen kaum Unterschiede hinsichtlich der Häufigkeit, mit der Befragte angeben, zumindest „manchmal“ über den „Sinn des Lebens“ nachzudenken (aber auch in diesem Sinne gibt es keinen „homo religiosus“, wie die Daten zeigen).

Die Praxis des Betens üben in Ostdeutschland lediglich noch 21% der Bevölkerung aus, zumindest „mehrmals im Jahr“, im mittleren und südlichen Westen immerhin noch 59%. An einen „persönlichen Gott“ – wohl das grundlegendste Credo des Christentums – glauben dabei jedoch selbst im mittleren und südlichen Westen nur noch 30%, im nördlichen Westen 20%, im Osten ganze 11%. Insofern haben wir es in Deutschland schon längst mit einer nachchristlichen Gesellschaft zu tun.

Tab. 3: Esoterik-Gläubigkeit in Deutschland in Abhängigkeit von traditionell-christlichen Orientierungen, Schulbildung und Lebensalter (Erläuterungen: siehe Fußnote 33)

		Großregionen		
		Osten*	nördl. Westen**	mittl.+südl. Westen***
Traditionell-christliche Orientierungen				
Kirchgang	mind. „mehrmals im Jahr“	3,0	4,0	3,7
	seltener oder nie	2,7	3,6	3,9
Wunsch nach kirchlicher Beerdigung	ja	3,1	4,1	3,6
	nein	2,6	3,6	4,5
Glaube an die Hölle	ja	3,4	4,2	3,8
	nein	2,7	3,7	3,8
Schulbildung				
maximal Hauptschulabschluß		1,9	3,1	3,3
Mittlere Reife		3,0	3,9	3,8
(Fach)Abitur		4,1	4,1	4,4
Hochschulabschluss		2,7	4,6	4,7
Alter				
18–29 Jahre		4,2	4,6	4,4
30–44 Jahre		3,0	4,4	4,3
45–59 Jahre		2,5	3,9	3,8
60–74 Jahre		1,9	2,5	3,0
75–89 Jahre		1,7	2,4	2,5

Datenbasis: ALLBUS 2002 (N=2820), eigene Berechnungen

* Mecklenburg-Vorpommern, Brandenburg, Ost-Berlin, Sachsen-Anhalt, Thüringen, Sachsen

** Schleswig-Holstein, Hamburg, Bremen, Niedersachsen

*** Nordrhein-Westfalen, Hessen, Rheinland-Pfalz, Saarland, Baden-Württemberg, Bayern

Etwas von Astrologie und Horoskop zu halten, geben hingegen in allen drei Großregionen um die 50% der Bevölkerung an. Und zumindest mit einem der einschlägigen Themen³² aus dem Bereich der Esoterik hatten im

³² Hierzu wurde folgende Themenliste zur Auswahl vorgelegt: Anthroposophie / Theosophie; Reinkarnation; New Age („ganzheitliches Denken/Wassermann-Zeitalter“); Zen-Meditation („fernöstliche Weisheiten“); Mystik; Magie/Spiritismus/Okkultismus; Pendeln/Wünschelrutengehen; Astrologie/Horoskope; Tarot-Kartenlegen/Wahrsagen; Wunderheiler/Geistheiler;

nördlichen Westen 54%, im mittleren und südlichen Westen 47% und im Osten 33% der Bevölkerung schon eigene persönliche Erfahrungen.

Tabelle 3 zeigt abschließend die Zusammenhänge zwischen dieser großteils nicht-institutionalisierten Esoterik-Religiosität und traditionell-christlichen Orientierungen auf, wozu anhand der Daten des ALLBUS 2002 ein Index zur Esoterik-Gläubigkeit berechnet wurde³³. Es ergibt sich, dass im Osten sowie im nördlichen Westen Deutschlands unter regelmäßigen Kirchgängern, bei Personen mit einem Wunsch nach einer kirchlichen Beerdigung oder auch solchen, die an eine Hölle glauben, die Esoterik-Orientierung *höher* ist als unter Menschen, auf die diese Eigenschaften nicht zutreffen. Esoterik-Glaube und traditionelle Kirchlichkeit hängen in diesen beiden Großregionen also *positiv* zusammen. Eine *negative* Korrelation findet man dazu allerdings im mittleren und südlichen Westen. Wie kann man das verstehen? Eine naheliegende Interpretation ist die Annahme, dass im mittleren und südlichen Westen, wo die Erosion konfessioneller Religion noch am wenigsten fortgeschritten ist, auch noch alte kirchliche Abwehrhaltungen gegen konkurrierende nicht-christliche Lehren nachwirken, während im schon stärker säkularisierten Norden und Osten sich die Bevölkerung in die generell religiös Indifferenten einerseits und die generell religiös Musikalischen andererseits polarisiert – wobei sich letztere ihren ganz persönlichen „Religionscocktail“ aus sowohl nicht-christlichen wie auch christlichen Quellen zusammenmixen (vgl. POLLACK 2000, 306).

Esoterik-Religiosität – auch das zeigt Tabelle 3 – weist eine stark *positive* Korrelation mit der Schulbildung auf. Befragte mit Hochschulabschluss neigen ihr am meisten zu (mit Ausnahme der ostdeutschen Bundesländer), am geringsten ist sie dagegen unter Hauptschulabgängern verbreitet. Bemerkenswert ist schließlich auch die stark *negative* Korrelation mit dem Lebensalter, was keinen Alters-, sondern einen Kohorteneffekt darstellen dürfte. Dies demonstriert eindrücklich, dass jene Formen nicht-institutionalisierter Religion tatsächlich im Vormarsch begriffen sind, wie es das Säkularisierungs-Modell voraussagt.

Edelsteinmedizin/Bachblüten.

³³ Die Werte des in Tabelle 3 wiedergegebenen Index zur Esoterik-Gläubigkeit sind wie folgt definiert: Zu jedem der in der vorhergehenden Fußnote aufgelisteten elf Bereiche aus dem Themenspektrum der Esoterik wurden die Umfrageteilnehmer auch gefragt: „Was halten Sie von ...?“ Befragte, die aus den vorgegebenen Antwortmöglichkeiten daraufhin die Kategorie „Viel“ wählten, erhielten 2 Punkte. Befragte, welche die Antwortkategorie „Etwas“ auswählten, erhielten 1 Punkt. Der Summenscore wurde durch die Addition aller erzielten Punkte über die elf abgefragten Bereiche berechnet. Er erreicht also einen theoretischen Maximalwert von 22, falls ein Befragter von allen elf Bereichen „viel“ hält. Er erreicht der minimalen Wert 0, falls alle elf Bereiche durchgehend abgelehnt werden. Die in Tabelle 3 aufgelisteten Zahlen sind die Mittelwerte des Scores in der jeweiligen Teilstichprobe. Je höher die Zahlenwerte, um so höher die Esoterik-Gläubigkeit.

Fazit

Das religionsökonomische Modell schien zunächst für viele attraktiv, weil es als eine Alternative zur der von der historischen Aufklärung in die Welt gesetzten naiven Prophetie einer heraufziehenden „religionsfreien Gesellschaft“ auftrat. Übersehen wurde dabei oft, dass das im wissenschaftlichen Diskurs gehandelte soziologische Modell der „Säkularisierung“ mit diesem Aufklärungsmythos kaum etwas zu tun hat. Dennoch wandte sich die Rhetorik der meisten Religionsökonominnen und -ökonominnen und ohne näheres Hinsehen auch gegen dieses Säkularisierungs-Modell. Am Beispiel Deutschlands kann empirisch gezeigt werden, dass die Prämissen und Prognosen des religionsökonomischen Modells nicht haltbar sind. Der zu beobachtende religiöse Wandel lässt sich viel besser mit den Theoremen des Säkularisierungs-Modells vereinbaren. Wie BRUCE (1999) in einer 240 Seiten langen kritischen Abhandlung aufgezeigt hat, sind auch jenseits der deutschen Grenzen die gegen das religionsökonomische Modell vorgebrachten Einwände gewaltig (BRUCE 1999).

Der Theorienstreit zwischen Säkularisierungstheoretikern und Religionsökonominnen und -ökonominnen verdeutlicht, welche hohe Relevanz religionsgeographischer Untersuchungen zukommt, d.h. solchen, die sich um eine räumlich differenzierte Analyse bemühen. So kann z.B. Deutschland in drei Großregionen unterteilt werden, in denen der Transformationsprozess von Religion in der Moderne unterschiedlich weit fortgeschritten ist bzw. teilweise womöglich auch unterschiedlichen „Säkularisierungspfaden“ folgt. Zukünftige Studien sollten sich darum bemühen, auch Formen nicht-institutionalisierter Religion in hoher räumlicher Auflösung zu untersuchen, da diesen Erscheinungen im Vergleich zur konfessionell gebundenen Religion eine wachsende Bedeutung zukommt. Deutschland ist auf dem Weg in die postkonfessionelle Gesellschaft, nicht aber in eine postreligiöse.

Literatur

- BERTRAM, H., H. BAYER und R. BAUEREIß 1993: Familien-Atlas: Lebenslagen und Regionen in Deutschland. Opladen.
- BLAU, J.R., K.C. LAND und K. REDDING 1992: The Expansion of Religious Affiliation: An Explanation of the Growth of Church Participation in the United States 1850–1930. In: *Social Science Research* 21, S. 329–352.
- BORN, M. 1981: Geographische Landeskunde des Saarlandes. Saarbrücken.
- BREAULT, K.D. 1989: A reexamination of the relationship between religious diversity and religious adherents. In: *American Sociological Review* 54, S. 1056–1059.
- BRUCE, S. 1999: *Choice and Religion: a critique of rational choice theory*. Oxford.
- BÜTTNER, M. 1985: Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie. In: BÜTTNER, M., K. HOHEISEL, U. KÖPF und G. RINSCHÉDE (Hrsg.): *Grundfragen der Religionsgeographie*. Berlin, S. 13–121.

- DOBBELAERE, K. 1987: Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate. In: *Sociological Analysis* 48, S. 107–137.
- DUBACH, A. und R.J. CAMPICHE. 1993: Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich.
- EBERTZ, M.N. 1992: Der geschenkte Himmel, oder: Vom Unglück zum Glück im Jenseits. In: BELLEBAUM, A. (Hrsg.): *Glück und Zufriedenheit: ein Symposium*. Opladen, S. 164–195
- FENN, R. 1972: Toward a new sociology of religion. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 11, S. 16–29.
- FINKE, R. und R. STARK 1988: Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. In: *American Sociological Review* 53, S. 41–49.
- FINKE, R. und R. STARK 1989: Evaluating the Evidence: Religious Economies and Sacred Canopies. In: *American Sociological Reviews* 54, S. 1054–1056.
- FINKE, R. und R. STARK 1998: Religious Choice and Competition. In: *American Sociological Review* 63, S. 761–766.
- FÜRSTENBERG, F. 1999: *Die Zukunft der Sozialreligion*. Konstanz.
- HAHN, A. 1992: Unrecht im Diesseits – Unglück im Jenseits. In: BELLEBAUM, A. (Hrsg.): *Glück und Zufriedenheit: ein Symposium*. Opladen, S. 141–163.
- HARD, G. 2002: *Landschaft und Raum. Aufsätze zur Theorie der Geographie*. Osnabrück.
- HENKEL, R. 2001: *Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland. Eine Religionsgeographie*. Stuttgart.
- HÖLSCHER, L. 2001: *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland*. Berlin/New York.
- IANNACONE, L., R. STARK und R. FINKE 1998: Rationality and the “Religious Mind”. In: *Economic Inquiry* 36, S. 373–389.
- JACOBS, J. 2000: Die konfessionell-religiöse Spannungslinie am Beispiel der Bundestagswahlen 1994 und 1998. In: POLLACK, D., G. PICKEL (Hrsg.): *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*. Opladen, S. 165–185.
- JAGODZINSKI, W. 2000: Religiöse Stagnation in den neuen Bundesländern: Fehlt das Angebot oder fehlt die Nachfrage? In: POLLACK, D., G. PICKEL (Hrsg.): *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*. Opladen, S. 48–69.
- JORGENSEN, D.L. 1982: The Esoteric Community. An Ethnographic Investigation of the Cultic Milieu. In: *Urban Life* 10, S. 383–407.
- KAUFMANN, F.-X. 1989: *Religion und Modernität*. Tübingen.
- KIPPENBERG, H.G. und K. VON STUCKRAD 2003: *Einführung in die Religionswissenschaft*. München.
- KLEIN, T. und E. WUNDER 1996: Regionale Disparitäten und Konfessionswechsel als Ursache konfessioneller Homogamie. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48, S. 96–125.
- LENGERER, A. 2001: Wo die Liebe hinfällt – ein Beitrag zur Geographie der Partnerwahl. In: KLEIN, T. (Hrsg.): *Partnerwahl und Heiratsmuster*. Opladen, S. 133–162.
- LAKATOS, I. 1982: *Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme*. Braunschweig.
- LAND, K.C., G. DEANE und J.R. BLAU 1991: Religious Pluralism and Church Membership: A Spatial Diffusion Model. In: *American Social Review* 56, S. 237–249.
- LÖW, M. 2001: *Raumsoziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- LÜBBE, H. 1963: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg/München.
- LUCKMANN, T. 1960: Neuere Schriften zur Religionssoziologie. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12, S. 315–326.

- LUKATIS, I. und W. LUKATIS 1989: Protestanten, Katholiken und Nicht-Kirchenmitglieder. Ein Vergleich ihrer Wert- und Orientierungsmuster. In: DAIBER, K.-H. (Hrsg.): Religion und Konfession. Hannover. S. 17–92.
- LYON, D. 1985: Rethinking Secularization: Retrospect and Prospect. In: Review of Religious Research 26, S. 228–243.
- MARRAMAO, G. 1996: Die Säkularisierung der westlichen Welt. Frankfurt/Main.
- MARTIN, D. 1978: A General Theory of Secularization. Oxford.
- MATTHES, J. 1993: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In: BERGMANN, J., A. HAHN, T. LUCKMANN (Hrsg.): Religion und Kultur. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 16–30.
- OLSON, D.V.A. 1998: Religious Pluralism in Contemporary U.S. Counties. In: American Sociological Review 63, S. 759–761.
- OLSON, D.V.A. und K. HADAWAY 1999: Religious Pluralism and Affiliation Among Canadian Counties and Cities. In: Journal for the Scientific Study of Religion 38, S. 490–508.
- PICKEL, G. 2000: Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders? In: POLLACK, D., G. PICKEL (Hrsg.): Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999. Opladen, S. 206–235.
- POLLACK, D. 1998: Bleiben sie Heiden? Religiös-kirchliche Einstellungen und Verhaltensweisen der Ostdeutschen nach dem Umbruch von 1989. In: POLLACK, D., L. BOROWIK und W. JAGODZINSKI (Hrsg.): Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas. Würzburg, S. 207–252.
- POLLACK, D. 2000: Der Zusammenhang zwischen kirchlicher und außerkirchlicher Religiosität in Ostdeutschland im Vergleich zu Westdeutschland. In: D. POLLACK und G. PICKEL (Hrsg.): Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999. Opladen, S. 294–309.
- RINSCHEDI, G. 1999: Religionsgeographie. Braunschweig.
- SCHIMANK, U. 1996: Theorien gesellschaftlicher Differenzierung. Opladen.
- SCHWIND, M. 1975 (Hrsg.): Religionsgeographie. Darmstadt.
- STARK, R. 2001: Reconceptualizing Religion, Magic, and Science. In: Review of Religious Research 43, S. 101–120.
- STARK, R. und W.S. BAINBRIDGE, W.S. 1985: The Future of Religion. Berkeley.
- SWATOS, W.H., und K.J. CHRISTIANO 1999: Secularization Theory: The Course of a Concept. In: Sociology of Religion 60, S. 209–228.
- TSCHANNEN, O. 1991: The Secularization Paradigm: A Systematization. In: Journal for the Scientific Study of Religion 30, S. 395–415.
- TSCHANNEN, O. 1992: Les theories de la secularisation. Geneva.
- WARNER, R.S. 1993: Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. In: American Journal of Sociology 98, S. 1044–1093
- WEICHHART, P. 1975: Geographie im Umbruch. Wien.
- WILSON, B. 1976: Contemporary transformations of religion. Oxford.
- WUTHNOW, R. 1996: Der Wandel der religiösen Landschaft in den USA seit dem zweiten Weltkrieg. Würzburg.
- YAMANE, D. 1997: Secularization on Trail: In Defense of a Neosecularization Paradigm. In: Journal for the Scientific Study of Religion 36, S. 109–122.