

HEDWIG MEYER-WILMES

## Unsichtbar religiös?

### Zur Situation christlicher Religion in den Niederlanden

Wenn man die religiöse Situation der Niederlande beschreiben möchte, stößt man auf ein sehr widersprüchliches Bild. Kirchen spielen im öffentlichen Raum kaum eine Rolle, werden aber angefragt, wenn es um Normen und Werte geht. Die Bereitschaft, Theologie zu studieren, ist sehr gering, ein Studiengang ›Spiritualität‹ platzt aus allen Nähten. Die Anzahl der Menschen, die sich als außerkirchlich betrachten, ist enorm hoch, doch diese Mehrheit sieht sich gleichzeitig als ›gläubig‹. Die Niederlande sind ein säkularisiertes Land, im öffentlichen Erscheinungsbild noch stärker säkularisiert als das benachbarte Belgien oder die deutschsprachigen Länder, aber sind die NiederländerInnen deswegen ein ›gottloses‹ Volk?

Die Diagnose des Verschwindens von Religiosität findet sich einstimmig in Analysen von Religionssoziologen und -psychologen. Der Nijmegeener Religionspsychologe *Jacques Janssen* betrachtet die Niederlande als einen ›religiösen Versuchsgarten‹: »Die religiöse Karte der Niederlande zeigt einen ausgestreckten Archipel von zig größeren und kleineren, in jedem Fall stets kleiner werdenden Inseln der Kirchlichkeit. Dazwischen treibt eine schwimmende Mehrheit, die mal hier und mal da anlegt, aber nirgendwo definitiv ihr Domizil wählt. Durch die Säkularisierung wurde ein Land kirchlicher Minderheiten zu einem Land einer nicht kirchlich gebundenen ›free floating‹ Mehrheit. Auffällig ist nicht die Zunahme von Ungläubigkeit, sondern das Aufkommen einer ungläubigen Mehrheit, die keinen Mittelpunkt hat«<sup>1</sup>. Wenden wir uns dieser ›ungläubigen Mehrheit‹ zu, die *Janssen* als typisch für die religiöse Situation in den Niederlanden beschreibt.

#### 1. DIE UNGLÄUBIGE MEHRHEIT

In den Niederlanden gibt es drei große empirische Untersuchungen zur Situation christlicher Religion: eine von 1966, initiiert von der Frauenzeitschrift ›Margriet‹, vergleichbar mit der ›Brigitte‹ in Deutschland,

<sup>1</sup> *Jacques Janssen*, *Nederland als religieuze proeftuin*, Nijmegen 1998, 81–82.

eine von 1979, die die Wochenzeitung ›De Tijd‹ und ein katholischer Radiosender in Auftrag gegeben haben, sowie eine von 1996, die die von der katholischen Kirche mitgetragene Fernsehsendung ›Kruispunt‹ in die Wege geleitet hat, eine Diskussions- und Reportagensendung, die jeden Sonntagabend zur besten Sendezeit ausgestrahlt wird. Auch ein typisch niederländisches Phänomen: man stelle sich vor, statt Sabine Christiansens ›Talk aus Berlin‹ müssten sich deutschsprachige Zuschauer ›Talk mit Karl Lehmann‹ und eine Reportage über die Aidsbekämpfung der katholischen Kirche in Afrika anschauen. Also nicht die Kirchen haben diese empirisch unterbauten Untersuchungen in Auftrag gegeben, sondern die mediale Öffentlichkeit. Auf die zeitlich letzte ›Kruispunt-Studie‹<sup>2</sup> möchte ich mich im Folgenden beziehen. Diese interessiert hier, weil sie einerseits die Säkularisierungsthese bekräftigt und andererseits korrigiert.

### 1.1. Zur Säkularisierung kirchlicher Religiosität

Die Studie weist nach, dass der traditionell-orthodoxe christliche Glaube im Laufe der Zeit (1966–1996) weniger Anhang unter den NiederländerInnen gefunden hat. »Die niederländische Bevölkerung ist im Laufe der Zeit weniger traditionell-orthodox geworden. Wir formulieren dies mit Absicht so, weil auf Grund der Gegebenheiten noch nicht geschlossen werden kann, dass die Niederländer auch weniger christlich-religiös geworden sind. Es geht ausdrücklich um eine bestimmte Form des christlichen Glaubens, nämlich die traditionell-orthodoxe Form. Diese traditionelle, christliche Religion ist im Laufe der Zeit abgeschwächt worden; das können wir auf Grund der hier präsentierten Daten mit Sicherheit sagen.«<sup>3</sup> Diese Schlussfolgerung ist noch wenig bahnbrechend und formuliert eigentlich einen allgemeinen Konsens. Auf der Ebene dieser Schlussfolgerung liegen Erklärungsversuche, die auf eine Abnahme der ›Versäulungsmentalität‹ hinweisen. ›Verzuiling‹ bedeutet im niederländischen Kontext, dass christliche Identität nicht nur über Kirchen und christliche Erziehung ›transportiert‹, sondern auch durch christliche, politische Parteien, Fachorganisationen, Sport-, Jugend- und Frauenverbände abgestützt wird. Doch diese Versäulungsmentalität hat deutlich abgenommen. So fühlten sich 1966 noch 40% der NiederländerInnen von einer konfessionellen Partei angezogen,

<sup>2</sup> Vgl. Gerard Dekker/Joep de Hart/Jan Peters, *God in Nederland. 1966–1996*, Amsterdam 1997.

<sup>3</sup> Ebd., 23.

während es 1979 nur noch 30% und 1996 nur 18% waren. Diese ›Entsäulung‹, die in den letzten Jahrzehnten in der niederländischen Gesellschaft passiert ist, bedeutet eine deutliche Abnahme des sichtbaren Einflusses von Religion auf die Gesellschaft.<sup>4</sup>

### 1.2. Zur De-Säkularisierung christlicher Religiosität

Zum anderen stellt diese Studie ausdrücklich fest, dass Ort und Bedeutung des Glaubens in den Niederlanden im untersuchten Zeitraum nicht geringer geworden sind. Der Glaube der NiederländerInnen ist stark auf ihr persönliches Leben ausgerichtet und damit auch primär da von Bedeutung. Außerdem variiert dieser Glaube sehr stark. Diese Pluralität verschiedener Glaubensüberzeugungen hat zur Folge, dass die Gemeinschaftlichkeit des Glaubens sehr gering ist. Dadurch wird die Bedeutung des Glaubens für das öffentliche Leben geschmälert. Halten wir fest: einerseits ist eine Liberalisierung von kirchlicher Bindung jeder Art zu konstatieren, andererseits eine Art Orthodoxie des persönlichen Lebens. Einerseits verschwindet Religion aus dem öffentlichen Bewusstsein, andererseits lebt sie unsichtbar (= unöffentlich) am Unterboden der Gesellschaft fort. In den Niederlanden findet insgesamt, also auf individuellem wie auf sozialem Niveau, eine Säkularisierung (immer noch) statt, was nicht bedeutet, dass Religion im Allgemeinen verschwindet. Zwei Drittel der niederländischen Bevölkerung betrachten sich als ›religiös‹, und beinahe die Hälfte der Außerkirchlichen als ›gläubig‹.<sup>5</sup> Wir könnten auch sagen: eine sich als religiös bezeichnende außerkirchliche Mehrheit steht einer kirchlich gebundenen Minderheit gegenüber.

### 1.3. Glauben NiederländerInnen anders?

Leider geht die Studie nicht näher auf diese sich als religiös bezeichnende Mehrheit ein. Dies holt ein systematischer Theologe nach. *Anton van Harskamp* formuliert in seinem Büchlein ›Das religiöse Säuseln in den Niederlanden. Thesen zum Absterben und zur Wiedergeburt der Religion‹<sup>6</sup> die paradoxalen Seiten niederländischer Religiosität. Ziel seiner kritischen Argumentation bilden die Ausgangspunkte solcher ›Gottesreporte‹ wie ›God in Nederland‹. Sie konstatierten die wachsende zu-

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 32–33.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 120.

<sup>6</sup> *Anton van Harskamp u. a.*, *De religieuze ruis in Nederland. Thesen over versterving en de weergeboorte van de godsdienst*, Zoetermeer 1998.

nehmende persönliche Bedeutung des Glaubens, könnten aber faktisch mit ihren eigenen Ergebnissen nichts anfangen. »*God in Nederland* und die anderen Studien richten sich nicht, können sich auf Grund ihrer religionssoziologischen Herangehensweise nicht auf den persönlichen Glauben der Niederländer richten. Sie wissen mit der Religiosität nichts anzufangen, die man gerade nicht in der Präzision beschreibender Sprache auszudrücken vermag. (...) Die Studien können nichts mit der Bilderwelt, den Ängsten und Obsessionen anfangen, die Menschen in unserer postmodernen Kultur dazu bringen, nach dem Religiösen zu verlangen.«<sup>7</sup> *Van Harskamp* kritisiert weiter, dass die Verfasser die Daten, die sie selbst anreichen, eigentlich nicht ernst nehmen. Es interessiere sie nicht, dass eine große Anzahl NiederländerInnen Sympathie für die Kirchen außerhalb der konfessionellen Hauptströmungen habe, insbesondere für die evangelikalen Bewegungen, also Bewegungen, in denen die persönliche Bekehrung und Erfahrung zentral sei (12% Mitte der 90er Jahre). Sie fänden den Umstand, dass nur 16% der NiederländerInnen sich als atheistisch bezeichnen, nicht weiter erwähnenswert. »Aber ein solches Faktum passt nicht in das Bild von den Niederlanden, in dem durch eine voranschreitende Säkularisierung auf die Dauer auch die persönliche Religiosität ausgehöhlt wird. Selbst wenn wir 15% Agnostiker (...) mal eben nicht zu den Gläubigen rechnen – was äußert zweifelhaft wäre –, selbst dann noch sehen sich 69% der Niederländer als religiös und »gläubig!«<sup>8</sup> *Van Harskamp* weist die diesen Studien inhärente Überzeugung zurück, dass der persönliche Glaube, weil er nicht mit anderen geteilt wird, etwas sei, was nichts mit der Außenwelt zu tun habe. Er geht davon aus, dass auch der persönlich-individuelle Glaube in all unseren Außenbeziehungen durchscheint. Sein Einwand erscheint mir stimmig, besonders wenn man die religiösen Bewegungen der letzten Jahrzehnte betrachtet, die auch in den Niederlanden an Boden gewonnen haben, so wie die »Vrouw-en-geloof-beweging«, die 8.-Mai-Bewegung und der konziliare Prozess für Frieden und die Erhaltung der Schöpfung. All diese Bewegungen verdanken sich der Einsicht, dass auch ein persönlicher Glaube eine Öffentlichkeit braucht, um sich zu manifestieren. Und da die meisten religiös interessierten NiederländerInnen in solchen Bewegungen aktiv sind, unterschlagen Studien wie »*God in Nederland*« die öffentliche und soziale Relevanz dieser Glaubensbekenntnisse. Man kann demnach mit *van Harskamp* und der Religionssoziologie festhalten, dass die Niederlande, was den Grad der Sä-

---

<sup>7</sup> Ebd., 14.

<sup>8</sup> Ebd., 15.

kularisierung betrifft, eine ›ziemlich besondere Position in der Welt‹ einnehmen. Auf der anderen Seite jedoch kann man sehr viel Verlangen nach Religiosität, sozusagen als Unterstrom wahrnehmen, auch wenn in nicht immer signifikanten Formen, so dass wir vorerst nur sagen können: die NiederländerInnen glauben anders, glauben unsichtbar. *Anton van Duinkerken* sah zu seiner Zeit mehr ›Kirchgänger‹ als ›Gläubige‹<sup>9</sup> um sich, inzwischen kann man sagen, in den Niederlanden gibt es mehr ›believers‹ als ›belongers‹, mehr Gläubige als Kirchgänger.

Wenn *Jacques Janssen* in seinem Bild vom ›Versuchsgarten‹ das Provisorische der niederländischen Religiosität einfing, um die Mehrheit der ›Ungläubigen‹ zu konturieren, so versucht *van Harskamp* den Inhalt dieser ›Ungläubigkeit‹ als postmoderne Spiritualität herauszustellen. Es hat also in den letzten fünf Jahren eine Verschiebung der Bewertung einer ›ungläubigen‹ Spiritualität stattgefunden. Diese wird in den empirischen Analysen zwar erfasst, aber nicht ausreichend ausgewertet. Auch wenn der Graben zwischen institutionsgebundener und individueller Religiosität immer größer zu werden scheint, ist nicht zu übersehen, dass sich quasi-institutionelle Formen persönlichen Glaubens (Frauen-, Friedens-, Umwelt- und 8.-Mai-Bewegung) ausgebildet haben, die den öffentlichen Raum beanspruchen.<sup>10</sup> Evident ist auch, dass die in ›God in Nederland‹ gebrandmarkten persönlichen Glaubensüberzeugungen eine Außenwirkung haben, auch wenn diese sich weniger institutionelle Kanäle sucht<sup>11</sup>.

## 2. DIE SCHWEIGENDE MEHRHEIT

Um diese niederländische Besonderheit von Mehrheiten, die nicht ins öffentliche Bewusstsein gelangen, verstehen zu können, bedarf es eines Blickes auf die politisch-historische Situation dieses Landes. In den Niederlanden kann man nicht nur ›unsichtbar religiös‹ sein, sondern auch als politische Mehrheit ›unsichtbar‹ bleiben. Das hat damit zu tun, dass die Niederlande als Nation ein relativ junges Gebilde sind und die christlichen Konfessionen lange ein Stützpfiler dieser fragilen Identität waren.

<sup>9</sup> Vgl. *Michel van der Plas*, *Daarom, mijnheer, noem ik mij: katholiek. Biografie van Anton van Duinkerken*, Amsterdam 2000, 166.

<sup>10</sup> Ein Beispiel ist die zweijährlich stattfindende ›Ökumenische Frauensynode‹ in Driebergen sowie der jährliche ›8-mei-dag‹.

<sup>11</sup> So antwortete ein Student auf die Frage, warum er Theologie studiere: Er hätte auf einer Waldlichtung einem Hirsch direkt ins Auge geschaut und diese Erfahrung wäre so ergreifend gewesen, dass er mit dem Theologiestudium begonnen habe.

## 2.1. Die Niederlande zwischen Schlittschuhlaufen, Poldermodell und Königin

In einer Spezialnummer der Zeitschrift ›Vrij Nederland‹<sup>12</sup> machen sich die Verfasser Gedanken über die niederländische Identität und kommen zu dem Schluss, dass diese ein Phänomen jüngerer Datums sei. Die Autorinnen dieses *specials* machen auf eine typische Art niederländischen Bewusstseins aufmerksam: »Zu Hause und in der Kirche war man Fundamentalist, auf der Straße tolerant. Das war die Regel. Und das musste auch so sein. Denn in diesem eigenartigen kleinen Land hatte niemand die Mehrheit. Es war ein rationelles, duldsames Zusammenleben.«<sup>13</sup> Ein Zusammenleben, in dem man tolerant gegenüber anderen sein musste, denn man konnte ihnen nicht aus dem Weg gehen. Wie nun kam die niederländische Nation zu Stande? Noch vor hundert Jahren gab es mindestens drei Niederlande: das liberale, das katholische und das calvinistische. Man kann noch ein viertes hinzufügen, nämlich das sozialistische. Zu manchen Zeiten fühlte man sich mehr mit dem Pastor, seiner Kirche und dadurch mit Rom verbunden als mit Den Haag, von wo aus die Niederlande eigentlich regiert werden. »Am Ende des 19. Jahrhunderts war auf dem Grundgebiet des heutigen Königreiches eher von Desintegration als von Einheit die Rede.«<sup>14</sup> In dieser Zeit waren die Konfessionen und die großen politischen Lager identitätsbildende Faktoren der niederländischen Königsrepublik. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam es zu Entwicklungen, die die Niederlande zu einem nationalen Gebilde machten: Demokratisierung, Wohlfahrt, Entsäulung und die neuen Kommunikationsmittel. Der Prozess der ›Niederlandisierung‹ wurde im 20. Jahrhundert möglich, weil sich die Bevölkerung immer weniger mit ihren eigenen Kreisen verbunden fühlte und darum Außeneinflüssen offener gegenüberstand. »Und darum entstand irgendwo zwischen 1970 und 1980 ein Phänomen, das Politiker und Intellektuelle in der Vergangenheit so oft und so ausgiebig besprochen hatten: die Niederlande.«<sup>15</sup> Wenn man diese Auffassung teilt, dass die Niederlande als Nation erst ein modernes Gebilde sind und sich eigentlich dem Wegbrechen der kollektiven konfessionellen Identitäten verdanken, die aber eine lange Zeit die noch nicht vorhandene nationale Identität

<sup>12</sup> Vgl. *Vrij Nederland*, 23. November 2002, Nr. 47, 68–85.

<sup>13</sup> *Jos Palm*, *Wie of wat zijn we?* Blauwdrukken voor Nederland, in: *Vrij Nederland* (Anm. 12), 68.

<sup>14</sup> *Chris van der Heijden*, *Het fraaie idee Nederland. Een bruine boterham met kaas*, in: *Vrij Nederland* (Anm. 12), 78.

<sup>15</sup> Ebd.

gestützt haben, dann ist nicht verwunderlich, dass das konfessionelle ›Wir‹ noch nachklingt, wenn auch im Verborgenen.

Wenn man an die Niederlande denkt, kommen Bilder von Häusern ohne Gardinen, von Schlittschuhfahren auf vereisten Kanälen, von orangefarbenen Tulpen, die pünktlich zum Königintag (30. 4.) blühen, kommen Käse und das vielgerühmte Poldermodell in den Sinn. Und man denkt natürlich auch an die vielen großen niederländischen Maler, die diese Bilder meisterlich mit ihrem Pinsel eingefangen haben. Wenn man an Deutschland denkt, kommt einem vielleicht Karl der Große oder Luther in den Sinn, sicherlich der Holocaust, der Fall der Mauer und die Spendenaffäre des Altbundeskanzlers Kohl. Das Bild von ›Holland‹<sup>16</sup> ist oberflächlich betrachtet ein ›niedliches‹, das angenehme Assoziationen hervorruft. Manch ein Historiker spricht sogar von einer ›Leerstelle‹<sup>17</sup>, doch wenn man hinter die (nicht vorhandenen) Gardinen schaut, erkennt man, dass das Schlittschuhfahren auf den Kanälen dem hohen Grundwasserspiegel zu verdanken ist, der wiederum ursächlich dem Umstand, dass große Teile der Niederlande dem Meer abgerungen wurden, dass die holländische Tulpenzwiebel als Handels- und Spekulationsware diesem Land zu Wohlstand verholfen hat, und dass die gardinenfreien Häuser historisch nichts mit Transparenz, sondern mit Kontrolle bis in die Intimsphäre zu tun haben. Doch mit einer Paradiesesvorstellung lebt es sich leichter als mit den gemalten Höllenabgründen eines Hieronymus Bosch.

## 2.2. Eine Art Abschied vom Paradies

Die Niederlande waren über Jahrzehnte das gelobte Land, aber der 11. September 2001 und der 6. Mai 2002 sind Daten, die die Gefühle und Standpunkte der ›schweigenden Mehrheit‹ sichtbar gemacht haben. Der Schriftsteller *Leon de Winter* beschreibt in einem Artikel in der Süddeutschen Zeitung die Eruption im niederländischen Selbstverständnis, die durch das Attentat auf Pim Fortuyn am 6. Mai und den Terroranschlag auf das World Trade Center und das Pentagon in Washington hervorgerufen wurden. Er beschreibt sozusagen die andere Seite seines ›duldsamen‹, toleranten Landes. »Unter einer neuen Führungselite verwandelte sich das Land von einer auf religiösen Überzeugungen basierenden Gemeinschaft in eine diffuse Gesellschaft, in der Kulturrelativis-

<sup>16</sup> Holland ist nur eine Provinz der Niederlande. Man stelle sich vor, man bezeichnete alle Deutschen als Bayern!

<sup>17</sup> So der französische Historiker *Christophe de Voogd* bei einem Vortrag in Amsterdam.

mus die Werte des Calvinismus, des Katholizismus und der Sozialdemokratie ablöste. Der alte Bürgersinn wich einem fast grenzenlosen Individualismus, der schillernde Erscheinungsformen fand und das öffentliche Leben bunt als auch kompliziert machte. Die Niederlande wurden zum ›gedoogland‹, zum Land, in dem alles geduldet wurde, für Ausländer: alles erlaubt war. Die vielen Erscheinungsformen des Exzessiven verlangten der daran beteiligten schweigenden Mehrheit eine große Akzeptanz ab.«<sup>18</sup> Es schien, als ob sich die Mehrheit den neuen Freiheiten angepasst hätte, doch das war eine Täuschung. Unter der Oberfläche war die Moral der Schweigenden erhalten geblieben. Die erstaunliche Wohlfahrt dieses kleinen Landes brach den zwischen konservativen und progressiven Kräften schlummernden Konflikten die Spitze ab, die Glanzzeit des Poldermodells, das auf einem gemeinsamen Konsens beruhte sowie auf der Hoffnung, dass sich Konfrontationen aufschieben lassen, bis sie sich im Zuge des Wohlstandes aufgelöst haben, schien ihrem Ende entgegen zu gehen. Die hohe Zahl der Allochthonen verursachte Reibungen und Konflikte, die mit Berufung auf die Gefahr der Diskriminierung abgewürgt wurden. Der Aufstieg und Untergang des Pim Fortuyn verdankt sich dem Unbehagen vieler Autochthoner gegenüber der großen Anzahl islamischer Zuwanderer. Der Schock vom 11. September ließ dieses Unbehagen das erste Mal öffentlich werden. Eine rechtsradikale Partei zu wählen, verbot den NiederländerInnen ihr Anstand, aber die hohe Kriminalitäts- und Arbeitslosenrate sorgte für unguete Gefühle, die ihren Ausdruck in der Wahl der Liste Pim Fortuyn am 15. Mai 2002 fanden, die bei den niederländischen Parlamentswahlen mehr als ein Sechstel der Sitze erhielt. »Die Assimilierung der Immigranten war total misslungen, das ließ sich nicht leugnen. Doch deswegen die stark säkularisierte und individualisierte niederländische Kultur der schweigenden Mehrheit zur ›Leitkultur‹ auszurufen, so was tat man nicht. Multikulturalismus hieß die Devise der linken Intelligenz, die abweichende Meinungen mit dem Verweis auf das Schicksal von Anne Frank im Keim erstickte.«<sup>19</sup> Der 11. September markierte den vorläufigen Abschied vom multikulturellen Denken, denn gegensätzliche Gefühle zeigten den Riss, der durch die niederländische Gesellschaft ging. Denn wer bei den Äußerungen niederländischer Muslime zwischen den Zeilen las, erkannte eine größere Identifikation mit dem, was man ›the Muslim rage‹ nennt, als mit dem Entsetzen der Mehrheit der Niederlän-

---

<sup>18</sup> *Leon de Winter*, Auf Wiedersehen, kleines Paradies, in: Süddeutsche Zeitung v. 26./27. Oktober 2002, 4.

<sup>19</sup> Ebd.



derInnen. Diese Mehrheit begnügte sich nicht mehr damit, das Primat der linksliberalen Öffentlichkeit hinzunehmen und sich dafür ökonomisch in Watte packen zu lassen. Die bis 2002 regierende ›violette‹ Koalition, ein Bündnis aus Sozialdemokraten, linken und rechten Liberalen unter Wim Kok, schaffte es nicht, diesen Unfrieden zu kanalisieren. ›Leefbaar Nederland‹, ein lockerer Zusammenschluss von BürgerInnen, fand plötzlich landesweiten Zuspruch. Dieser nahm die reglementierte öffentliche Diskussion nicht mehr hin, opponierte gegen die Verwehrung des öffentlichen Raumes und erhob Pim Fortuyn, den Antipolitiker, zum Führer. Fortuyn verweigerte sich der Disziplin, der sich eine Partei zu unterwerfen hat. Freimütig nannte er den Islam eine rückständige Religion und gab zu, sich nicht nur mit den Marokkanern zu unterhalten, sondern auch mit ihnen zu schlafen. Was Fortuyn mit der schweigenden Mehrheit verband, war weder sein ausschweifender Lebensstil, noch die Unklarheit seines Programms, sondern der Umstand, dass er ein Außenstehender war wie die schweigende Mehrheit. Dass die gewählten Mitglieder seiner Liste das Parlament mit einem Broadway-Musical verwechselten, sorgte für die Regierungsunfähigkeit des niederländischen Parlamentes, die am 16. Oktober 2002 besiegelt wurde.

Man kann also sagen, dass die schillernde Figur des Pim Fortuyn der schweigenden Mehrheit seine Stimme geborgt hat, indem er Konflikte auch als solche benannt und den Mythos des Poldermodells entlarvt hat, das sich als hervorragende Methode der Konsensfindung ethnisch und religiös verwandter Gruppierungen bewährt hat, doch die multikulturellen Konflikte nicht zu entschärfen vermochte. Die Unsichtbarkeit der schweigenden Mehrheit im politischen Leben der Niederlande war damit aufgebrochen.

### 3. ZUR DEZENTRALISIERUNG VON RELIGION

Wenden wir uns ein letztes Mal dem Anfangszitat von *Janssen* zu. Er bebilderte die ›ungläubige Mehrheit‹, die sich selbst als ›gläubig‹ bezeichnet, wie wir ›God in Nederland‹ entnehmen konnten, als zwischen den immer kleiner werdenden Inseln der Kirchlichkeit schwimmende Größe (‹free-floating‹), die keinen Mittelpunkt mehr hat. Stimmt diese Diagnose? Kann man davon ausgehen, dass der Mangel eines Mittelpunktes nur diese ungläubig-gläubige Mehrheit trifft? Ich bezweifle diese Analyse, weil auch die kirchlichen Institutionen in der (Post-)Moderne vom Prozess der Dezentralisierung erfasst werden.

### 3.1. Kirche, Staat und Gesellschaft

1798 kam es in den Niederlanden zur Trennung von Kirche und Staat. Die Beziehung wurde so ausgefeilt, dass sich der Staat als kirchlich neutral definierte. Also kein kirchenfeindlicher Staat, sondern ein deistischer. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wusste der niederländische Episkopat mit Hilfe des Pastoralen Konzils der niederländischen Kirchenprovinz (1965–1970) den innerkirchlichen Demokratisierungsprozess noch in Händen zu halten. Durch verschiedene römische Interventionen eskalierten die Gegensätze zwischen Tradition und Moderne. So war der Besuch von Johannes Paul II. Anlass zur Formierung der schon erwähnten ›8.-Mai-Bewegung‹ (1985), die sozusagen eine bürgerliche (qua Alter und Status), christliche (nicht nur katholische) Mehrheitsbewegung innerhalb der Kirche darstellt und sich mehrfach zu gesellschaftlichen und spirituellen Fragen äußerte. Hatten die Bischöfe die öffentliche Präsentation ihres Lehrgutes vorher den Säulenorganisationen überlassen, so riefen sie nun den beratenden Katholischen Rat für Kirche und Gesellschaft (= Katholiek Raad voor Kerk en Samenleving) ins Leben, in dem Laienmitglieder aus allen Bereichen der Gesellschaft ehrenamtlich in thematischen Arbeitsgruppen zusammengefasst sind. Dieser Rat im ›Zwischenraum‹ von Kirche und Gesellschaft äußert sich öffentlich zu religiösen Fragen, bildet sozusagen die Nahtstelle zwischen Kirche und Gesellschaft. In gewisser Weise versucht er, die Leerstelle des schwindenden Einflusses der Säulenorganisationen einzunehmen. Die Diskrepanz zwischen bischöflicher Meinung und dem Glaubensverständnis der Mehrheit der KatholikInnen führte dazu, dass die Bischöfe selbst den direkten Kontakt mit der Öffentlichkeit suchten: »In einer Zeit von Entkirchlichung und sich weit und breit ausweitender Randkirchlichkeit haben die Kirchen ihre idealisierenden Staat-Kirche-Modelle hinter sich gelassen, aber haben stärker denn je den direkten Kontakt mit dem Staat gesucht.«<sup>20</sup> Das hat zur Folge, dass die katholische Stimme im gesellschaftlichen Raum als mehrstimmiger Chor ertönt. Die Erosion der traditionell-kirchlichen Bindungen, das Aufkommen von Sekten, die große Zahl der Allochthonen als Anhänger nicht-christlicher Religionen sowie der wachsende Widerstand gegen alles, was nach Bevorzugung der kirchlichen Institutionen riecht, zwangen den niederländischen Staat zur Reaktion. So wurde 1983 bei der Revi-

<sup>20</sup> J. A. Bornewasser, *Twee eeuwen kerk en staat. Een veelledige confrontatie met de moderniteit*, in: J. de Bruijn u. a. (Hrsg.), *Geen heersende kerk, geen heersende staat*, Zoetermeer 1998, 29–59.

sion des Grundgesetzes der Paragraf über Religion und kirchliche Gemeinschaften gestrichen und durch einen neuen ersetzt, der die ›Freiheit der Lebensüberzeugungen‹ (im Sinne nicht-religiöser Weltanschauungen) neben der Religionsfreiheit garantiert.

Man kann also festhalten, dass die Säkularisierung der Gesellschaft, die Pluralisierung der religiösen Traditionen sowie die Individualisierung des Glaubens den niederländischen Staat in eine größere Neutralität gegenüber den christlichen Kirchen gebracht, die Kirchen verkirchlicht und die ungläubig-gläubige Mehrheit ›entsäult‹ hat. Auf diese Entwicklung weist auch der Nijmegener Pastoraltheologe *Hans van der Ven* hin: »Im Prozess der institutionellen Differenzierung werden zwei Prozesse sichtbar: die Pluralisierung von Sinnggebungssystemen, Weltanschauungen und Religion und die Marginalisierung von christlicher Religion als Ganzer. Diese Prozesse gehen Hand in Hand mit noch einem Prozess, der den anderen zu widersprechen scheint: die zunehmende Institutionalisierung der christlichen Religion. Es geht hier um ein Paradox, was sehr wohl vom Erscheinungsbild der institutionellen Differenzierung her zu begreifen ist. Wo alle Gebiete der Gesellschaft sich stets mehr institutionalisieren, institutionalisiert sich auch die christliche Religion immer mehr; sie institutionalisiert sich stets weiter mit. (...) Mit anderen Worten: die Kirche verkirchlicht.«<sup>21</sup> Diese systemtheoretische Analyse gibt Aufschluss über eine der möglichen Ursachen für die Kluft zwischen Kirche, GlaubensanhängerInnen und ungläubig-gläubiger Mehrheit (auch) in den Niederlanden. Mich interessiert hier die Frage, welches Potenzial in der allgemein feststellbaren und festgestellten Marginalisierung christlicher Religion (verborgen) liegt und wo sich die kritischen Gläubigen und ungläubig Gläubigen heute verorten, wenn man sich nicht mit der Charakterisierung der ›free-floating-Mehrheit‹ zufrieden geben will.

### 3.2. Zur Topographie der ›wo/men-ekklesia‹

Einen Vorschlag zur Verortung dieser ›free-floating‹ Gruppe macht die amerikanische Theologin *Elisabeth Schüssler Fiorenza* mit ihrem Konzept einer ›wo/men-ekklesia‹. Auch wenn dieses Konzept sich vordergründig auf die Situation von Frauen in den Kirchen bezieht, nimmt es eine Entwicklung auf, die für die niederländische Religiosität von Bedeutung ist, nämlich die Marginalisierung der Mehrheit. Auf diesen Aspekt beschränkt, möchte ich dieses Konzept kurz vorstellen: ›Wo/

<sup>21</sup> *Johannes A. van der Ven*, *Ekklesiologie in context*, Kampen 1993, 139.

men-ekklesia« verkörpert für *Schüssler Fiorenza* den »demokratischen Zusammenschluss freier Bürger und Bürgerinnen, die ihren Glauben öffentlich kundtun und auf dem Sichtbarwerden von Frauen im Bereich biblischer Religion bestehen«<sup>22</sup>. Dieses Konzept verdankt sich folgender Beobachtung: Frauen werden im offiziellen Diskurs von Theologie und Christentumsgeschichte zumeist an den Rand gedrängt, obwohl sie im faktischen Leben der Kirche eine viel größere Rolle spielen. Mehr noch, die Mehrheit der Gläubigen und religiös Aktiven sind Frauen, doch dies wird übersehen, wenn man der herrschenden Geschichtsschreibung nicht misstraut. Insofern ist für *Schüssler Fiorenza* die feststellbare Marginalisierung von Frauen eine, die sich auf der Ebene von Machtanalysen bewahrheitet, nicht aber auf der Ebene des alltäglichen kirchlichen Lebens. Darum stellt sie die kirchlich Außenstehenden ins Zentrum ihrer Analyse und positioniert die Frauen (und andere »non-persons«) somit als Teil von Theologie-, Kirchen- und Christentumsgeschichte. Deutlicher noch: sie verortet die christlichen Frauen in der allgemeinen Frauengeschichte, um dem institutionsgebundenen Blick nicht verhaftet bleiben zu müssen. Sie kann diese Zentralisierung der Marginalisierten nicht nur deshalb vornehmen, weil diese inzwischen in der Mehrheit<sup>23</sup> sind, sondern weil der Prozess der Dezentralisierung von Institutionen und institutionalisiertem Wissen voll in Gang ist. Das heißt, wenn deutlich ist, dass mehrere Perspektiven auf die Bibel, Gott und die Kirche möglich sind, dann wird ein exklusiver Wahrheitsanspruch und eine zentrale Kontrollinstanz unmöglich. »Der verschärfte Pluralismus von Teilsystemen, Wirklichkeitsebenen und symbolischen Gemeinschaftsbildungen erzwingt heute ein Ausmaß an Komplexität, das sich einer zentralistischen Kontrolle entzieht und absolutistische Wahrheitsansprüche obsolet werden lässt.«<sup>24</sup> Die Konsequenz dieses Prozesses der Moderne ist die potenzielle Neugestaltung des Zentrums in jedem Teilsystem und damit auch in der christlichen Religion. Es entstehen sozu-

---

<sup>22</sup> *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München-Mainz 1988, 409.

<sup>23</sup> Die »Feminisierung« der Religion verdankt sich dem Umstand der Privatisierung von Religion und ist ein rein quantitativer Begriff. Vgl. dazu: *Irmtraud Götz von Olenhusen*, Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: *dies. u. a.*, Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen: Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart-Berlin-Köln 1995, 9–21.

<sup>24</sup> *Karl Gabriel*, Vom missionarischen Sendungsbewusstsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus, in: *Anton Peter (Hrsg.)*, Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaften), Immensee 1996, 111–126, 119.

sagen mehrere Öffentlichkeiten,<sup>25</sup> mehrere Orte des Religiösen,<sup>26</sup> die ›Randfiguren‹ bekommen Definitionsmacht.

### 3.3. Zu den paradoxalen Zügen einer postmodernen Religiosität

Meine bisherigen Ausführungen bezogen sich primär auf Differenzierungen der Säkularisierungsthese. So behauptet *Janssen*, dass die Säkularisierung nicht nur eine Abnahme der kirchlichen Bindung mit sich gebracht habe, sondern auch das Anwachsen einer ›ungläubigen Mehrheit‹, die die transzendente Versorgungslücke durch das ›Andocken‹ an immer kleiner werdende Inseln der Kirchlichkeit auffüllt. Die Studie ›God in Nederland‹ weist darauf hin, dass sich diese ungläubige Mehrheit als gläubig versteht, ja sogar Sympathien für die kirchlichen Institutionen habe, auch wenn sie diesen nicht angehören will. *Van Harskamp* geht ein Stück weiter, indem er den säkularisierten Glauben als Glauben herausstellt. *Van der Ven* erklärt die gleichzeitige Deinstitutionalisierung des Glaubens und die stärker werdende Verkirchlichung der Kirche aus dem Prozess der institutionellen Differenzierung, also aus einem Entwicklungsschritt der Moderne. *Schüssler Fiorenza* sieht in der Destabilisierung von Institutionen in der Moderne die Freisetzung eines neuen Momentes, nämlich einer Zentralisierung der ehemals Marginalisierten. Und ein Blick auf die niederländische Politik zeigt uns, wie eine demokratische Konsensgesellschaft in die Krise gerät, wenn die ›schweigende Mehrheit‹ mit ihren lebensweltlichen Konflikten aus dem öffentlichen Bewusstsein verbannt wird. Einige dieser Widersprüche lassen sich mit der Gleichzeitigkeit von modernen und postmodernen Entwicklungsschüben erklären.

Wir leben in einer Zeit, in der die Risiken der Moderne, der Preis individualisierter Gesellschaften sichtbar wird. Wir sehen, dass die Säkularisierung die Passion für das Transzendente nicht zum Verstummen bringen konnte. Wir haben moderne Gesellschaftsanalysen im Kopf, obwohl wir mit postmodernen Problemen konfrontiert werden. *Karl Gabriel* nennt drei Kennzeichnungen zur Beschreibung einer modernen

<sup>25</sup> Zur Pluralität von Öffentlichkeiten und den verschiedenen Formen alternativer Gegenöffentlichkeit vgl. *Hedwig Meyer-Wilmes*, Ist Öffentlichkeit öffentlich? Kritische Anmerkungen zum Öffentlichkeitsbegriff aus feministisch-theologischer Sicht, in: *Edmund Arens/Helmut Hoping* (Hrsg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit*, Luzern 2000, 113–126.

<sup>26</sup> Zu den verschiedenen Orten von Religion in säkularisierten Gesellschaften vgl. *Hedwig Meyer-Wilmes*, Tango con pasión. Erinnerung als zentrales Element einer Hermeneutik des Raumes, in: *dies.* (Hrsg.), *Tango, Theologie und Kontext. Schritte zu einer Theologie des Alltags*, Münster 2002, 85–106.

Kultur. Erstens die allmähliche Differenzierung und Rationalisierung funktionaler Systemstrukturen auf dem Gebiet von Macht, Religion, Ökonomie und Wissenschaft auf der gesellschaftlichen Ebene.<sup>27</sup> Die moderne Gesellschaft besteht also aus verschiedenen Subsystemen mit eigenen Regeln und Codes, die unabhängig voneinander bestehen. Das erfordert ein christliches ›Alphabetisierungsprogramm‹ in all diesen Subsystemen. Zweitens kommt es auf der Ebene der Kultur zu einer Pluralisierung der Traditionsbestände sowie zu einer (selbst-)kritischen Würdigung derselbigen. Das Christentum wetteifert nun mit anderen Welt- und Religionsanschauungen. Auf der Ebene sozialer Beziehungen kommt es drittens<sup>28</sup> zur Individualisierung als sozial vorgeschriebener Lebensform. Individuen können sich von ihrem Ursprung, ihrer Klasse und ihrer Religion lösen, aber sie haben nicht nur die Chance, ihr Leben eigenverantwortlich in die Hand zu nehmen, sondern auch die Pflicht, dieses zu gestalten. Das hat verschiedene Konsequenzen, wie z.B. die Unmöglichkeit der Rede von einem homogenen Subjekt. Wir können uns nicht länger auf die Realität des Arbeiters, des Bürgers, des Christen, des Laien, des Mannes, der Frau verlassen. Im Laufe eines Lebens haben wir verschiedene Identitäten und wir können mehrere Rollen gleichzeitig leben. Man kann diesen Prozess der Ich-Entfaltung in verschiedenen Subsystemen mit Patchwork-Identität umschreiben. Dem Individuum wird abverlangt, dass es zwischen Lebensmodellen wählt und die Verschiedenheit der Modelle integriert. Ebenso geht man in individualisierten Gesellschaften davon aus, dass sich das Individuum Traditionsbestände aneignet und nicht einfach übernimmt. Verlangt wird auch, dass das Verschwinden sozialer Lebensformen nicht als Untergang, sondern als Schritt in eine neue Richtung erfahren wird. Es dürfte deutlich sein, dass Gewinn und Verlust hier dicht beieinander liegen. Um diese Individualisierungslogik zum Ausdruck zu bringen, könnte man den berühmten Ausspruch der Schriftstellerin und Philosophin *Simone de Beauvoir* »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.«<sup>29</sup> auf den religiösen Individualisierungsprozess hin ummünzen: Man wird nicht länger als Christ geboren, man macht sich dazu! Das Individuum hat damit die Aufgabe und Chance, eine eigene Biografie zu ›entwerfen‹ und zu realisieren. »Identität ist auf der Ebene einfacher Rolle-

---

<sup>27</sup> Vgl. *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 5. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 1996, 15.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>29</sup> *Simone de Beauvoir*, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek 1968, 265.

nidentitäten nicht mehr zu gewinnen und zu sichern. Alle Rollenidentitäten, selbst die der marktvermittelten Arbeitsrollen, geraten unter Reflexionsdruck und müssen auf einer zweiten Ebene – der Ich-Identität – ›selbstreferentiell‹ rekonstruiert werden. An die Stelle des schlichten Modells der Übernahme eines Musters von Identität und Lebenslauf tritt die Perspektive der lebenslangen Arbeit an der eigenen Biographie und der Suche nach Sinn und Identität<sup>30</sup>. Dieses Element der Selbstreferenz identifiziert *Gabriel* mit der entfalteten Modernität, man könnte auch sagen Postmodernität.<sup>31</sup> Ich möchte die wichtigsten Stichworte zur Unterscheidung von Modernität und Postmodernität in folgendes Schema einpassen:

Moderne Kultur

Postmoderne Kultur

Allmähliche Ausdifferenzierung von verschiedenen Subsystemen (Politik, Ökonomie, Kultur, Religion)

Verortung von Religion in den verschiedenen Subsystemen

Subjekt werden/Individualisierung

Subjekt in Fragmenten/Patchwork-Identität

Säkularisierung/Privatisierung von Religion

Kontextualisierung/Dezentralisierung von Religion

Pluralität von verschiedenen Traditionen

Pluralisierung innerhalb einer Tradition

Industriegesellschaft

Dienstleistungsgesellschaft

Entweder-oder

Sowohl-als-auch

Die niederländische Kultur möchte ich in diesem grob skizzierten Sinn<sup>32</sup> als postmodern bezeichnen. Wenn für die moderne Kultur die Ausdifferenzierung in verschiedene Teilbereiche kennzeichnend ist, so reicht es nicht länger aus, deren Unterschiedenheit wahrzunehmen oder diese lediglich in Gegensätzen (wie Religion contra Ökonomie) wahrzuneh-

<sup>30</sup> *Gabriel*, Christentum (Anm. 27), 140f.

<sup>31</sup> Eine ausgiebigere Auseinandersetzung mit der Moderne und Postmoderne habe ich geführt in meinem Beitrag: *Hedwig Meyer-Wilmes*, Tirzia oder ›durch einen Spiegel in einem erzählten Wort‹. Zur Entfaltung Gottes in einer ›gottlosen‹ Zeit, in: *Toine van de Hoogen/Hans Küng/Jean-Pierre Wils* (Hrsg.), *Die widerspenstige Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie*, Kampen 1997, 249–267.

<sup>32</sup> Für eine genauere Analyse vgl. meinen Beitrag: *Hedwig Meyer-Wilmes*, God als fleshenpost in de oceaan van de moderniteit, in: *Elianne Keulemans* (Hrsg.), *Oud en nieuw. Katholieke Theologie in twee generaties*, Kampen 2001, 134–147.

men, sondern den Prozess der Verortung von Religion in all diesen Subsystemen zur Kenntnis zu nehmen. Individualisierung als soziale Lebensform erzwingt eine Integrationsleistung des Individuums und kann ihm nicht gleichzeitig zum Vorwurf gemacht werden, indem man auf den Mangel an Gemeinschaftlichkeit hinweist. Die Säkularisierung der Gesellschaft zielt nicht nur auf die Abnahme der Bedeutung von religiösen Institutionen, sondern auch auf die Präsenz des Religiösen im Privatbereich. Damit ist die Religion nicht verschwunden, sondern hat sich verlagert. In bürgerlichen, modernen Gesellschaften ist die Privatsphäre der Raum der Frauen. Von daher erklärt sich nicht nur die ›Feminisierung der Religion‹, sondern auch der permanente Versuch der christlichen Frauenbewegung und feministischer Theologien, Glaube öffentlich relevant werden zu lassen. Die Dezentralisierung von Religion als Institution hat mehrere Effekte. Zum einen birgt sie die Möglichkeit, die marginalisierten Gruppen und Inhalte zu zentrieren, zum anderen birgt sie die Gefahr einer noch größeren Erstarrung des Systems. Die Wahrnehmung der Pluralität von verschiedenen religiösen Traditionen und Weltanschauungen bedeutet nicht nur die Unmöglichkeit eines exklusiven Wahrheitsanspruches, sondern auch die Einsicht in die Pluralität der eigenen Tradition, was zu einer Teilidentifikation führen kann und nicht die Verflüchtigung des eigenen Glaubens bedeuten muss. Die Dienstleistungsgesellschaft ist gegenüber der Industriegesellschaft durch einen wichtigen Unterschied markiert, nämlich der Entleerung der Inhalte von Arbeit. Arbeit hat nicht mehr die identitätsfördernde Bedeutung, die sie einmal hatte. Religion und Kultur, Kirche und Welt, Mann und Frau, gläubig und nicht-gläubig lassen sich nicht mehr in der Alternative von ›Entweder-oder‹ erfassen, sondern im ›Sowohl-als-auch‹. Und die Niederlande sind ein Paradebeispiel für dieses ›Sowohl-als-auch‹, was z.B. durch das Phänomen einer ›ungläubigen Religiosität‹ deutlich wird.