

Säkularisierung als Chance für die Kirchen. Ein Blick auf die aktuelle Lage von Kirche und Religion in Deutschland und auf Reaktionen (nicht nur) in der katholischen Kirche

von
Tobias Kläden

Abstract

Die aktuelle Lage von Kirche und Religion in Deutschland ist geprägt von massiven Erosionstendenzen, die sinnvoll auf dem Hintergrund des Begriffs und der These der Säkularisierung gedeutet werden können. Die drei religionssoziologischen Großtheorien der Säkularisierung, der Individualisierung und des religiösen Marktmodells werden vorgestellt und nach ihren Konsequenzen für die Pastoral befragt. Es wird dafür plädiert, Säkularisierung und Säkularität als Chance statt als Bedrohung für die Kirchen wahrzunehmen und eine Pastoral des Lernens zu entwickeln, die sich überraschen lässt von den prophetischen Botschaften, die in der säkularen Kultur zu finden sind.

Die diesem Beitrag gestellte Aufgabe ist es, aus der Perspektive der katholischen Kirche auf Reaktionen zu blicken, die sich aus dem gesellschaftlichen Phänomen der Säkularisierung ergeben. Zur Gliederung orientiere ich mich dabei am praktisch-theologischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln: Ich beginne mit einem knappen Blick auf einige wenige Zahlen zur aktuellen religiös-kirchlichen Lage in Deutschland (1.), versuche dann, diese aktuelle Lage vor dem Hintergrund des Begriffs der Säkularisierung zu deuten (2.) und frage schließlich nach Konsequenzen, die sich daraus für die Pastoral (nicht nur) der katholischen Kirche ergeben (3.). Zunächst sind jedoch einige Vorbemerkungen nötig:

0. Vorbemerkungen

- Ich beschränke meine Perspektive auf den deutschen oder maximal deutschsprachigen Raum. In anderen Bereichen Europas und der Welt liegen die Verhältnisse zum Teil deutlich anders und können nicht ohne Weiteres über einen theoretischen Kamm geschoren werden.
- Selbstredend spreche ich hier nicht für *die* katholische Kirche (wer könnte das schon für sich in Anspruch nehmen?), sondern zum einen als praktischer Theologe und zum anderen als Mitarbeiter einer Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz (Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral¹), dessen Aufgabe als Referent für Pastoral und Gesellschaft es ist, empirische Studien zu Religion und Kirche, aber auch zu allgemeinen gesellschaftlichen Fragen wahrzunehmen und in ihrer Relevanz für die Pastoral zu analysieren.
- Zudem ist es schon allein deshalb zu vereinfachend, von *der* katholischen Kirche in Deutschland zu sprechen, weil es auf der nationalen Ebene keine entsprechende kirchliche Leitungsposition gibt – wenn ich mich hier auf die formale Seite der kirchlichen Hierarchie beschränke. Die Deutsche Bischofskonferenz hat jedenfalls theologisch wie organisatorisch eine schwache Position; die eigentlichen

¹ Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP). URL: <http://www.kamp-erfurt.de> [Zugriff: 30.09.2014].

Ortskirchen stellen die 27 Bistümer dar, deren Bischöfe nicht weisungsgebunden an Beschlüsse auf der Ebene der Bischofskonferenz sind (im Gegenteil sind sie in ihren Bistümern laut Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils Stellvertreter Christi; vgl. Lumen Gentium 27). Diese föderale Struktur bildet sich auch in ganz unterschiedlichen pastoralen Strategien und Stilen ab.

- Obwohl ich aus katholischer Perspektive schreibe, gelten viele meiner Beobachtungen gleichermaßen für die katholische wie für die evangelische Kirche. Manche Unterschiede beruhen stärker auf dem Kontrast zwischen West- und Ostdeutschland als auf der Konfessionsdifferenz.
- Schließlich sei im ökumenischen Kontext darauf hingewiesen, dass ich den Begriff „Pastoral“ hier nicht auf Seelsorge oder Poimenik enggeführt verstehe, sondern damit in einem weiten Sinn kirchliches Handeln meine; nach der Pastorkonstitution des Zweiten Vatikanums meint dieser Begriff „das Handlungs-Verhältnis der Kirche zur Welt, so wie es das Volk Gottes vom Evangelium her aufzubauen hat“ (Bucher, 2004, S. 35).

1. Zahlen zur aktuellen religiös-kirchlichen Lage in Deutschland

Zur Annäherung an die aktuelle Situation der beiden Großkirchen in Deutschland sei erst einmal nur auf die quantitativen Verhältnisse im großen Maßstab geschaut (vgl. dazu im Folgenden Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2014, und Evangelische Kirche in Deutschland, 2014). Zwar haben diese Zahlen an sich keinen besonderen Neuigkeitswert, doch werden sie in ihrer Brisanz und Relevanz meines Erachtens nach meistens unterschätzt. Dies liegt möglicherweise u.a. daran, dass Veränderungen über längere Zeiträume, aber auch zwischen unterschiedlichen geografischen Räumen nur schwer direkt wahrzunehmen sind und deshalb in der Gefahr stehen, ausgeblendet zu werden. Aufschlussreich ist aber sowohl die synchrone Perspektive, die West- und Ostdeutschland miteinander vergleicht, als auch die diachrone, die die zeitliche Entwicklung über Jahre und Jahrzehnte berücksichtigt.

1.1. Die synchrone Perspektive

In Deutschland gehören derzeit rund 62% der Bevölkerung einer christlichen Konfession an; zusätzlich zu den 59%, die Mitglieder einer der beiden großen christlichen Kirchen sind, kommen etwa 3% der Mitglieder von Freikirchen, den orthodoxen Kirchen und anderen christlichen Gruppierungen. Besagte 59% verteilen sich annähernd gleichmäßig auf Katholiken (30%) und Protestanten (29%); dem entsprechen in absoluten Zahlen 24,2 Mio. bzw. 23,4 Mio. Menschen. Betrachtet man nur Westdeutschland, ändert sich mit 36% Katholiken und 31% Protestanten das Verhältnis zwischen den beiden Konfessionen nicht grundlegend – was wenig verwundert angesichts der Tatsache, dass mit 80% die große Mehrheit der 80,8 Mio. Deutschen in Westdeutschland lebt.

Gänzlich anders sind dagegen die Verhältnisse in Ostdeutschland (einschließlich Berlins): Hier sind 18% evangelisch und 5% katholisch. Man findet in Ostdeutschland also nicht die Situation einer konfessionellen Diaspora vor, in der je nach Region mal die eine, mal die andere (oder auch keine) der Konfessionen in der Minderheit ist, sondern eine Situation, in der das Christentum in einer radikalen Minderheit ist gegenüber einer Mehrheit von Menschen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören; aus katholischer Perspektive befindet man sich im Osten Deutschlands in einer „doppelten Diaspora“ angesichts der größeren protestantischen Konfession und ge-

meinsam mit den Protestanten gegenüber der Mehrheit der Nichtchristen. Die knapp 815.000 ostdeutschen Katholiken machen in ihrer Summe noch nicht einmal so viele Katholiken wie das kleine Ruhrbistum Essen aus. Auch weltweit nimmt Ostdeutschland mit seiner weit verbreiteten Konfessionslosigkeit² eine Sonderstellung ein, vergleichbar nur noch mit der Situation in der Tschechischen Republik oder in Estland.

Insgesamt kann man also festhalten, dass, grob gesagt, in Gesamtdeutschland neben (etwas weniger als) je einem Drittel Protestanten und Katholiken ein Drittel konfessionslos (und in vielen Fällen auch religionslos³) ist – wobei damit aber die extremen Differenzen zwischen Ost- und Westdeutschland verwischt werden. Eigentlich müsste man aus religionssoziologischer Perspektive von zwei verschiedenen Ländern sprechen; denn der religiöse Sektor ist einer derjenigen, in denen sich Ost- und Westdeutschland am stärksten unterscheiden. Schaut man auf die Verteilung der Konfessionslosigkeit in den verschiedenen Altersgruppen, so ist in Zukunft eine Angleichung der beiden Regionen in dem Sinne zu erwarten, dass sich Westdeutschland an das Niveau der Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland annähert. Damit ist bereits die diachrone Perspektive angesprochen.

1.2. Die diachrone Perspektive

Aufschlussreich ist der Längsschnittvergleich des Prozentsatzes der Mitglieder christlicher Kirchen von der (als relativ willkürlich gesetztem Startzeitpunkt) Nachkriegszeit bis heute: Während 1950 knapp 96% der Bevölkerung in der Bundesrepublik und 93% in der DDR einer christlichen Konfession angehörten, sind es heute gesamtdeutsch nur noch die bereits genannten 59% (Protestanten und Katholiken) bzw. 62% (alle Christen). Dabei sind die Verläufe in den beiden deutschen Staaten sehr unterschiedlich gewesen: Während die repressive Religionspolitik in der DDR bereits seit den 50er Jahren kontinuierlich zu massiven Kirchenaustritten führte, so dass unmittelbar nach der Wiedervereinigung (1991) bereits 65% der Ostdeutschen konfessionslos waren, also nur noch etwa ein Drittel einer der christlichen Kirchen angehörte, blieben die Nachkriegs-Zahlenverhältnisse in der Bundesrepublik bis in die 70er Jahre stabil; noch bei der Volkszählung 1987 ergab sich für die beiden Großkirchen ein Anteil von knapp 85%.

Seitdem haben sie einen jährlichen Saldo-Verlust (Todesfälle und Austritte abzüglich Taufen, Eintritte und Wiederaufnahmen) von relativ konstant ca. 0,5 bis 1% ihrer Mitglieder hinzunehmen. Diese Zahlen können ganz unterschiedlich interpretiert werden: Einerseits ist dies ein vergleichsweise geringer Verlust, der angesichts von teils massiver Kritik und Unzufriedenheit der Kirchenmitglieder auch deutlich höher erwartbar wäre. Andererseits verbergen sich hinter den niedrigen Prozentzahlen doch recht hohe absolute Zahlen: Beispielsweise hat die katholische Kirche 2011 in der Summe 133.000 Mitglieder verloren, was in etwa einer Großstadt wie Ingolstadt entspricht, in der evangelischen Kirche waren es 258.000 Mitglieder – knapp so viele Menschen wohnen in Gelsenkirchen. Spiegelbildlich nehmen die Zahlen der Konfessionslosen konstant zu, in Westdeutschland von 6,5% (1980) auf 17% (2010), in Ostdeutschland von 65% (1991) auf 75% (2010) (Pickel, 2013, S. 18). Auch nach dem Mauerfall wurde die kirchliche Erosionstendenz in Ostdeutschland nicht gestoppt, wie mancherorts erwartet wurde; im Gegenteil ist die prozentuale Zunahme der Konfessionslosigkeit seit der Wiedervereinigung im Osten höher als im Westen.

² Zum Diskurs über das Thema Konfessionslosigkeit vgl. aktuell Rose & Wermke, 2014.

³ Vgl. dazu Wohlrab-Sahr, 2009.

Rechnet man diese Entwicklung für die Zukunft hoch (und es gibt keine Anzeichen dafür, dass die beobachteten Tendenzen nicht so weiterwirken wie bisher, sondern vielmehr dafür, dass es ein stetiger Prozess auf regional unterschiedlichen Niveaus ist), so wird man in zehn bis fünfzehn Jahren damit rechnen müssen, dass der Bevölkerungsanteil katholischer und evangelischer Christen unter die 50%-Marke fallen wird. Natürlich gibt es auch damit immer noch viele Christen in Deutschland: z.B. entspricht die absolute Zahl an Katholiken (24 Mio.) heute etwa der Zahl der 50er Jahre in der alten Bundesrepublik – jedoch damals bezogen auf eine Grundgesamtheit von 50 Mio., heute von 80 Mio. Die Kräfteverhältnisse verschieben sich also deutlich.

Selbstverständlich sagt die Mitgliedschaft oder Nichtmitgliedschaft nichts über die Religiosität eines Menschen aus – es gibt religiöse Konfessionslose genauso wie areligiöse Kirchenmitglieder (vgl. den Beitrag von David Käbisch in diesem Heft). Ein etwas aussagekräftigerer Indikator für religiöse Vitalität ist (bei allen Einschränkungen) die Quote der Gottesdienstteilnahme. Auch diese ist allein für die katholische Kirche von 50,4% im Jahr 1950 auf 10,8% im Jahr 2013 abgesunken (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2014a; vgl. Tab. 1).

1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2013
50,4	46,1	37,4	29,1	21,9	16,5	12,6	10,8

Tab. 1: Gottesdienstteilnahme in %

Die beschriebenen Entwicklungstendenzen sind im Grundsatz selbstverständlich wohlbekannt, doch bedürfen sie (wie alle empirischen Daten) der Interpretation. Denn der quantitative Rückgang ist auch als qualitative Veränderung anzusehen: von einer (bundesrepublikanisch bis in die 70er Jahre hinein) volksskirchlichen Situation mit einer selbstverständlichen mehrheitsmäßigen Zugehörigkeit zu einer der beiden großen christlichen Kirchen (und einer entsprechenden inneren Verbundenheit, die sich nicht nur in hohen Gottesdienstbesuchszahlen, sondern auch in einer weiten Verbreitung christlicher Glaubensbestände ausdrückte) hin zu nur noch Restbeständen volksskirchlicher Religiosität, zumindest im Westen Deutschlands und auch dort mit regionalen Unterschieden. Dieser Erosionsprozess wird (nicht nur) kirchlicherseits vielerorts nicht in seinem ganzen Umfang wahrgenommen, sondern vielmehr der Versuch unternommen, bewusst oder unbewusst die Fassade der Volksskirchlichkeit aufrecht zu erhalten.

2. Annäherungen an das Phänomen der Säkularisierung

Wie ist die im ersten Abschnitt kurz skizzierte Situation auf der theoretischen Ebene zu deuten? Meine These ist, dass dazu der Begriff der Säkularisierung nach wie vor hilfreich ist. Zwar ist die klassische Säkularisierungsthese aus empirischen und konzeptionellen Gründen stark unter Druck geraten, und es besteht sicher größtenteils Einigkeit darüber, dass ein Säkularisierungsbegriff als Niedergang von Religion und Religiosität infolge der Modernisierung, der in einem linearen und automatischen (oder sogar begrüßenswerten) Sinn verstanden wird, unangemessen ist. Dennoch hat sich die Säkularisierungsthese als resistenter gezeigt, als oft prognostiziert wurde: „Nicht nur die Religion erweist sich im Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung als ein beharrliches soziales Phänomen, auch die Bewegung der Säkularisierung zeichnet sich durch eine überraschende Konstanz aus. [...] Auch die

Bestreitung und Relativierung dieser These und die damit laut verkündete ‚Rückkehr der Religionen‘ steht in der Kritik.“ (Schmidt, 2007, S. 109)

Es gibt aktuell eine umfangreiche Debatte um die Säkularisierungsthese (vgl. zum Überblick Willems, Pollack, Basu, Gutmann & Spohn, 2013; Gabriel, Gärtner & Pollack, 2012; Berger, 2013). Sie wird oft sehr emotional geführt, da es um grundlegende Fragen religiösen und gesellschaftlichen Selbstverständnisses geht, so „dass es nahezu ausgeschlossen ist, unparteilich über ‚Säkularisierung‘ zu sprechen“ (Ebertz, 2014, S. 13). Komplex wird die Lage allein schon dadurch, dass der Gegenstandsbe- reich der Säkularisierungsthese immer vom verwendeten Religionsbegriff abhängt; hinzu kommt, dass Säkularisierung als Entzauberung der Außenwelt eine Eigen- schaft bzw. Wirkung von (monotheistischen) Religionen selbst ist; schließlich ist strittig, „was unter ‚Säkularisierung‘ verstanden, auf welche Phänomene ‚Säkularisie- rung‘ bezogen wird und ob ‚Säkularisierung‘ als legitim oder illegitim bewertet wird“ (ebd.).

Im Folgenden mache ich drei Angebote, die dabei helfen sollen, sich dem komplexen Phänomen der Säkularisierung anzunähern.

2.1. Begriffliche Unterscheidungen

Zunächst einmal ist es sinnvoll, verschiedene Begriffe aus dem Umfeld des Wort- stammes „säkular“ zu unterscheiden, die in soziologischer Perspektive als strikt wertneutral zu gelten haben (vgl. Pickel, 2013, S. 12):

- *Säkularisation* bezeichnet einen *technisch-rechtlichen Vorgang*, bei dem etwas aus dem kirchlichen in den weltlichen Bereich übergeht (z.B. vormals kirchliche Besitztümer im Rahmen des Reichsdeputationshauptschlusses 1803).
- *Säkularisierung* meint den *Prozess* (angezeigt durch die Endung „-ung“) des sozi- alen Bedeutungsverlustes von Religion in sich modernisierenden Gesellschaften.
- Unter *Säkularität* versteht man einen *Zustand*, in der Religion keine soziale Be- deutung (mehr) besitzt. Ich vertrete hier die These, dass es für Gesellschaften mit absoluter Säkularität, in der Religion also völlig bedeutungslos ist, bisher keine empirischen Beispiele gibt (womit nicht behauptet wird, dass solche Beispiele grundsätzlich unmöglich wären).
- *Säkularismus* schließlich ist eine *Weltanschauung*, die Säkularität als Einflusslo- sigkeit von Religion zum Programm erhebt.

2.2. Dimensionen und Ebenen der Säkularisierung

Ein zweites begriffliches Raster versucht, die Mehrdimensionalität des Begriffsum- fangs von „Säkularisierung“ zu erfassen. Mit Ebertz (2014, S. 13) kann man zunächst zwischen drei Dimensionen von Säkularisierung unterscheiden:

- Säkularisierung kann sich auf Kirchlichkeit beziehen und meint als *Entkirchlichung* den Rückgang der normativen Verbindlichkeit kirchlicher Einfluss-Erwartungen.
- Der Begriff kann aber auch auf eine konkrete Religion bezogen werden und deren sozialen Bedeutungsverlust anzeigen. Im Fall des Christentums wäre also eine *Entchristlichung* als Distanzierung von christlichen Traditions- und Sinngehalten gemeint.

- *Säkularisierung im engeren Sinn* zeigt schließlich das Schwinden der sozialen Bedeutung von Religion und Religiosität überhaupt an, im Sinne einer reinen Diesseitsorientierung und einer Ablehnung der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz.

Man kann nun weiter danach fragen, ob sich diese drei Dimensionen auf der Ebene der Einzelperson, auf der Ebene der Kultur (also von Normen, Werten und sozialen Objektivationen) oder auf der Ebene der Sozialstruktur (also z.B. in den Bereichen von Politik, Wirtschaft, Recht, Bildung und Wissenschaft, Medien, um nur die wichtigsten zu nennen) vollziehen (ebd., S. 13–14). Kombiniert man Dimensionen und Ebenen der Säkularisierung, erhält man ein übersichtliches, aber eben nicht eindimensionales Neunfelder-Schema (vgl. Tab. 2). Im Hintergrund steht dabei die Annahme, dass ein Säkularisierungsprozess auf einer Dimension oder Ebene nicht notwendig mit entsprechenden Prozessen auf den anderen Dimensionen bzw. Ebenen einhergehen muss.

	Sozialstruktur	Kultur	Einzelperson
Entkirchlichung	1	4	7
Entchristlichung	2	5	8
Säkularisierung i. e. Sinn	3	6	9

Tab. 2: Dimensionen und Ebenen der Säkularisierung

In den deutschsprachigen Ländern dürften auf der Ebene der Sozialstruktur alle drei Dimensionsfelder zutreffen: Die oben genannten gesellschaftlichen Bereiche funktionieren – grob gesagt – ohne Religion (3), Christentum (2) und Kirche (1). Anders verhält es sich auf der Ebene der Kultur, die eher entkirchlicht (4) als entchristlicht (5) oder gar säkularisiert (6) erscheint: Wohl für ganz Europa gilt, dass es viel stärker christlich im Sinne von tragenden Kulturideen (z.B. Menschenwürde oder Gewissensfreiheit), Tradition und Kultur geprägt ist, als sich viele Europäer dessen bewusst sind. Die Tendenz einer Entkirchlichung drückt sich aber aus im Schwinden einer „verbindlichen und sanktionsfähigen Integrationskraft der Kirchen. Die Kirche ist nicht mehr die Herrin der kulturellen Diskurse. Sie kann im Konzert der Meinungen mitmischen, ohne noch die erste Geige spielen zu können.“ (Ebd., S. 14)

Auf der Ebene der Individuen sind ebenso deutliche Entkirchlichungsprozesse (7) festzustellen (so die oben besprochenen Kirchenaustritte oder die zunehmende Weigerung von Kirchenmitgliedern, bestimmte kirchlich geäußerte Verhaltenserwartungen zu erfüllen); dies bedeutet aber nicht, dass diese Personen automatisch entchristlicht (8) oder gar religionslos (9) sind. Umgekehrt darf man sich aber auch nicht der Illusion anheimgeben, dass es die letzten beiden Fälle nicht gäbe. Besonders in Ostdeutschland gibt es einen hohen Anteil von Menschen, die nicht nur als konfessionslos, sondern auch religionslos im Sinne einer völligen religiösen Indifferenz⁴ zu bezeichnen sind. In diesem Feld (9) liegt eine besondere Herausforderung für die christlichen Kirchen, die insgesamt bislang nur wenig erkannt, geschweige denn angenommen ist, und die in zunehmendem Maße auch den Westen Deutschlands betrifft.

2.3 Drei religionssoziologische Großtheorien

⁴ Zur Diskussion um die Möglichkeit eines „homo areligiosus“ vgl. Tiefensee, 2013.

Eine dritte theoretische Perspektive bieten die drei religionssoziologischen Großtheorien, die die gegenwärtige Lage der Religion zu erklären versuchen und hier in aller Kürze skizziert werden sollen.

Die These der *Säkularisierung* (vertreten z.B. vom frühen Peter L. Berger, Steve Bruce oder im deutschsprachigen Raum prominent von Detlef Pollack) geht aus von einer grundsätzlichen Spannung zwischen Religion und Moderne, oder genauer: zwischen Religion und der Moderne innewohnenden Prozessen wie z.B. funktionaler Differenzierung (also die Herausbildung einzelner voneinander relativ unabhängiger Teilsysteme innerhalb der Gesellschaft wie Politik, Wirtschaft, Recht, Bildung und eben auch Religion), Rationalisierung, Individualisierung, Pluralisierung, Veränderung von Autoritätsstrukturen, Wohlstandsanhebung oder steigender Mobilität. Diese Prozesse haben nach der Säkularisierungsthese einen letztlich negativen Einfluss auf die soziale Integrationskraft und die Vitalität von Religionsgemeinschaften, aber auch auf die Verbreitung und Stabilität von religiösen Praktiken und Überzeugungen. Es wird angenommen, dass die Prozesse der Modernisierung mit einer hohen Wahrscheinlichkeit die – für den mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Menschen noch selbstverständliche – Integrationskraft der Religionsgemeinschaften schwächen. Die Folge ist also, dass Religion in den modernen Gesellschaften in sozialer und individueller Hinsicht insgesamt an Bedeutung verliert.

Die *Individualisierungsthese* (vertreten z.B. von Thomas Luckmann, Grace Davie oder Danielè Hervieu-Léger) geht ebenso wie die Säkularisierungsthese von dem Phänomen einer Entkirchlichung aus, also dem sozialen Bedeutungsverlust von Religion. Dem muss aber kein individueller Bedeutungsverlust entsprechen, da die Individualisierungsthese streng unterscheidet zwischen der individuell-subjektiven und der sozial-institutionellen Seite von Religion. Dem Prozess der Entkirchlichung korrespondiere nicht notwendigerweise auch ein Niedergang von Religiosität, vielmehr vollziehe sich ein Formenwandel der persönlichen Religiosität. Man geht dabei aus von einem religiösen Apriori des Menschen: Danach besitze jeder Mensch eine individuelle religiöse Orientierung, die sich allerdings nicht unbedingt öffentlich manifestieren müsse; eine „unsichtbare Religion“ könne entstehen, die nur nach außen hin als Verlust des Glaubens erscheint. Religiöse Individualisierung könne ganz unterschiedliche Phänomene neuer Religiosität entstehen lassen: Neben einem „Glauben ohne Zugehörigkeit“ träten verschiedenste Formen einer „Bastel-Religiosität“ auf, die sich aus dem umfangreichen Arsenal spiritueller Angebote das je individuell passende herausuchten.

Ein dritter Erklärungsansatz, das *religiöse Marktmodell* (vertreten z.B. von Roger Fiske und Rodney Stark), kommt aus dem US-amerikanischen Raum und geht von der dortigen pluralen Situation von religiösen Angeboten als dem Normalfall aus; die stärker staatlich regulierte Lage der Religion in Europa wird demgegenüber als Sonderfall angesehen. Anders als die beiden anderen Modelle geht das Marktmodell nicht von dem Phänomen der Entkirchlichung aus; es legt auch keinen Wert auf die Unterscheidung zwischen Kirchlichkeit und Religiosität. Ähnlich wie die Individualisierungsthese nimmt es aber an, dass Religion eine Art anthropologischer Konstante darstellt, so dass von einem grundsätzlichen und gleichbleibenden Bedürfnis des Einzelnen nach Religion auszugehen ist. Das gesellschaftliche Ausmaß an Religiosität und Kirchlichkeit, so die zentrale Annahme, werde durch das Angebot auf dem religiösen Markt und durch den Grad der Regulation des Marktes durch den Staat bestimmt. Die religiösen Bedürfnisse der Einzelnen werden immer vielfältiger und individueller und können in einer monopolartigen Situation auf dem religiösen Markt von den wenigen Anbietern nicht mehr angemessen befriedigt werden; dies hat dann

eine Abnahme von religiöser Vitalität zur Folge. Wenn der Markt jedoch nicht nur auf wenige etablierte Anbieter beschränkt bleibt, sondern neue Anbieter zugelassen werden, die die vervielfältigten religiösen Bedürfnisse befriedigen, entsteht Konkurrenz und Wettbewerb und damit ein Aufschwung der religiösen Vitalität. Anders als die Säkularisierungsthese hält das Marktmodell also die Pluralisierung religiöser Angebote der religiösen Vitalität nicht für ab-, sondern zuträglich und sieht in der Modernisierung keinen notwendigen sozialen Bedeutungsverlust von Religion impliziert.

3. Konsequenzen für und Reaktionen in der Pastoral

Eigentlich wäre an dieser Stelle die empirische Prüfung der drei Theorien zu erwarten. Zu jeder, auch zu jeder ihrer verschiedenen Versionen, gibt es Daten, die sie stützen, aber auch solche, die sie angreifen. Ich nehme mir hier das Recht heraus, die Sichtung der empirischen Evidenz auszusparen und nicht zu diskutieren, welche der drei Theorien am ehesten Gültigkeit für sich beanspruchen kann (dazu verweise ich z.B. auf Pickel, 2010), sondern die drei Theorien stehen zu lassen und nach den Impulsen zu fragen, die sie für die Pastoral beinhalten. Ich tue dies zum einen einfach aus Platzgründen, glaube dies zum anderen aber auch deswegen verantworten zu können, weil jede der Theorien auf etwas Richtiges und Weiterführendes hinweist. Damit sollen die drei Theorien keineswegs harmonisiert werden; im Gegenteil zeigen die unterschiedlichen, sich auch widersprechenden Zugänge eine Pluralität an, die nicht immer vermittelbar ist. Dies entspricht der aktuellen Situation, in der sich Kirche und Gesellschaft befinden.

3.1. Konsequenzen und Reaktionen im Kontext der religionssoziologischen Großtheorien

Ich gehe die drei Großtheorien nun in im Vergleich zu ihrer Vorstellung umgekehrter Reihenfolge durch.

3.1.1. Das religiöse Marktmodell

Nimmt man das religiöse Marktmodell ernst, so würde sich daraus eine Pluralisierung oder zumindest eine Variation pastoraler Angebote für unterschiedliche Nachfragegruppen nahelegen – in der Hoffnung, damit die (vermuteten) religiösen Bedürfnisse in ihrer Varianz besser als bisher befriedigen und dadurch die religiöse Vitalität steigern zu können. Gegen eine solche Strategie werden jedoch schnell Bedenken laut: Es gibt Zweifel, ob eine solche Markt- bzw. Zielgruppenorientierung überhaupt realisierbar wäre, schon allein aus Mangel an den entsprechenden personellen und motivationalen Ressourcen. Und selbst wenn diese Ressourcen vorhanden wären: Einer Orientierung am Markt begegnen viele in den Kirchen mit großem Misstrauen und Ablehnung (wobei diese kritische Position in einer konservativen, institutionszentrierten und in einer progressiven, markt- bzw. kapitalismuskritischen Version auftreten kann).

Tatsächlich haben die Kirchen nicht einfach ein beliebiges „Produkt“ anzubieten, das je nach den Bedürfnissen der Kunden angepasst und (beispielsweise milieuspezifisch) modifiziert werden könnte: Mit dem Wort Gottes ist kein Handel zu treiben (2 Kor 2,17). Doch übersieht ein solch stolzer Versuch einer Nicht-Anpassung an den Markt mehreres:

a) Dass die Kirchen ihre Monopolstellung auf dem Markt des Religiösen verloren haben, zeigen ihnen (nicht erst) die seit knapp zehn Jahren intensiv rezipierten Milieuthorien und -studien – daran lässt sich wenig deuteln, und auch die oben

berichteten Zahlen sprechen diesbezüglich eine eindeutige Sprache. Auch wenn die Kirchen sich in ihrer Geschichte eher über ihre Macht- als über ihre Marktkompetenzen definiert haben, so ist doch unabweislich, dass sie sich auf dem Markt befinden und ihm auch nicht entkommen; sie müssen nun „ein Konzept finden, auf dem Markt zu agieren, ohne ihm zu verfallen“ (Bucher, 2008, S. 69). Gerade deshalb haben sie auch „etwas zu repräsentieren, was jenseits des Marktes liegt“ (ebd., S. 70).

b) Es wäre auch ein Missverständnis, Marketing bloß als manipulative Verkaufstechnik zur Förderung des Absatzes zu sehen; die Marketingwissenschaft versteht heute den Markt, insbesondere im Non-Profit-Bereich, als Austauschbeziehung – grundsätzlich auf Augenhöhe – zwischen Anbietern und Nachfragern (Flohr, 2012, S. 4–5).

c) Aber nicht nur aus pragmatischen, auch aus theologischen Gründen ist der Versuch, sich dem Markt zu entziehen, letztlich nicht haltbar. Denn es ist gerade die christliche Botschaft selbst, in der die Adressaten und Adressatinnen (man könnte auch sagen: die Kunden und Kundinnen, die „Kunde“ von außen bringen) selbst eine Rolle spielen – nicht die einzige, aber eine wesentliche: Denn Gott will die Erlösung und erlöst konkrete Menschen, und diese Botschaft richtet sich an alle. Daher ist es die Aufgabe der Kirche, mit allen Menschen, Kulturen oder Milieus danach zu suchen, was der Glaube an Gott und sein Reich heute bedeuten könnte – dies ist schließlich nicht von vornherein klar.

In einer milieusensiblen Pastoral (Sellmann & Wolanski, 2013; Kläden, 2014) wird versucht, sich in einer differenzierten Weise von der Marktperspektive herausfordern zu lassen. Damit ist nicht gemeint, dass von jeder Gemeinde für jedes Milieu eigene Gottesdienstformen, Katecheseangebote etc. und letztlich Pastoralstile entwickelt werden sollten. Aus pastoral(theologisch)er Sicht macht der Milieuansatz dann wenig Sinn, wenn er rein strategisch dazu gebraucht würde, die Botschaft des Evangeliums mit Hilfe der Kenntnis der ästhetischen Vorlieben der einzelnen Milieus bloß besser, präziser und zielgruppengerechter zu verpacken. Es kann nicht darum gehen, anderen taktisch geschickt eine Botschaft „unterzujubeln“. Wohl aber geht es darum, dem anderen überhaupt eine Chance zu geben, das, was das Evangelium ihm sagen könnte, zu begreifen und nicht durch milieuspezifische Störfaktoren zu verstellen. Das Evangelium „muss den Menschen in ihren Milieus nicht passen, aber zu ihnen passen, es muss verstanden werden können, bevor es in richtiger Weise zum Anstoß werden kann“ (Hempelmann, 2014, S. 413).

Dabei ist zu unterscheiden zwischen Anpassung und Angleichung. Ein Bild kann hier hilfreich sein: Ein Stecker, der in eine Steckdose passt und insofern angepasst (adaptiert) ist, wird dadurch nicht selbst zur Steckdose. Er ermöglicht durch seine Anpassung (nicht Angleichung) aber erst das Fließen von Strom. Ähnlich muss auch kirchlicherseits kreativer nach passenden Adaptern gesucht werden.

Aber führt die Milieuorientierung nicht letztlich zu einer unerwünschten Zersplitterung in Kirche und Gesellschaft? Prinzipiell ist es zwar richtig, dass eine Überdifferenzierung zu einer Desintegration führt. Doch zeigt ein Blick auf die meisten Kirchengemeinden, dass eher das gegenteilige Problem besteht, nämlich eine Unterdifferenzierung im Sinne einer Milieuverengung, die letztlich ebenfalls zu einer Desintegration führt. Es gilt also Differenzierung und Integration auszubalancieren.

3.1.2. Die Individualisierungsthese

Die Individualisierungsthese lässt vermuten, dass es bereits innerkirchlich eine erhebliche Vielfalt von Religiositätsformen gibt und dass auch Menschen, die nicht Mitglied der verfassten Kirchen sind, interessiert sein können an religiös-spirituellen

Angeboten im kirchlichen Raum. So zeigen z.B. die Ergebnisse (der ersten Erhebungswelle) des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung, dass nach der weiten Religionsdefinition des Religionsmonitors insgesamt 70% der Deutschen über 18 Jahre als religiöse Menschen beschrieben werden können (52% religiös, 18% hochreligiös), wobei zwischen den Konfessionen charakteristische Differenzen zu konstatieren sind (Gabriel, 2009).

Für die Kirchen folgte daraus die Konsequenz, die Potenziale religiös Suchender ernst zu nehmen und zu überlegen, welche (Frei-)Räume für neue Formen religiöser Kommunikation und religiöser Sinnsuche geöffnet werden könnten. Man sollte sich allerdings keinen trügerischen Hoffnungen anheimgeben: Eine weit verbreitete religiöse Sehnsucht ist nicht zu beobachten, und es ist nicht zu erwarten, dass Menschen aufgrund solcher Öffnungsversuche in erheblichem Umfang ihren Weg (zurück) zu den Kirchen finden werden; dazu sind die Zahlen derer, die sich für Formen außerkirchlicher und außerchristlicher Religiosität interessieren, zu gering (Pollack, 2009, S. 140–148).

Außerdem zeigt z.B. die aktuelle Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, dass das Interesse an „Formen einer dogmatisch nicht abgesicherten Christlichkeit und einer außerchristlichen Religiosität“ (Laube & Pollack, 2014, S. 40) eher innerhalb als außerhalb der (evangelischen) Kirche anzutreffen ist. Laube und Pollack schlussfolgern daher (2014, S. 42): „Die innere Vielfalt der Religiosität ist auf eine merkwürdige Weise um die Kirche herum gruppiert. Believing without belonging? Frei flottierende Religiosität jenseits der Kirchenmauern? – Beliebtes Stichwort der Vergangenheit. Man sollte sich nicht darauf verlassen, dass die Kirche vor allem außerhalb ihrer selbst lebt.“

In noch einer anderen Richtung kann der Impuls der Individualisierungsthese für die Pastoral gelesen werden: Sie fordert die Pastoral auf, den je Einzelnen mit seiner Würde, seinen Begabungen und seinen Charismen ernst zu nehmen. Verstärkt wird in der jüngeren Vergangenheit die Würde eines jeden Getauften unter dem Stichwort der Charismenorientierung (Viezens, 2014) in den Mittelpunkt kirchlichen Geschehens gestellt. Die Entfaltung der Taufwürde ist auch von zentraler Bedeutung für den Prozess einer „Lokalen Kirchenentwicklung“, der im Bistum Hildesheim derzeit wohl am weitesten reflektiert und vorangetrieben wird (Hennecke, 2013; Themenheft „Lokale Kirchenentwicklung“, 2013). Dahinter steht die Überzeugung, dass die konkreten Herausforderungen durch Menschen, Orte und Situationen entscheidend dafür sind, dass das Evangelium von Gottes befreiender Präsenz von dorthier neue Kraft und kontextuelle Gestalt gewinnt. Schließlich gehen Perspektiven neuer Sozialformen von Kirche wie z.B. Event, Pilgern oder Dienstleistung davon aus, dass in einer Netzwerk-Identität pastoraler Räume individuelle Ausdrucksformen des Christlichen die bisherige Dominanz eines gruppenhaften Gemeinde-Stils aufbrechen können (Sellmann, 2010).

3.1.3. Die Säkularisierungsthese

Die wahrscheinlich nüchternste, aber auch auf den ersten Blick pessimistischste Perspektive auf die gegenwärtige kirchliche Lage bietet die Säkularisierungsthese. Sie hilft dabei, sich die aktuelle Situation nicht schönzureden, sondern sie realistisch einzuschätzen: Der kontinuierliche Traditionsabbruch christlicher Religiosität ist ehrlich zur Kenntnis zu nehmen, statt vor den kirchlichen und religiösen Erosionstendenzen die Augen zu verschließen.

Bleibt angesichts dessen nicht einfach nur Frustration oder Resignation? Dies wäre schon allein deshalb nicht die angemessene Reaktion, weil der Prozess der Säkularisierung nicht mit dem Zustand der Säkularität gleichzusetzen ist: Trotz der nicht zu leugnenden Verlustprozesse ist in Deutschland und Europa immer noch ein hoher Bestand an Religiosität zu konstatieren, der sich auch nicht in einer rein kulturellen Bedeutung erschöpft. Doch der springende Punkt ist der, dass der Zustand der Säkularität nicht einfach nur eine Bedrohung für die Kirche darstellt, sondern auch eine Chance – dazu gleich mehr (unter 3.2).

Zudem kann die Säkularisierungsthese auch eine entlastende Funktion haben: Denn Abbruchphänomene resultieren oft nicht einfach aus Fehlern der Institution oder einzelner ihrer Mitglieder, sondern aus wenig zu beeinflussenden gesamtgesellschaftlichen Prozessen – womit überhaupt nicht gesagt ist, dass es solche (z.T. sehr gravierende) Fehler nicht gäbe oder dass man sich in der Pastoral keine Mühe geben müsste und nicht auf Qualität Wert zu legen bräuchte (z.B. Fischer, 2012); damit ist kein Alibi gegeben, um die Hände in den Schoß zu legen. Doch wo die „soziologische Großwetterlage“ ungünstig ist, braucht man sich nicht noch zusätzlich durch eigene individuelle Schuldzuweisungen selbst zu blockieren oder zu frustrieren.

Idealtypisch kann man hinsichtlich der Säkularisierungsthese zwischen zwei Reaktionsweisen unterscheiden, je nachdem, ob man ein grundsätzlich positives oder ein negatives Verhältnis zu den Phänomenen von Säkularisierung und Säkularität hat. Diese beiden Muster werden insbesondere auf (katholischer) Gemeindeebene in der extremen Diasporasituation Ostdeutschlands deutlich: Zum einen führt der Versuch, volkshirchliche Praxis in einer nicht volkshirchlichen Situation aufrecht zu erhalten, zu Abschottung und Einigelung nach dem „Thermoskannen-Prinzip“ (nach innen warm, nach außen kalt); dieses Muster ist geprägt durch eine hohe Selbstreferentialität, Orientierung an Hauptamtlichen, Betreuungsmentalität und dem Schema von „Beheimatung“. Auf der anderen Seite gibt es aber auch das Wagnis, ein neues Verhältnis kirchlich verfassten Glaubens zur umgebenden Gesellschaft aufzubauen, das zu Öffnung und Erneuerung und zu veränderten Strukturen führen kann. Auf diesem Hintergrund können z.B. die „Erfurter Projekte“ mit Nicht-Christen verstanden werden als christliches Angebot zur Lebensdeutung; Widl (2011) nennt sie „religionsanaloge pastorale Angebote“.

Auf der gesamtkirchlichen Ebene kann man mit Ebertz (2012) weiter differenzieren und fünf idealtypische Optionen der katholischen Kirche angesichts von Säkularisierungsprozessen unterscheiden. Darunter ist eine eher neutrale Option („pragmatische Selbstregulierung“), drei Optionen, die die gesellschaftliche Umgebung eher negativ sehen („institutionelle Stabilisierung“, „Fundamentalismus“, „elitäre Minorisierung“) und schließlich eine Option („Lernen“), in der die katholische Kirche sich als aufgeschlossen für Veränderungen in ihrer Umwelt zeigt. Gemäß dieser Option soll im letzten Punkt aufgezeigt werden, welche Chancen Säkularisierung und Säkularität für die Kirchen bieten können.

3.2. Säkularität als Chance der Kirchen

Die Moderne und die mit ihr einhergehenden Säkularisierungsprozesse sind nicht einfach nur als feindlicher Gegenpart zu Religion und Christentum anzusehen, sondern beide Seiten können auch als komplementär verstanden werden. Die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft, die der Religion nicht mehr einen übergeordneten Platz einräumt, sondern sie als ein gesellschaftliches Teilsystem unter anderen einordnet, befreit das Christentum somit von Aufgaben und Funktio-

nen, die gar nicht seinem eigentlichen Auftrag entsprechen. Somit kann der Prozess der Säkularisierung auch gelesen werden als Befreiungsgeschichte des Christentums zu seinem Eigentlichen: der Verkündigung des Evangeliums und dem Anbieten des Glaubens in der Gesellschaft der Gegenwart.

Sellmann (2013) plädiert daher auch engagiert dafür, Säkularität als eine große Chance für Kirche und Christsein zu verstehen und beherzt zu ergreifen. Damit setzt er sich (mit Habermas) ab von der Mehrzahl bisheriger Deutungen, die den Prozess der Säkularisierung unter dem Schema des Nullsummenspiels interpretieren: Religion verliert, was ihr die Kräfte der Moderne wegnehmen. Kirchlicherseits wird dieses Schema meist negativ gedeutet; es gibt aber auch eine positive Variante, die sich z.B. in der berühmt gewordenen Freiburger Konzerthausrede von Papst Benedikt XVI. 2011 (Sellmann, 2013, S.148–149) ausdrückt: „Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. Die Säkularisierungen [...] bedeuten nämlich jeweils eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche, die sich dabei gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblößt und wieder ganz ihre weltliche Armut annimmt.“ Der Papst bleibt also hier im Schema des Nullsummenspiels, bewertet es jedoch positiv.

Sellmann jedoch wirbt dafür, aus dem Nullsummen-Schema auszubrechen und Säkularisierung wie Säkularität nicht unter dem Aspekt des Mangels, sondern der Chance zu sehen, und begründet dies mit Luhmann und Rahner (2013, S. 136; ebd., S. 130–136): „Systemtheoretisch ist Säkularität deshalb eine große Chance der Kirchen, weil sie sie weg von der Emergenzebene Organisation auf die der Gesellschaft verweist und damit neu die externe Funktion (theologisch: die Mission) von Kirche einspielt. Offenbarungstheologisch ist Säkularität deshalb eine große Chance der Kirchen, weil sie die Welt als offenen Freiheitsraum des in seiner Selbstmitteilung abwesend anwesenden Gottes modelliert.“ Die Kirchen könnten also die von Säkularisierung und Säkularität geprägte Situation zum Anlass nehmen, von einer die Welt diskriminierenden zu einer von der Welt lernenden Position zu kommen; dies würde z.B. bedeuten, aus zwei Fallen, der Verkirchlichungsfalle und der Profilierungsfalle, auszusteigen und in eine affirmative Kulturhermeneutik und in eine Pastoral des Lernens einzusteigen. Dazu abschließend einige Hinweise:

a) Der Begriff der *Verkirchlichungsfalle* stammt aus den 70er Jahren von Franz-Xaver Kaufmann und meint die zunehmende Identifikation des Christlichen mit dem Kirchlichen. Die Falle besteht in der Umkehrung von Instrument und Zweck: Das Ziel des Christseins ist nicht die Bildung der Kirche, sondern umgekehrt sollte das Ziel von Kirche die Entwicklung von Christsein sein. Die Aufgabe bestünde für die Kirchen somit darin, von der vorherrschenden Konzentration auf ihre Sozialform zu einer Konzentration auf ihre Aufgaben zu kommen.

b) Die *Profilierungsfalle* wird von Höhn (2012, S. 230) beschrieben: „Wer nur auf die Bestimmung von Unterschieden aus ist, kopiert eine Strategie, die von allen Unternehmensberatern zur Profilschärfung empfohlen wird. Und wer das nachmacht, was alle anderen vormachen, hört auf, sich zu unterscheiden.“ Die der Säkularität angemessene Strategie könnte für die Kirchen also vielleicht gerade nicht darin bestehen, sich stärker zu profilieren, sondern umgekehrt eher das Gemeinsame statt des Trennenden, eher die Inklusion als die Exklusion zu betonen.

c) Eine *affirmative Kulturhermeneutik* geht davon aus, dass die säkulare Kultur auch aus christlicher Perspektive Offenbarungsqualität haben kann. Angeregt wird eine solche Sichtweise durch ein bekanntes Diktum des ehemaligen Aachener Bischofs

Klaus Hemmerle, das im Kontext der Jugendpastoral formuliert ist, aber genauso gilt für die Begegnung mit jedem anderen (säkularen) Zeitgenossen oder Vertreter eines mir fremden Milieus: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“ (1996, S. 329) Im Hintergrund dieser Aussage steht die Überzeugung, dass die Botschaft des Evangeliums nicht immer schon für alle Zeiten und Situationen fertig und gewusst ist, sondern je neu durchzubuchstabieren und vom anderen her zu lernen ist.

d) Damit ist eine *Pastoral des Lernens* (Sellmann, 2014; ders., 2012, S. 137–144) angesprochen, die von der Grundüberzeugung der Missionstheologie getragen ist, dass Gott bereits vor dem Missionar in einer Kultur anwesend und wirksam ist. Mission würde dann bedeuten, Platz dafür zu schaffen, dass Gott wirksam werden und sich selbst verkünden kann. Statt einer Pastoral des ‚Erreichens‘ oder des ‚Angebots‘, die schon weiß, was sie dem anderen verkündigen will und was für ihn gut ist, lässt sich eine Pastoral des Lernens überraschen von den prophetischen Botschaften, die in der säkularen Kultur zu finden sind (dies ist im Übrigen auch die eigentliche Pointe einer milieusensiblen Pastoral). Sie funktioniert nicht nach dem Defizienzmodell, das dem anderen einen unterstellten Mangel ausgleichen will, sondern nach dem Alteritätsmodell, das danach fragt, wie mir die Botschaft des Evangeliums vom anderen her aktualisiert werden und neu aufscheinen (vielleicht aber auch verdunkelt) kann.

Kriterium einer solchen Pastoral des Lernens wäre, dass der Missionar selbst ins Staunen kommt. Es wäre eine investigative Pastoral, die nach den Spuren Gottes sucht, von dem die Welt so voll ist (wie Alfred Delp im November 1944, auf seinen Prozess wartend, schrieb) und die sich immer wieder davon überraschen lässt, wie und wo Gott am Werk ist – auch da, wo wir es ihm gar nicht zugetraut hätten. Damit ist eine Lernaufgabe und Lernchance für die Kirchen beschrieben, die Geduld und einen langen Atem erfordert.

Literaturverzeichnis

Berger, P. L. (2013). *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Mit Kommentaren von D. Pollack (Hg.), Th. Großböling, Th. Gutmann, M. Heimbach-Steins, A. Reuter und U. Willems sowie einer Replik von P. L. Berger.* Münster: Westfälische Wilhelms-Universität.

Bucher, R. (2004). Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich? In ders. (Hrsg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche* (S. 30–44). Würzburg: Echter.

Bucher, R. (2008). Mehr als Adressaten. Grundsätzliche Überlegungen zum Konzept einer milieusensiblen Pastoral. In M. N. Ebertz & H.-G. Hunstig (Hrsg.), *Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche* (S. 67–76). Würzburg: Echter.

- Ebertz, M. N. (2012). Päpstlicher Kirchenkurs. Die Option der elitären Minorisierung. In J. Erbacher (Hrsg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes* (S. 125–139). Freiburg i.Br.: Herder.
- Ebertz, M. N. (2014). Struktur – Kultur – Einzelperson. Was unter ‚Säkularisierung‘ verstanden werden kann. *Zur Debatte*, 44(6), 13–15.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2014). Kirchenmitgliederzahlen Stand 31.12.2012. Februar 2014. URL: [http://www.ekd.de/download/kirchenmitglieder_2012\(1\).pdf](http://www.ekd.de/download/kirchenmitglieder_2012(1).pdf) [Zugriff: 30.09.2014].
- Fischer, M. (2012). Wie geht Qualitätssicherung in der Kirche? *Lebendige Seelsorge*, 63(4), 275–279.
- Flohr, F. (2012). Das Evangelium verkaufen? Die Ausrichtung der Pastoral auf Sinusmilieus als Herausforderung für die interdisziplinäre Arbeit zwischen Marketing und Theologie. *Wege zum Menschen*, 64(1), 3–18.
- Gabriel, K. (2009). Die Kirchen in Westdeutschland: Ein asymmetrischer religiöser Pluralismus. In Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008* (S. 99–124). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Gabriel, K., Gärtner, Ch. & Pollack, D. (Hrsg.) (2012). *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin: Berlin University Press.
- Hemmerle, K. (1996). Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an? In ders., *Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns* (S. 324–339). Freiburg i.Br.: Herder.
- Hennecke, Ch. (2013). Was meint Lokale Kirchenentwicklung – ein theologischer Werkstattbericht. URL: <http://www.futur2.org/schwerpunktthema/was-meint-lokale-kirchenentwicklung---ein-theologischer-werkstattbericht> [Zugriff: 30.09.2014].
- Hempelmann, H. (2014). Welche Anwendungsmöglichkeiten gibt es für die Milieuforschung? Ein Werkzeugkoffer und einiges Nachdenkliche. In V. Dessoy, G. Lames, M. Lätzel & Ch. Hennecke (Hrsg.), *Kirchenreform und Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* (S. 409–428). Trier: Paulinus (im Druck).
- Höhn, H.-J. (2012). Verweltlicht? Kirche in der modernen Gesellschaft. *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 160(3), 227–232.
- Kläden, T. (2014). Kirche im Milieu. In V. Dessoy, G. Lames, M. Lätzel & Ch. Hennecke (Hrsg.), *Kirchenreform und Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* (S. 347–358). Trier: Paulinus (im Druck).
- Laube, M. & Pollack, D. (2014). Religiöse Vielfalt. In *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 36–42). Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland.
- Papst Benedikt XVI. (2011). Ansprache seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an engagierte Katholiken aus Kirche und in Gesellschaft. In Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte* (S. 145–151). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

- Pickel, G. (2010). Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 62, 219–245.
- Pickel, G. (2013). Säkularisierung und Konfessionslosigkeit im vereinigten Deutschland. In R. Hempelmann & H. Schönemann (Hrsg.), *Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen. Kirche im Gespräch mit Religionsdistanzierten und Indifferenten* (S. 11–36). Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.
- Pollack, D. (2009). *Rückkehr des Religiösen?* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rose, M. & Wermke, M. (Hrsg.) (2014). *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schmidt, Th. M. (2007). Die Wiederkehr der Säkularisierung. Postsäkulare Gesellschaft im postreligiösen Zeitalter. *Fuge. Journal für Religion und Moderne*, 1, 109–121.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2014). Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten. URL: [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen und Fakten/Kirchliche Statistik/Eckdaten des Kirchlichen Lebens in den Bistuemern Deutschlands/2014-120a-Eckdaten-kirchliches-Leben-2013.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen_und_Fakten/Kirchliche_Statistik/Eckdaten_des_Kirchlichen_Lebens_in_den_Bistuemern_Deutschlands/2014-120a-Eckdaten-kirchliches-Leben-2013.pdf) [Zugriff: 30.09.2014].
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2014). Katholische Kirche in Deutschland. Katholiken, Gottesdienstteilnehmer 1950–2013. URL: [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen und Fakten/Kirchliche Statistik/Katholiken und Gottesdienstteilnehmer/2013-Tabelle-Katholiken-Gottesdienstteilnehmer_1950-2013.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen_und_Fakten/Kirchliche_Statistik/Katholiken_und_Gottesdienstteilnehmer/2013-Tabelle-Katholiken-Gottesdienstteilnehmer_1950-2013.pdf) [Zugriff: 30.09.2014] [= 2014a].
- Sellmann, M. (2010). Von der „Gruppe“ zum „Netzwerk“. Große pastorale Räume als Chance für eine durchbrechende Vielfalt kirchlicher Sozialformen. *Anzeiger für die Seelsorge*, 119(3), 19–23.
- Sellmann, M. (2012). *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung*. Würzburg: Echter.
- Sellmann, M. (2013). Säkularität: Die große Chance modernen Christseins. In G. Buß & M. Luber (Hrsg.), *Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit* (S. 123–143). Regensburg: Pustet; auch in J. Söder & H. Schönemann (Hrsg.), *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter* (S. 64–85). Freiburg i.Br.: Herder.
- Sellmann, M. (2014). Eine Pastoral des Lernens. Für welche Momente „macht“ man Pastoral? In T. Kläden (Red.), *Themenhefte Gemeinde 5/2014. Milieusensible Pastoral* (S. 16–18). Aachen: Bergmoser und Höller.
- Sellmann, M. & Wolanski, C. (Hrsg.) (2013). *Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen*. Würzburg: Echter.
- Tiefensee, E. (2013). „Unheilbar religiös“ oder „religiös unmusikalisch“? Philosophische Anmerkungen zum Phänomen der religiösen Indifferenz. In M. Domsgen & F. Lütze (Hrsg.), *Religionserschließung im konfessionslosen Kontext. Fragen, Impulse, Perspektiven* (S. 23–44). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Themenheft „Lokale Kirchenentwicklung“ (2013). *euangel*, 4(2). URL: <http://www.euangel.de/ausgabe-2-2013/> [Zugriff: 30.09.2014].

- Viezens, G. (2014). Ad Experimentum – Charismen als wesentlicher Baustein einer lokalen Kirchenentwicklung. In V. Dessoy, G. Lames, M. Lätzel & Ch. Hennecke (Hrsg.), *Kirchenreform und Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* (S. 440–447). Trier: Paulinus (im Druck).
- Widl, M. (2011). Christentum inmitten der Säkularität. Religionsanaloge pastorale Angebote im Bistum Erfurt. *Herder Korrespondenz Spezial 1*, 43–47.
- Willems, U., Pollack, D., Basu, H., Gutmann, Th. & Spohn, U. (Hrsg.) (2013). *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld: Transcript.
- Wohlrab-Sahr, M. (2009). Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Deutschland. In Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008* (S. 151–168). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

Dr. Tobias Kläden, Referent für Pastoral und Gesellschaft/stellvertretender Leiter der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) der Deutschen Bischofskonferenz, Erfurt.