

Glaube auf Bewährung. Religionssoziologische Reflexionen zur Krise von Glaube und Kirche

Regina Polak, Wien

1. Mehrdeutigkeiten und Widersprüche

Als ich vor zwei Jahrzehnten im Umfeld zweier quantitativer Langzeitstudien¹ in die religionssoziologische Forschung einstieg, musste ich bei Vorträgen im kirchlichen Kontext sehr oft den Erkenntnisgehalt empirischer Forschung für Theologie, Kirche und Pastoral rechtfertigen: Worüber könnten denn Zahlen schon Auskunft geben?! Noch dazu, wenn diese bloß subjektive Befindlichkeiten widerspiegelten? Entscheidend sei doch die *theologische* Frage nach dem wahren Glauben, wie ihn die Heilige Schrift und die Kirche bezeugt.

Heute stellt sich die Situation radikal umgekehrt dar. Die christlichen Kirchen im deutschsprachigen Raum geben seit längerem empirische Studien² in Auftrag, um ihre Mitglieder besser verstehen und infolgedessen ihre pastoralen Aktivitäten zielsicherer gestalten zu können. Die theologische Reflexion der erhobenen Daten fällt dabei meiner Wahrnehmung nach in der pastoralen Rezeption sehr oft aus.

In den folgenden praktisch-theologischen Überlegungen versuche ich, der Spannung zwischen religionssoziologischem Befund und theologischer Reflexion gerecht zu werden. Denn die Frage nach der Krise von Glaube und Kirche, der sich der vorliegende Sammelband widmet, lässt sich nur in der wechselseitigen Erhellung und im kritischen Dialog zwischen diesen beiden Zugängen beantworten – ein Projekt, das nur von allen theologischen Disziplinen gemeinsam angegangen werden kann. Der religionssoziologische Zugang, der in meinem Beitrag im Zentrum steht, kann die theologische Interpretation der Daten nicht ersetzen. Und eine rein theologische Analyse wäre umgekehrt blind für die Realität der Menschen.

Was können religionssoziologische Forschungsergebnisse nun zur Analyse der Glaubens- und Kirchenkrise leisten? Quantitative Erhebungen gehen immer von einem zuvor definierten Religionsbegriff aus, der an bestimmten Indikatoren festgemacht wird. Diese Studien geben dann Auskunft über Zustimmungsraten zu bestimmten Vorstellungen und Ideen von Glaube und Religiosität bzw. lassen die Intensität von religiösen, näherhin kirchlichen Praxisformen messen. Insbesondere die bereits erwähnten Langzeitstudien lassen dabei Veränderungen im „religiösen Feld“³ erkennen, die dann mithilfe religionssoziologischer Theorien

¹ Paul M. Zulehner, Religion im Leben der ÖsterreicherInnen 1970 – 2010, erschienene Publikationen: Zulehner, Paul M./Polak, Regina/Hager, Isa, Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970 – 2000, Bd. 1, Ostfildern 2001; Zulehner, Paul M., Verbundung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus, Ostfildern 2011. – Europäische Wertestudie: <https://europeanvaluesstudy.eu/> (19.12.2018), erschienene Publikationen: Denz, Hermann (Hg.), Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2002; Polak, Regina (Hg.), Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990 – 2010: Österreich im Vergleich, Wien 2011.

² Am bekanntesten sind im deutschsprachigen Raum wohl die Kirchenmitgliedschaftsstudien der EKD sowie die SINUS-Kirchenmilieu-Studien.

³ Das „religiöse Feld“ bezeichnet im Anschluss an Pierre Bourdieu jenen Raum, in dem nicht mehr die christlichen Großkirchen das Deutungsmonopol über das Verständnis von „Religion“ haben, sondern unterschiedliche Akteure (z.B. Einzelpersonen, religiöse und nicht-religiöse Institutionen, sowie die Wissenschaften), die in einem Kampf um ökonomisches, soziales, kulturelles und symbolisches Kapital darum ringen, was „Religion“ und „Religiosität“ in Theorie und Praxis bedeutet bzw. wer sich (nicht) als religiös bezeichnen darf. Vgl. Bourdieu, Pierre, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2002.

interpretiert werden können.

Aber sagt das tatsächlich etwas über jenen Glauben aus, der aus der Sicht christlicher Theologie heilsnotwendig ist? Natürlich lässt sich dieser an Indikatoren festmachen – aber aus diesen lässt sich – aus theologischen Gründen – niemals schließen, dass der erhobene Glaube auch personal und existenziell „gedeckt“ ist. Die *fides qua* bleibt dem empirischen Zugriff radikal – und Gott sei Dank – entzogen. Die Beurteilung, ob jemand aus und im authentischen Glauben lebt, obliegt aus theologischer Sicht Gott allein. Um des Schutzes des Menschen vor der Be- und Verurteilung durch Andere willen kann und darf nur dieser darüber entscheiden, ob ein Mensch den wahren Glauben „hat“ und lebt.

Forschungsergebnisse qualitativer empirischer Forschung wiederum ermöglichen es, sehr nahe an die jeweils subjektiv gedachte, erfahrene sowie gelebte Religiosität zu gelangen und diese von der konkreten Person her zu verstehen. Man spricht hier von einer ethnographischen Beschreibung von Religiosität. Die Befragten müssen sich nicht zu vorgegebenen Religiositätskonzepten verhalten, sondern können ihre subjektive Hermeneutik entfalten. Auf diese Weise kann man mithilfe solcher Forschungsergebnisse neue religionssoziologische Theorien generieren. Aber auch eine noch so personnahe Selbstidentifikation lässt niemals eindeutig und mit 100%iger Sicherheit feststellen, ob jemand in einem theologischen Sinn ChristIn ist – nicht einmal dann, wenn sich die befragte Person selbst als gläubig definiert, lehramtlich und theologisch korrekte Formulierungen zur Selbstbeschreibung ihres Glaubens wählt und im Leben alle ethischen und rituellen Normen und Regeln befolgt. Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme kann also nur eingeschränkt Auskunft darüber geben, wie es um die theologische Qualität der Glaubens- und Kirchenkrise in Europa steht. Sie stellt Grundlagen bereit, über die dann im Verbund theologischer Disziplinen nachzudenken wäre.

Verschärft wird diese begrenzte Erkenntniskraft durch die Frage, was denn nun mit Glaubens- und Kirchenkrise jeweils beschrieben werden soll. Der Begriff der Glaubenskrise ist nämlich kein religionssoziologischer. Vielmehr verbinden sich in ihm psychologische, spirituelle und theologische Dimensionen – überdies auf mehrdeutige Weise. So kann eine Glaubenskrise z.B. eine subjektive Empfindung sein, die psychologisch beschrieben und rekonstruiert werden kann. Aus spiritueller und theologischer Perspektive könnte es sich aber bei ebendiesem Empfinden um einen Prozess handeln, in dem ein Mensch überhaupt erst oder vielleicht zum ersten Mal in seinem Leben in einem christlichen Sinn glauben lernt. Eine Glaubenskrise kann aus subjektiver Sicht das Zweifeln an Gott, das Zerschlagen von Glaubensvorstellungen oder den radikalen Verlust des christlichen Glaubens beschreiben und im subjektiv erlebten Atheismus münden. Dennoch muss all dies aus spiritueller und theologischer Sicht keinesfalls eo ipso das Ende der Gottesbeziehung bedeuten. Zum einen könnte es sich um einen Atheismus aus intellektueller Redlichkeit handeln, der eine durch eine schlechte Verkündigung entstellte Vorstellung von Gott zurückweist. Zum anderen kann aus christlicher Sicht von Gott die Beziehung zu Gott nicht enden, da dieser sie von sich aus in unbedingter Treue aufrechterhält. Verliert jemand seinen Glauben an bestimmte Bilder und Vorstellungen von Gott, kann es sich um eine tiefe mystische Transformation handeln. In diesem Fall tritt jemand mit dem lebendigen Gott selbst in Beziehung. Wie wird eine solche Person in einer empirischen Studie auf die Frage antworten, woran sie glaubt?

Ähnlich kompliziert und mehrdeutig verhält es sich auch mit dem Begriff der Kirchenkrise. Handelt es sich hier um einen Genitivus subjectivus, d.h. erleidet die Kirche eine Krise, – und wenn ja, welche? Den Verlust von Gläubigen oder aber Ungläubigen? Den Schwund zahlender Mitglieder? Verliert sie selbst ihren Glauben oder aber ihre Glaubwürdigkeit? –

Oder wird mit der Kirchenkrise im Sinne eines Genitivus objectivus die Krise von jenen beschrieben, die mit der Kirche eine Krise erleiden – als Angehörige, als Gläubige, als Kirchenferne und Kirchenfeinde?

Wir betreten also mit der Frage, was ein religionssoziologischer Überblick zur Frage der Glaubens- und Kirchenkrise in Europa beitragen kann, ein höchst polyvalentes und widersprüchliches Gebiet. Im Folgenden möchte ich dies an einigen ausgewählten Befunden empirischer Forschung verdeutlichen.

2. Der Glaube an Gott in Europa: Über 40 Jahre auf konstantem Niveau⁴

Laut Europäischer Wertestudie⁵ ist der Glaube an Gott seit den 1980er-Jahren in Europa auf konstantem Niveau. Zwei Drittel der Bevölkerung geben an, an Gott zu glauben. Von einer Glaubenskrise zu sprechen, erscheint angesichts dieses Befundes weit hergeholt.

Eine länderspezifische Tiefenanalyse zeigt freilich ein weitaus differenzierteres Bild. So gibt es innereuropäisch gravierende Unterschiede. Diese weisen einen signifikanten Zusammenhang des Glaubens an Gott mit der jeweils in einem Land historisch dominierenden Konfessionszugehörigkeit auf. Innerhalb dieser Länder bleibt die Zustimmung zum Glauben an Gott aber über die drei Untersuchungswellen der EVS seit 1990 konstant gleich.⁶

Drei Ländergruppen ließen sich in der EVS 2010 erkennen:

- a) Länder, in denen unter 50% angeben, an Gott zu glauben: Das sind v.a. protestantisch geprägte Länder, sowie jene osteuropäische Länder, in denen die Säkularisierung schon vor dem Kommunismus hoch war (Tschechien, die ehem. DDR).
- b) Länder, in denen über 75% angeben, an Gott zu glauben: 9 von 10 sind orthodoxe Länder (zudem das katholische Polen), in denen Kirche und Nation eng verbunden sind, Religion (noch) ein Bestandteil des Alltags und die individuelle Frömmigkeit hoch ist.
- c) Länder, in denen zwischen 50 und 75% angeben, an Gott zu glauben: katholische und katholisch-protestantische Länder sowie Frankreich.

Eine weitere Auswertung belegt, dass der Glaube an Gott tatsächlich eng von der Zugehörigkeit zu einer der christlichen Konfessionen abhängt. Etwas plakativ formuliert: Auf einen Katholiken, der angibt, an Gott zu glauben, kommen 2,5 orthodoxe ChristInnen und ein Dreiviertel-Protestant. Die Wahrscheinlichkeit, an Gott zu glauben, ist also am höchsten, wenn man sich als orthodox versteht, gefolgt von einem katholischen und sodann von einem protestantischen Selbstverständnis. Diese Selbstidentifikationen müssen überdies keinesfalls zwingend mit einer praktizierten Mitgliedschaft in einer dieser Kirchen verbunden sein.⁷

⁴ Abschnitt 2 ist in einigen Abschnitten erstmals veröffentlicht als: Polak, Regina, Religion und Religiosität im Wandel. In: Bibel und Liturgie 90 (2017), 168-181.

⁵ Polak, Regina/Schachinger, Christoph, Stabil in Veränderung. Konfessionsnahe Religiosität in Europa. In: Polak, Zukunft (wie Anm. 1), 191-219.

⁶ Die EVS 2018 ist derzeit gerade im Feld, erste Auswertungen für Österreich liegen freilich bereits vor. Diese zeigen, dass der Glaube an Gott in Österreich auch 2018 konstant hoch geblieben ist. So glauben 2008 und 2018 82% der KatholikInnen an Gott und bei den Konfessionslosen stieg der Glaube an Gott sogar von 28% auf 35%. Vgl. Polak, Regina/Seewann, Lena, Religion als Distinktion. In: Friesl, Christian et al., Quo Vadis, Österreich? Wertwandel zwischen 1990 und 2018, erscheint Wien 2019.

⁷ Vgl. Polak/Schachinger, Stabil (wie Anm. 5).

Welche Art von Krise könnte sich hier zeigen? Hängt der Glaube an Gott tatsächlich von der konfessionellen Zugehörigkeit ab? Das wäre eine theologisch, insbesondere ökumenisch höchst brisante Interpretation. Bettet man die Ergebnisse allerdings in historische und politisch-kulturelle Kontexte ein, könnte man von einer Kirchenkrise sprechen – und zwar von einer Krise der Kirchen in ihrem Umgang mit politischer Macht. Die Unterschiede lassen sich dann weniger mit den theologischen Differenzen zwischen Konfessionen erklären, sondern spiegeln vielmehr die politische Geschichte der konkreten Mehrheitskirchen in den verschiedenen Ländern wider. Diese war in der Regel eng mit den jeweiligen politischen Machthabern verbunden, und die Kirchen hatten einen immensen Einfluss auf Kultur, Gesellschaft und Politik inne. Die Wahrnehmung von und der Umgang mit diesen machtpolitischen Zusammenhängen – insbesondere das Ausmaß von Säkularisierungsprozessen – wirken sich offenkundig auf den Glauben an Gott aus.

Dass in den Zahlen zum Glauben an Gott eher eine Krise der Kirche zu erkennen ist als eine des Glaubens, wird auch naheliegender, wenn man die Zustimmungsraten zu traditionell-kirchlichen Praxisformen – dem regelmäßigen Gottesdienstbesuch und dem regelmäßigen persönlichen Gebet – betrachtet. Diese erodieren europaweit seit drei Jahrzehnten konstant. Die Krise zeigt sich hier als eine des traditionell-kirchlich formatierten Glaubens an Gott. Was zu Ende geht, ist nicht der Glaube an Gott, sondern dessen kirchlich-christliche Formatierung.

Handelt es sich dabei um eine Glaubenskrise? Diese Frage ist nicht eindeutig zu beantworten. Theologisch ließe sich unter Umständen sagen, dass der Glaube an Gott nicht notwendig an eine bestimmte soziologische Form kirchlicher Praxis gebunden sein muss. Zumal dann, wenn sich Menschen z.B. von Formen gelebten kirchlich-formatierten Glaubens abwenden, weil sie die Kirche als Institution als politisch kontaminiert oder gesellschaftlich und kulturell repressiv erlebt haben oder ihnen eine solche Sicht nahegelegt wird; wenn sie den Eindruck gewonnen haben, der kirchlich-formatierte Glaube sei durch die politische Wirkungsgeschichte der Kirchen desavouiert (z.B. durch Hexenverfolgungen oder Kreuzzüge). Menschen würden sich dann von einer Glaubenspraxis zurückziehen, die – so diese Diagnosen zutreffen – ihren subjektiven Vorstellungen widersprechen, wie eine authentische christliche Glaubenspraxis aussehen sollte.

Ebenso theologisch fundiert ließe sich aber auch und mit Recht feststellen, dass ein Glaube ohne kirchliche Formatierung – ohne Gottesdienstbesuch und ohne Gebet – gar kein genuin christlicher Glaube sein kann, weil ihm die ekklesiologische Form fehlt. Der gemessene Glaube an Gott würde aus dieser Sicht zu einem Zeugnis für ein neues Heidentum; er hätte mit dem in der biblischen wie kirchlichen Tradition bezeugten Gott kaum etwas zu tun. Für eine solche Deutung würde z.B. sprechen, dass die Zustimmungsraten der befragten EuropäerInnen zu spezifisch christlichen Glaubensinhalten über die Jahrzehnte hinweg kontinuierlich sinken bzw. auf niedrigem Niveau stagnieren: allem voran der Glaube an einen persönlichen Gott (europaweit ca. ein Drittel), an die Auferstehung (in Österreich 2018: 51%) oder daran, dass sich in Jesus von Nazareth Gott zu erkennen gegeben hat (in Österreich 2018: 31%). Auch bei Befragten, die sich selbst als einer Konfession zugehörig und als aktives Mitglied einer Kirche verstehen, lassen sich überdies mittlerweile alternative Vorstellungen von Gott – z.B. an ein „höheres Wesen“ oder eine „geistige Macht“ – finden (in Österreich 2018: 51%). Auch der Glaube an die Wiedergeburt wächst und gehört sogar zum Glaubensinventar bekennender KatholikInnen (in Österreich 2018: 33%).

Aber wären diese Befunde tatsächlich *zwingende* Argumente, dass die Befragten nicht mehr an den biblisch und kirchlich bezeugten Gott glauben? Es könnte doch auch sein, dass viele

Menschen mit dem spezifisch christlichen Vokabular Vorstellungen verbinden, die ihren spirituellen Erfahrungen mit Gott und Auferstehung nicht mehr entsprechen – oder dass umgekehrt Befragte, die die theologisch korrekten Antworten geben, mit diesen Begriffen nicht-christliche Vorstellungen verbinden.

Eine empirische Analyse der europaweiten Trends erspart also niemals das theologisch reflektierende Nachfragen und vor allem das Gespräch mit dem einzelnen Befragten: Was meint er/sie, wenn er/sie sagt: Ich glaube an Gott als höheres Wesen? Was lehnt er/sie ab, wenn er/sie es ablehnt, in Jesus Gott zu erkennen? All dies ist empirisch nicht erforscht.

3. Die Glaubenskrise junger Menschen⁸

Wenn von Glaubens- und Kirchenkrise gesprochen wird, kommt vor allem die sinkende Akzeptanz traditioneller Formen von Kirchlichkeit bei jungen Menschen in den Blick. Tatsächlich lässt sich dieser Befund empirisch schon lange belegen. So zeigen z.B. die Österreichischen Jugendwertestudien,⁹ die wir am Institut für Praktische Theologie seit den 90er-Jahren durchgeführt haben, eine kontinuierliche Erosion kirchlich-formatierter Glaubenspraxis, erneut vor allem bei regelmäßigem Gottesdienstbesuch und Gebet. Eine Tiefenanalyse lässt hier ein widersprüchliches Bild entstehen. Während nämlich bei den österreichischen Jugendlichen zwischen 14 und 24 Jahren seit 2000 ein religiöses Selbstverständnis rasant erodiert, bleibt auch bei ihnen der Glaube an Gott konstant hoch. In Österreich haben sich so 2006 nur ein Drittel der Befragten als „religiös“ bezeichnet, während zugleich 75% angaben, an Gott zu glauben. Insofern im katholisch geprägten Österreich der Begriff „religiös sein“ mit „katholisch sein“ und Kirchengang identifiziert wird, kann man davon ausgehen, dass sich junge Menschen mit ihrer Ablehnung einer religiösen Selbstidentifikation weniger von Gott als von der Kirche distanzieren. Die Schere, die hier aufgeht, wächst seit den 90er-Jahren konstant. Die mit ihr verbundene Distanzierung richtet sich außerdem offenkundig gegen jede Form institutionalisierter Religion. Einer der Gründe: 60% der befragten Jugendlichen nehmen Religionsgemeinschaften als Ursache für Konflikte und Gewalt wahr. Zugleich und im Widerspruch dazu wünschten sich zwei Drittel der Befragten 2006 mehr Diskussionen über Religion und Ethik und schätzten kirchliche Rituale wie Taufen und Hochzeiten. Der Glaube an Gott ist also zunehmend unbehaust und von Relikten einer christlich-katholischen Alltagskultur begleitet.

Dass diese Heimatlosigkeit des Gottesglaubens mittel- und langfristig auch eine gegebenenfalls im theologischen Sinn christliche Formatierung dieses Glaubens verändern und nachhaltig zum Verschwinden bringen kann, belegen die jüngsten Ergebnisse der Europäischen Wertestudie 2018 für Österreich. Auch wenn es sich bei den Befragten nicht um Jugendliche handelt und ein Vergleich daher nur beschränkt möglich ist, zeigen die vorliegenden Daten doch markante Verschiebungen. So verstehen sich z.B. in der Gruppe der unter 35-Jährigen in Wien nur mehr 20% als katholisch und insbesondere in der Gruppe der jungen Männer ist der Anteil Konfessionsloser, die sich überdies als Atheisten verstehen, markant angestiegen.¹⁰ Diese Verschiebungen im religiösen Feld lassen sich zwar maßgeblich auf die migrationsbedingten Pluralisierungsprozesse zurückführen, die insbesondere in einer

⁸ Teile des Abschnittes 3 sind erstmals erschienen in Polak, Religion (wie Anm. 4).

⁹ Friesl, Christian (Hg.), Experiment Jung-Sein. Die Wertewelt österreichischer Jugendlicher, Wien 2001; Friesl, Christian /Kromer, Ingrid /Polak, Regina, Lieben, leisten, hoffen. Österreichische Jugendwertestudie 1990 – 2006, Wien 2008.

¹⁰ Polak/Seewann, Religion (wie Anm. 6).

Großstadt religiös plurale Zugehörigkeiten zu einer Normalität werden lassen. Aber bezieht man die demographisch zu erwartenden Entwicklungen in die Deutung mit ein, kann man davon ausgehen, dass zukünftig die Zahl der Konfessionslosen zunehmen wird, die mit christlichen Glaubensvorstellungen kaum noch etwas anfangen können. Dafür spricht auch, dass die Zustimmungsraten zu Aussagen wie „Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst“ und „Das Leben wird letztlich durch die Gesetze der Natur bestimmt“ quer durch alle Alterskohorten die dominante Mehrheitsüberzeugung ist (bei den KatholikInnen und Konfessionslosen in Österreich 2018 jeweils über 80%).

Diese primäre Orientierung an einer dominant immanenzorientierten Weltinterpretation stellt eine christliche Lebensdeutung vor massive Herausforderungen. Dies wird vor allem bei jungen Menschen zur zentralen Krise für den christlichen Glauben, da diese ihren ggf. christlichen Glauben mehrheitlich nicht mehr im Kontext einer christlich geprägten Alltagskultur erlernen, d.h. diesen nicht mehr als gelebten Glauben, sondern als Weltanschauung kennenlernen. Ohne Einbettung in ein gelebtes christliches Leben werden in einer Gesellschaft, die einer naturwissenschaftlichen Weltsicht Vorrang einräumt, christliche Glaubensdeutungen zu massiven kognitiven Dissonanzen führen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit zuungunsten des Glaubens ausgehen werden – sollte es den Kirchen und der Theologie nicht gelingen, den christlichen Glauben in diese Wirklichkeitssicht zu übersetzen.

Aber waren junge Menschen früher tatsächlich religiöser?

Die erste mir aus dem deutschsprachigen Raum bekannte Jugendreligionsstudie des evangelischen Pastors Hans-Otto Wölber hatte bereits 1959¹¹ festgestellt, dass die Religiosität damals junger Menschen eine „Religion ohne Entscheidung“ sei. Religion sei nicht mehr als eine Art soziokultureller Freizeitbeschäftigung. Wenn das stimmt, ist es nur folgerichtig, dass mit der Vervielfältigung alternativer Freizeitangebote auch das Interesse von jungen Menschen an einer kirchlich gebundenen Existenz abnimmt. Könnte die Zustimmung zu christlichen Glaubensaussagen dann nicht bereits in der Nachkriegsgeneration eher kulturellen Selbstverständlichkeiten als authentischem christlichem Glauben geschuldet gewesen sein?

Für eine solche Deutung spricht z.B. der Befund der Europäischen Wertestudie 2008 – 2010.¹² Wir konnten belegen, dass der Bruch junger Menschen mit einem kirchlich-formatierten Religionsverständnis bereits weitaus früher als bei den jetzt jungen Menschen eingesetzt hat. Entgegen der Vorstellung, dass es die jeweils nächste Generation sei, deren Religiosität verdunstet, wurde erkennbar, dass mit Ausnahme von Kroatien europaweit der signifikante Bruch mit tradierten Religionsformen mit der Generation der nach 1948 Geborenen beginnt. Danach sinkt ein religiöses Selbstverständnis kontinuierlich europaweit. Demzufolge wäre es also bereits diese Generation, die beginnt, sich von allen tradierten Werten der Kriegsgeneration zu distanzieren. Dazu gehört auch kirchlich formatierte Religion. Faschismus und Totalitarismus und die ambivalente Rolle, die die Kirchen vielfach im 20. Jahrhundert gespielt haben, haben einen Preis. Auch die erlittenen Leiderfahrungen, die kaum bearbeiteten Schuldenerfahrungen können eine nicht unwichtige Rolle bei diesem Prozess spielen: Wie soll man angesichts eines zerstörten Europa und konfrontiert mit der

¹¹ Wölber, Hans-Otto, Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen 1959.

¹² Polak/Schachinger, Stabil (wie Anm. 5).

Ermordung von 6 Millionen Juden an einen guten Gott glauben, der die Menschheit in der Geschichte begleitet?

Bezieht man eine historische Perspektive ein, dann hätte Europa es tatsächlich schon seit längerem mit einer gravierenden Glaubenskrise zu tun, die der Kirchenkrise vorangegangen ist, lange Zeit schleichend und von kulturellen Selbstverständlichkeiten übertüncht. Mittlerweile kommt sie nun in den jungen Generationen manifest ans Licht. Denn niemand ist heute aus kulturellen Gründen gezwungen, Mitglied der Kirche zu sein – eher das Gegenteil ist der Fall. Junge ChristInnen und Theologiestudierende berichten mir immer wieder, dass sie sich im Freundes- und Bekanntenkreis für ihre Kircheng Zugehörigkeit und sogar für ihren Glauben rechtfertigen müssten.

Die pastoraltheologische Deutung, dass wir es also „nur“ mit einer Krise der „Volkskirche“ und einem für junge Menschen unattraktivem Angebot der Kirche zu tun hätten, die zu Kirchenaustritten, immer kleiner werdenden Gemeinden und Gottesdienstversammlungen führen, wäre aus dieser Sicht deutlich zu kurz gegriffen. Die schwindende gesellschaftliche Akzeptanz der Kirche hätte einen wesentlichen Grund in einer fundamentalen Krise des Gottesglaubens in den Katastrophen des 20. Jahrhunderts und dem Versagen der Kirchen in dieser Zeit – beides Dimensionen, die in pastoraler Breite niemals wirklich in Augenschein genommen wurden.

4. Wiederkehr der Religion

Völlig konträr zu den eben ausgeführten Gedanken wiederum ist die These, die seit der Jahrtausendwende die religionssoziologische Forschung umgetrieben hat.

Die Europäische Wertestudie 2000 brachte tatsächlich unerwartete Ergebnisse: Seit 1990 waren mit Ausnahme von Paris in allen europäischen Großstädten die Zustimmungsraten zu Indikatoren für religiöse Selbstkonzeptionen gestiegen. Während im ländlichen Raum die konstant fortschreitende Erosion kirchlich-formatierter Religiosität weiterging, bezeichneten sich in den Metropolen Europas statistisch hochsignifikant mehr EuropäerInnen als religiös, gaben an, an Gott zu glauben, und besuchten häufiger den Gottesdienst. Auch in Wien ließ sich dieser Trend beobachten: So stieg im Zeitraum von 1990 bis 1999 der Glaube an Gott von 71% auf 79%, der Glaube an einen personalen Gott von 19% auf 24%, die Wichtigkeit Gottes im Leben von 27% auf 35%, und sogar der Kirchgang blieb stabil bei 13%.¹³

Damit begann im deutschsprachigen Raum ein intensiver und kontroverser religionssoziologischer Diskurs. Während das Wiener Forschungsteam der EVS eine „Wiederkehr der Religion“ und im Weiteren einen „Megatrend Spiritualität“ konstatierte,¹⁴ erhoben andere deutlichen Widerspruch gegen diese Interpretation bzw. äußern bis heute ihre Skepsis.¹⁵ Der evangelische Theologe Ulrich Körtner sprach sogar von einem „Megaflop“.¹⁶ Der Religionssoziologe Detlef Pollack war der Ansicht, bei der Rede von der

¹³ Zulehner, Paul M., Wiederkehr der Religion? In: Denz, Seele (wie Anm. 1), 23-41, hier: 40.

¹⁴ Zulehner, Paul M. (Hg.), Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz König, Ostfildern 2004; Polak, Regina, Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft (= Religion im Leben der Österreicher/innen 2), Ostfildern 2006; Polak, Regina (Hg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002.

¹⁵ Körtner, Ulrich, Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006; Höhn, Hans-Joachim, Gewinnwarnung. Religion nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015.

¹⁶ Körtner, Wiederkehr (wie Anm. 16).

Wiederkehr des Religiösen handle es sich um eine „Megalegende“ und eine „neue Meistererzählung der Soziologen“.¹⁷

Gleichwohl kam es rund um diesen quantitativen Befund zu einem Boom qualitativ-empirischer Forschung, die diesen Veränderungen subjektiver religiöser Selbstverständnisse auf die Spur ging. Mithilfe der Labels „Spiritualität“ und „Esoterik“ wurden diese Entwicklungen inhaltlich näher bestimmt und bilden bis heute einen zentralen Bereich religionssoziologischer Forschung auf der Ebene des Individuums, das einige Zeit als das quasi letzte „Reservat“ betrachtet wurde, in dem Religion noch Bedeutung habe.¹⁸

In den vergangenen zwanzig Jahren haben nun einschneidende Ereignisse das religiöse Feld“ in Europa unerwartet und nachhaltig verändert.¹⁹ Die „Initialzündung“ dazu war der Terroranschlag auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001. Weitere Terroranschläge in Europa (z.B. Madrid, Frankreich) rückten den sog. politischen Islam(ismus), den Dschihadismus sowie den religiösen Fundamentalismus in den Fokus des öffentlichen Interesses. Damit war die in Europa von vielen totgesagte Religion auf die Bühne zurückgekehrt. Religion war wieder zum Politikum geworden.

Dabei spielten und spielen politische Interessenslagen eine hochgradig problematische Rolle. So zeigte Astrid Mattes anhand einer Analyse von über 800 Parlamentsprotokollen, Presseberichten sowie politischen Stellungnahmen aus Österreich, Deutschland und der Schweiz, wie in einem Zeitraum von 20 Jahren v.a. die christdemokratischen Parteien dieser Länder den Islam zum Politikum *gemacht* haben. Auf diese Weise konnten sie ihre inneren Schwierigkeiten bearbeiten: sei es durch die Problematisierung des Islam, die dichotome Aufspaltung in einen „guten“ und einen „bösen“ Islam oder die Konstruktion einer „universalen Religion“ auf Basis des christlichen Erbes.²⁰ Der Islam wurde pauschal mit Fundamentalismus, Indoktrinierung, Frauenunterdrückung und Gewalt in Verbindung gebracht, man sprach von „Islamisierung“ und vom Scheitern der „Multi-Kulti-Experimente“.²¹ Das muslimische Kopftuch ist Dauerthema. Sozioökonomische Probleme – wie z.B. die Bildungsferne migrantischer Kinder, armutsbedingte Kriminalität oder Gewalt gegen Frauen – werden mit der Zugehörigkeit zum Islam begründet: Sie werden „religionisiert“. Die sog. Flüchtlingskrise im Herbst 2015 hat diesen Tendenzen Auftrieb gegeben, beispielhaft etwa an der Rezeption der sexuellen Übergriffe auf Frauen zur Silvesternacht in Köln nachzuvollziehen. Von einem Kulturkampf zwischen christlichen und islamischen Werten ist – im Anschluss an Samuel Huntington²² – die Rede. Mit Hilfe dieses

¹⁷ Pollack, Detlef, Die Wiederkehr des Religiösen. Eine neue Meistererzählung der Soziologen. In: Renaissance der Religion. Mode oder Megathema? Herder Korrespondenz spezial, Freiburg 2006, 6-11.

¹⁸ Z.B. Barth, Claudia, Esoterik – die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität, Bielefeld 2012; Höllinger, Franz/Tripold, Thomas, Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur, Bielefeld 2012; Knoblauch, Hubert, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009; Martin, Ariane, Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität, Ostfildern 2005; Siegers, Pascal, Alternative Spiritualitäten. Neue Formen des Glaubens in Europa. Eine empirische Analyse, Frankfurt a.M. 2012; Stolz, Jörg u.a., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft, Zürich 2014.

¹⁹ Die folgenden Überlegungen dieses Abschnitts erscheinen erstmals in Polak/Seewann, Religion (wie Anm. 6).

²⁰ Mattes, Astrid, Integrating religion. The Roles of Religion in Austrian, German and Swiss Immigrant Integration Policies, Wien 2016 (Dissertation).

²¹ Z.B. Strache: „MultiKulti-Experimente gescheitert“: https://diepresse.com/home/politik/innenpolitik/5064147/Strache_MultiKultiExperimente-gescheitert (12.12.2018).

²² Huntington, Samuel Ph., Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Wien-München 1996.

fragwürdigen Narrativs werden derzeit europaweit die sozioökonomischen, politischen und auch ökologischen Krisen sowie die globalen Probleme interpretiert und vor allem überblendet und unsichtbar gemacht.

Aber nicht nur der Islam, auch die Katholische Kirche hatte in den vergangenen Jahrzehnten mit „Krisenzeiten“ zu ringen. Zum einen zeigten die konservativen Bischofsnennungen, die in den 1980er-Jahren die Kirche in Europa im Inneren wie im Äußeren polarisiert und zu Austrittswellen geführt hatten, ihre pastoralen und gesellschaftlichen Folgewirkungen. Innerkirchliche Reformprozesse – in Österreich z.B. der „Dialog für Österreich“ 1997/98 – hatten inner- wie außerkirchlich Hoffnungen auf Reform geweckt, waren aber zum Stillstand gekommen. Katastrophal wirkten und wirken sich aber vor allem die zahlreichen Skandale um den weltweit sichtbar werdenden sexuellen Missbrauch von Minderjährigen durch katholische Geistliche aus (z.B. Österreich 1995, USA 2002, Irland 2009, Deutschland sowie Pennsylvania, USA 2018). Wer die Kirche ablehnte, konnte sich jetzt bestätigt sehen: Religion ist gefährlich. Das symbolische und moralische Kapital der Kirchenhierarchie verlor und verliert jedenfalls gravierend und nachhaltig an Wert.

So kam es in der EVS 2008 europaweit zu einem deutlichen Rückgang der religiösen Indikatoren. Das religiöse Niveau pendelte sich wieder auf das der Untersuchungswelle von 1990 ein. Die Entwicklung um 2000 scheinen aus heutiger Perspektive ein „Ausreißer“ zu sein, der vielleicht als Reaktion auf die Jahrtausendwende und die damals modernen spirituellen Suchbewegungen ausgelöst worden sein könnte, durch die Politisierung von Religion nach 9/11 aber abrupt gestoppt wurde.

Wenn 2018 das Thema Religion dennoch wieder eine zentrale Rolle in den öffentlichen Diskursen hat, hat dies also weniger mit einer neuen Vielfalt individualisierter Religiositäten abseits kirchlicher Institutionen zu tun. Die aktuelle Relevanz von Religion ist vor allem der verstärkten Konfrontation mit globalen religiösen und religionspolitischen Entwicklungen geschuldet, die durch politische Ereignisse und Migrationsbewegungen auch nach Europa gelangen. Die These von der Wiederkehr der Religion, die im Zeichen der Spiritualität auch in den Kirchen große Hoffnungen auf eine Erholung des christlichen Glaubens geweckt hatten, muss heute revidiert werden. Geblieben ist eine verstärkte Aufmerksamkeit für Religion.

Die massiven Auseinandersetzungen um den Islam schaden außerdem nicht nur der Bearbeitung der Probleme, die es mit diesem tatsächlich gibt, sondern beschädigen Religion insgesamt: auch das Christentum und die Kirchen. Über die Auswirkungen der Missbrauchsskandale wird im pastoralen Alltag peinlich geschwiegen. Wie sich diese moralische Katastrophe auf die vielleicht noch vorhandene christliche Glaubenssubstanz in der Gesellschaft auswirkt, wird vollkommen unterschätzt. Die anhaltenden Debatten rund um Zölibat, Frauenpriestertum u.ä. sind da nur die Spitzen von Eisbergen, deren Ausmaß in der Pastoral kaum wahrgenommen wird.

Und dennoch, pastoraltheologisch gedacht: Könnte nicht gerade die Heftigkeit dieser Krise einer gescheiterten „Wiederkehr der Religion“ dazu führen, dass jene, die im Glauben so tief verankert sind, dass sie trotz all dieser Katastrophen die Kirche nicht verlassen, beginnen, diesen von Grund auf neu verstehen, denken und leben zu lernen? Es waren von jeher die großen Krisen, die den christlichen Glauben zur Weiterentwicklung anspornten und glaubens- sowie theologiegenerativ wirkten. Die Entwicklung der deutschsprachigen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg legt wie das Zweite Vatikanum dafür Zeugnis ab, dass solche Erneuerung möglich ist.

5. Spiritualität²³

Zu den eben beschriebenen selbstverschuldeten Krisen gesellte sich in den vergangenen Jahren eine wachsende Konkurrenz im Bereich von Esoterik und neuen Spiritualitäten sowie Ritualbegleitung bei Hochzeiten und Todesfällen. Antworten auf die zentralen Lebensfragen geben heute nicht mehr nur die christlichen Kirchen, die Verfügungsmacht über religiöses „Heil“ liegt nicht mehr nur bei ihnen.

Nun ist dieser Trend der Spiritualisierung weder zu einem gesellschaftlichen Megatrend geworden noch zum Stimulus fundamentaler christlicher und kirchlicher Erneuerung. Gleichwohl ist und bleibt das Feld neuer bzw. alternativer Spiritualitäten – außerhalb wie innerhalb der Kirchen – ein wichtiger Faktor, den man im Sinne einer Zeugenotion der Gegenwart (d.h. ein Begriff, der ein gesellschaftliches Problem ebenso anzeigt wie zu lösen versucht) als Ausdruck der Glaubenskrise ebenso betrachten kann wie als Versuch, diese zu bearbeiten. Die Dynamiken in diesem Feld sind ein wichtiger Treiber sozioreligiöser Veränderungen. Dieses überaus heterogene Phänomen verändert Semantiken und Pragmatiken von Religion sowie die Kommunikation von und über Religion. Dazu liegen zahlreiche Studien vor.²⁴ Mit dem Begriff der Spiritualität wird die alltagsnahe Erfahrung religiöser oder auch sinnstiftender Inhalte – oder zumindest die Sehnsucht nach solchen – ins Zentrum von Religion und Weltanschauungen gerückt.

Dass „Erfahrungen“ mit religiösen Inhalten durchaus verbreitet sind, zeigt der Bertelsmann Religionsmonitor aus dem Jahr 2007:²⁵ 21.000 Menschen in 19 Ländern wurden befragt. Erfragt wurden dabei „theistische Wahrnehmungs- und Erfahrungsmuster“, die auch als „Du-Erfahrung“ bezeichnet werden, sowie pantheistische Wahrnehmungs- und Erfahrungsmuster, die als mystische Verschmelzung im All-Einen charakterisiert werden. Die Studie hat gezeigt, dass ein erstaunlich großer Teil der Befragten Transzendenzerfahrungen hat – und zwar auch Menschen, die sich nicht als religiös bezeichnen. Weltweit geben im Durchschnitt 35,6% an „häufig“ oder „sehr häufig“ theistische Erfahrungen gemacht zu haben; 31,2% berichten von „häufigen“ oder „sehr häufigen“ pantheistischen Erfahrungen. In Europa sieht die Lage etwas anders aus: „Häufige“ oder „sehr häufige“ theistische Erfahrungen bejahen in Deutschland 17,2%, in Österreich 14,7%, in der Schweiz 22,5%, in Frankreich 11,5% (47,4% „nie“), in Großbritannien 16,1% (45,4% „nie“), in Polen 21,7%. „Häufig“ oder „sehr häufig“ pantheistische Erfahrungen zu machen, bejahen in Deutschland 15,6%, in Österreich 13,1%, in der Schweiz 24,9%, in Frankreich 13,5% (45,5% „nie“), in Großbritannien 16,9%, in Polen 26,1%.

Die Soziologin Ariane Martin²⁶ hat 2005 von einer Art „Sehnsuchtsreligion“ gesprochen, die verschiedene Dimensionen umfasst: 1) Spiritualitäten, die sich auf eine *Reise zu sich selbst*, ins Innere des eigenen Selbst machen; 2) Spiritualitäten, bei denen die Sehnsucht nach *Verzauberung* im Mittelpunkt steht; 3) die Dimension der *Heilung* spielt eine zentrale Rolle in vielen Spiritualitäten; 4) Spiritualitäten, die nach *Festigkeit*, Halt und Orientierung suchen; 5) Spiritualitäten, in denen *Gemeinschaft* ein zentrales Thema ist: Menschen suchen nach Beziehung oder Anschluss an eine Gruppe, die von einer „Ethik der Liebe“ geprägt sein soll; 6) Spiritualitäten, die *ins Weite reisen* – in der Persönlichkeitsentwicklung, aber auch buchstäblich auf Pilgerreisen; 7) schließlich geht es spirituell Suchenden auch um neue

²³ Die empirischen Beschreibungen sind erstmals erschienen in Polak, Religion (wie Anm. 4).

²⁴ Vgl. dazu Anm. 19.

²⁵ Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.

²⁶ Vgl. Martin, Sehnsucht (wie Anm. 19).

Weisen der Welterklärung und des *Weltverhältnisses*: Hier lassen sich weltflüchtige und weltnegierende Spiritualitäten finden.

Spiritualitäten dieser Art sind in der Regel sehr ich-bezogen: Das ist nicht automatisch mit Egoismus gleichzusetzen, sondern zeigt, dass viele Menschen das eigene Ich als mittlerweile einzigen Ort erleben, den sie selbst noch gestalten können in einer unübersichtlichen und gefährlichen Welt. So haben Franz Höllinger und Thomas Tripold²⁷ im Zeitraum von 2007 bis 2010 in ihrer für Österreich repräsentativen Studie das „holistische Milieu“ untersucht: Neue religiöse Bewegungen,²⁸ den Psychotherapiemarkt,²⁹ die Wellnessbewegung³⁰ sowie das holistische Milieu im engeren Sinn.³¹ Allen gemeinsam ist der Glaube an eine „universelle Verbundenheit“; eine „Humanpotential-Ethik“, d.h. das Streben nach der Entwicklung eines höheren Selbst; Körper- und Erfahrungszentriertheit; ein weltanschaulicher Synkretismus-Perennialismus, d.h. die Überzeugung, dass alle Religionen die gleichen Grundwahrheiten haben; sowie die Netzwerkstruktur als Organisationsform und die Praxis des spirituellen „Wanderns“. Geglaubt wird an eine höhere Realität, die als „Lebenskraft“ bzw. „universelle Energie“ in den Blick kommt und mit der man durch Rituale in Verbindung treten kann, eine autonomiebetonte Suche nach Sinn sowie das Streben nach Entfaltung der eigenen Potentiale im Sinne einer „Self-Spirituality“. 35% der Österreicher gehören demnach zum holistischen Milieu, und sie sind auch innerhalb der Kirchen zu finden.

Der Einblick in das Feld der Spiritualitäten ist aus der Perspektive der Frage nach der Krise des Glaubens vielleicht einer der besonders spannenden und herausfordernden. Denn nirgendwo wird die Notwendigkeit einer theologischen Unterscheidung der Geister so deutlich sichtbar wie hier, auf der Ebene konkreter Erfahrungen von Menschen. Hier mischen sich archaische, narzisstische, sogar egoistische Formen von Religiosität mit Erfahrungen, die man guten Grundes auch aus christlicher Sicht als mystische bezeichnen und theologisch würdigen kann – nicht selten sogar in ein und derselben Person. Im spirituellen Feld werden die Instrumentalisierung und Ökonomisierung von Religion und Spiritualität sowie die damit verbundene (Selbst)Vermarktung des Menschen ebenso sichtbar wie seine aus theologischer Sicht konstitutive Berufung zur Transzendenz. Diese kann sich, wie man in diesem Raum überdeutlich sieht, an den einen und einzigen Gott binden und von ihm her verstehen – aber genauso kann sie auch irdische Wirklichkeiten vergötzen oder das eigene Ego divinisieren. Die konstitutiv leibhaftige Verfasstheit von Religiosität sowie die tiefe Sehnsucht nach Gemeinschaft werden sichtbar, aber auch die Notwendigkeit, jede menschliche Erfahrung einer (selbst-)kritischen Analyse zu unterziehen und zu prüfen und – aus einer theologischen Sicht – mit den Traditionen sowie dem Glauben der Kirche in ein lernend-kritisches Gespräch zu bringen. Solche pastoralen Unterscheidungsprozesse sind freilich meiner Wahrnehmung nach eher die Ausnahme als die Regel. Genau hierin aber sehe ich die Stunde der Theologie gekommen.

6. Christentum als kultureller Identity-Marker

²⁷ Vgl. Höllinger/Tripold, *Leben* (wie Anm. 19).

²⁸ D.h. Charismatische Erneuerung, Pentecostalismus, Buddhistische Gruppen, Neo-Hinduistische Gruppen, christliche Mystik, Scientology.

²⁹ D.h. Psychoanalyse, Verhaltenstherapie, Jung'sche und Gestalttherapie, Rebirthing und NLP.

³⁰ D.h. Jogging, Fitness-Workout, Aerobics, Yoga und Ayurveda.

³¹ D.h. Astrologie, Transpersonale Therapie, Schamanismus, Channeling, Shiatsu, Feng Shui, Homöopathie und Zen-Meditation.

Religiosität ist immer zutiefst mit gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen verbunden. In diesem Zusammenhang lässt sich derzeit in Europa eine Entwicklung erkennen, die empirisch belegbar und zugleich theologisch höchst besorgniserregend ist.

So kommt die Studie „Being a Christian in Western Europe“³² zu dem Ergebnis, dass eine christliche Identität auch im Kontext der westeuropäischen Entkonfessionalisierungs-, Entkirchlichungs- und Säkularisierungsprozesse ein zentraler Identitäts-Marker bleibt. So ist die Gruppe nicht-praktizierender ChristInnen – Menschen, die sich als ChristInnen verstehen, an Gott glauben, aber nicht den Gottesdienst besuchen – in ganz Westeuropa die größte; in Österreich gehören laut diesen Daten 52% der Befragten dieser Gruppe an. Sie ist deutlich größer als jene der Menschen ohne religiöses Bekenntnis, d.h. jene, die sich in dieser Studie als AtheistInnen, AgnostikerInnen, nicht-religiöse Personen bezeichnen oder keiner bestimmten religiösen Gemeinschaft angehören: In Österreich umfasst diese Gruppe 16%. Dies scheint zunächst aus pastoraler, kirchlicher und theologischer Perspektive durchaus erfreulich, eröffnet dies doch viele neue Anknüpfungspunkte.

Die Studie zeigt allerdings ebenso deutlich, dass Menschen, die sich als ChristInnen bezeichnen – und zwar unabhängig davon, ob sie den Gottesdienst besuchen oder nicht – sich in ganz Westeuropa deutlich von der Gruppe der Nicht-Religiösen unterscheiden. Und zwar insofern, als diese neuen christlichen Identitäten höchst problematische gesellschaftliche Funktionen und politische Implikationen haben. ChristInnen in dieser Studie sprechen sich deutlicher dafür aus, dass die Regierung religiöse Werte und Glaubensüberzeugungen unterstützen soll. Sie sind stärker überzeugt, dass der Islam unvereinbar mit Kultur und Werten des Landes ist (Ö: GottesdienstbesucherInnen 61%, nicht-praktizierende ChristInnen 45%, ohne religiöses Bekenntnis 35%). Sie sprechen sich deutlicher für die Reduktion von Zuwanderung aus (Österreich: GottesdienstbesucherInnen 54%, nicht-praktizierende ChristInnen 37%, ohne religiöses Bekenntnis 28%). Überdies stellt die Studie konfessionelle Unterschiede fest: KatholikInnen halten den Islam häufiger für inkompatibel mit der nationalen Kultur oder sprechen sich häufiger gegen religiös konnotierte Kleidung aus. Viele dieser Positionen sind zumindest mit den lehramtlichen Positionen der Katholischen Kirche zum Verhältnis zu Migration,³³ zum Islam³⁴ sowie zum Verhältnis zwischen Kirche und Politik³⁵ nicht kompatibel.

Dieses identitäts-stabilisierte Christentum muss aufgrund seiner gesellschaftspolitischen Funktion aus theologischer Sicht wohl eher als Ausdruck einer tiefen Glaubenskrise denn als deren Lösung betrachtet werden. Im Kontext der oben bereits angesprochenen politisierten Islam-Diskurse droht ein christliches, konfessionelles Selbstverständnis dabei zu einem Identity-Marker kultureller Zugehörigkeit im Dienste der Ab- und Ausgrenzung von jenen zu mutieren, die als „Andere“ der Gesellschaft gebrandmarkt und ausgeschlossen werden sollen: Zuwanderer, geflüchtete Menschen, insbesondere MuslimInnen – ungeachtet der Tatsache, dass viele dieser Personen längst europäische Staatsbürgerschaften haben.

Die Versuchung ist groß, dass auch die Kirchen auf diesen Trend aufspringen, wenn sie merken, dass ihnen auf diese Weise neue Aufmerksamkeit geschenkt wird. In Deutschland haben die Bischöfe beider Kirchen hier zwar eindeutig Position bezogen. Aber ein Blick nach

³² PEW-Research Center: Being a Christian in Western Europe (2018):

<http://www.pewforum.org/2018/05/29/christ-sein-in-westeuropa/> (19.12.2018).

³³ Vgl. z.B. Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs: Instruktion Erga migrantes caritas Christi, Vatikan 2004.

³⁴ Vgl. z.B.: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche die Muslime“ (NA 3).

³⁵ Vgl. z.B. GS 76.

Polen und Ungarn oder Tschechien zeigt, dass die eben beschriebenen Positionen durchaus auch von der Kirchenleitung geteilt werden können. Von theologisch wenig gebildeten, in nationalistisch orientierten christlichen Kirchen geprägten Gläubigen ganz zu schweigen.

Dieses Phänomen eines politisierten Kulturchristentums wird hinkünftig akribische theologische Unterscheidungsarbeit benötigen. Es zwingt die christlichen Kirchen, sich mit der Frage zu konfrontieren, wie sie es in religionspolitisch hoch aufgeladenen Gesellschaften theologisch fundiert mit der Politik halten dürfen, sollen und müssen. Mit Konflikten um die Deutungshoheit – wer darf mit welchen Argumenten politisches Handeln als „christlich“ bezeichnen – ist zu rechnen. Die Kirchen werden ihre Position in der Gesellschaft neu bestimmen müssen. Sie und ihre Gläubigen werden lernen müssen, in einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft zu leben und diese nicht nur pragmatisch zu tolerieren, sondern auch theologisch zu würdigen. Sie werden aber um des Zusammenlebens willen auch notwendige theologische Konflikte mit VertreterInnen anderer Religionen, mit religionsfeindlichen PolitikerInnen und säkularen ZeitgenossInnen führen lernen müssen. Interreligiöser Dialog auf allen Ebenen wird unabdingbar und die Entwicklung eines universal ausgerichteten christlichen Glaubens, eines wahrhaft katholischen Glaubens steht an: transkonfessionell und fähig, in Verschiedenheit und Gerechtigkeit versöhnt in Einheit zu leben.

Diese politischen Dimensionen von Religiosität werfen eine weitere Perspektive auf die Kirchen- und Glaubenskrise: Wird christliche Identität zukünftig zum exkludierenden Politikum – oder leistet sie einen Beitrag zum Entstehen einer friedlichen Gesellschaft und Welt, in der das Bewusstsein dominiert, in und mit allen kulturellen und religiösen Unterschieden gemeinsam Teil der einen Menschheit zu sein?

Jenen, die den christlichen Glauben zu nationalistischer oder europäischer Identitätsabsicherung benützen wollen, werden die christlichen Kirchen wohl eine Krise zumuten müssen. Eine solche Krise wäre freilich eine Läuterung.

7. Perspektiven und Ausblick

Die exemplarischen Einblicke in empirische Ergebnisse und deren theologische Mehrdeutigkeit haben gezeigt, dass die Entwicklungen im religiösen Feld in Europa höchst heterogen sind. Eindeutige Aussagen über Ausmaß und Qualität der Glaubens- und Kirchenkrise sind faktisch unmöglich. Länderspezifische, demographie- und kohortensensible sowie geschichtsbezogene Detailanalysen sind ebenso erforderlich wie präzise Begriffsverwendungen und die Klärung theologischer Vorverständnisse und kirchlich-pastoraler Interessen. Religionssoziologische Befunde sind unerlässlich und hilfreich, aber sie können nur Orientierung geben. Die eine, religionssoziologische Theorie zu Status und Entwicklungen, Chancen und Gefährdungen des christlichen Glaubens in Europa gibt es nicht; ebenso wenig wie die eine zutreffende theologische Interpretation der Daten.

Theologie und Pastoral stehen damit vor immensen Herausforderungen, die zu gravierenden Transformationen theologischen Nachdenkens und pastoralen Handelns führen werden müssen. Dies geht weit über eine rein pastoral-praktische Modernisierung oder Anpassung an das religiöse Feld hinaus. Kirchenmitgliedschaftsanalysen, Milieustudien und soziologische Gemeindestudien können dabei unterstützen, pastoral möglichst nahe an den Selbstverständnissen von Menschen zu wirken. Aber solange diese nur dazu führen, dass man versucht, den traditionell gedachten Glauben anders oder attraktiver zu verpacken,

wird die Vielfalt der Krisen zunehmen und die christlichen Kirchen langsam, aber kontinuierlich sterben. Ich halte eine solche Reaktion auf religionssoziologische Befunde für Notlösungen, die den Spannungen, Widersprüchen und offenen Fragen, die ich skizziert habe, ausweichen. Entscheidend für die Zukunft des christlichen Glaubens in der Vielgestaltigkeit seiner Kirchen in Europa ist die Bereitschaft, Glaube und Theologie erneuert denken und verstehen zu lernen. Es geht um Innehalten, Erinnerung, Umkehr und Erneuerung der Tradition im Horizont der Zeichen der Zeit. Theologie ist dabei nicht nur eine Theorie, die dann den empirischen Befunden appliziert wird, sondern sie verändert sich im kritischen Dialog mit den „Daten“ selbst. Im Zentrum steht die Frage nach Gehalt und Gestalt des christlichen Glaubens, die über die Zeit hinweg wahr sind und zugleich inkarnierte Antwort auf die Zeichen der Zeit verwirklichen.

Der Ausblick auf die kommenden Jahre lässt für die weiteren Entwicklungen im religiösen Feld einige „Treiber“ erkennen, die sich auf den christlichen Glauben und die Kirchen auswirken werden – wenn auch noch nicht klar ist, wie.

a) Säkularisierung

Bei aller Kritik an diesem Konzept, das nur mehr von wenigen Religionssoziologen vertreten³⁶ und von Modellen „pfadabhängiger“³⁷ bzw. „multipler“³⁸ Säkularitäten abgelöst wird, sind sich die meisten ForscherInnen doch einig, dass Säkularisierung weltweit und auch in Europa auf allen eingangs erwähnten Ebenen nach wie vor ein zentraler Treiber für Veränderungen ist. Sie kann dabei – je nach historischen, gesellschaftlichen und politischen Ausgangslagen – zu heterogenen Entwicklungen führen. Säkularisierung kann Religion als öffentliche oder politische Größe in den Hintergrund verdrängen (Frankreich), aber auch neben Religion im öffentlichen und politischen Raum existieren (USA). In jedem Fall aber wird man davon ausgehen müssen, dass das Verhältnis zwischen Religion, und Staat und Politik sowie die Rolle von Religion als öffentlichkeitsrelevante Größe hinkünftig massiv zur Disposition stehen werden. Die Überzeugung, dass Religion Privatsache ist, wird wohl zunehmen und zu massiven Konflikten mit VertreterInnen von Religionsgemeinschaften führen. Die Erosion religiöser Institutionen bei konstanter Religiosität der Bevölkerung wird wohl ebenso voranschreiten und Religion und Religiosität werden in der Gesellschaft als Deutungsangebot und Lebenspraxis an Bedeutung verlieren.

b) Pluralisierung

Das Theorem der Pluralisierung ist demgegenüber eines der jüngeren Paradigmen in der religionssoziologischen Forschung. Es reagiert auf die Realität anderer (als christlicher) Religion und Religiosität in der Gesellschaft. So sieht z.B. Peter L. Berger³⁹ im Pluralismus die zentrale globale Herausforderung sowohl für die Gesellschaft, die Politik als auch die

³⁶ Z.B. Pollack, Detlef/Rosta, Gergely, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a.M. 2015.

³⁷ Z.B. Pickel, Gert, Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich. In: Ders./Sammet, Kornelia (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland, Wiesbaden 2011, 43-78.

³⁸ Z.B. Burchardt, Marian/Wohlrab-Sahr, Monika, Über die kulturellen Bedeutungen religiös-säkularer Kontroversen in der Gegenwart. In: Buß, Gregor/Luber Markus (Hg.), Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit, Regensburg 2013, 33-54.

³⁹ Berger, Peter L., Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 2015.

Religionen selbst. Nachdem er als einer der ersten das Theorem der Säkularisierung durchbuchstabiert hatte, in den 90er-Jahren von der Desäkularisierung der Welt sprach und Europa als globalen Ausnahmefall bezeichnete,⁴⁰ fokussiert er in seinem letzten Werk auf Pluralität. Er unterscheidet zwei Formen des Pluralismus: erstens die Koexistenz pluraler Religionen und zweitens die Koexistenz des religiösen und des säkularen Diskurses. Bei den meisten Menschen gäbe es allerdings keine starre Dichotomie zwischen einem religiösen und säkularen Selbstverständnis. Gleichwohl wirkt sich dieser plurale Dualismus auf das politische Management von Religion ebenso aus wie auf das friedliche Zusammenleben in Verschiedenheit. So ist die Frage nach der Pluralität für ihn die Schlüsselfrage für alle Gesellschaften und alle Religionen: Wie verhalten sie sich zur religiösen Pluralität?

c) Migration

Migration ist ein weiterer Treiber im sozioreligiösen Feld – allerdings nicht die Ursache von Veränderung. Sie macht Veränderungen aber deutlicher sichtbar und forciert Pluralisierungs- und Diversifizierungsprozesse im Feld der Religionen und in den sozioreligiösen Landschaften. Religionsgemeinschaften pluralisieren sich in ihrem Inneren, die religiösen Zusammensetzungen und die damit verbundene religiöse Diversität nimmt national zu. Das PEW-Research Center hat in seinen Messungen religiöser Diversität festgestellt, dass die europäischen Nationen keinesfalls und im globalen Vergleich noch lange nicht zu jenen mit hoher Diversität gehören. Während allein in der asiatisch-pazifischen Region sechs Länder einen religiösen Diversitäts-Index (RDI) von über 7 (auf einer Skala von 1-10) haben, hat kein einziges europäisches Land einen hohen RDI. Österreich z.B. hat einen RDI von 3.8, Deutschland 5.3 und der Vatikan 0.0.⁴¹ Dennoch verändert Migration die sozioreligiöse Landschaft innerhalb Europas. In manchen europäischen Großstädten wie Hamburg und Rotterdam stammt die Mehrheit der Christen aus einem nicht-europäischen Land.⁴² Man spricht von einer „Enteuropäisierung des europäischen Christentums“.⁴³ Migration verändert auch die Qualität der jeweiligen Mehrheitsreligion: Die neuen Mitglieder bringen andere Praxisformen und Themen mit und können so die autochthone Religionsgemeinschaft beleben. Neue, „fremdartige“ Ideen durch Mission und Konvertiten können zu Innovationen führen und neue Gemeinschaften entstehen lassen.

d) Ökonomie

Nicht zuletzt muss die Ökonomie und hier vor allem ihre neoliberale Erscheinungsform erwähnt werden. Der Neoliberalismus als gesamtgesellschaftliches Projekt, das unter den Labels Freiheit und Individualität (vor allem der Märkte) weltweit soziale Zusammenhänge zerstört hat, geht auch an der Religion nicht spurlos vorüber. Aktuelle religionswissenschaftliche Forschung konstatiert für die Veränderungsprozesse von Religion

⁴⁰ Berger, Peter L., *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Washington, DC-Grand Rapids, Mich., 1999.

⁴¹ PEW-Research Center: *Global Religious Diversity*, vgl. <http://www.pewforum.org/2014/04/04/global-religious-diversity/> (19.12.2017).

⁴² Vgl. Bünker, Arnd, *Migrationsgemeinden als Seehilfe. Überlegungen zur veränderten Realität des Christlichen in Mitteleuropa*. In: Bitter, Gottfried/Blasberg-Kuhnke, Martina (Hg.), *Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft*. FS Norbert Mette, Würzburg 2011, 85-92.

⁴³ Vgl. Collet, Giancarlo, *Gemeinsam das Evangelium verkünden*. In: Bünker, Arnd u.a. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010, 242-266.

weltweit einen massiven Einfluss durch ökonomische Entwicklungen. Damit ist nicht nur die Entstehung fundamentalistischer Gruppen und Gemeinschaften gemeint, die nicht als rückständiges Phänomen, sondern ganz und gar moderne Reaktion auf die ökonomischen und politischen Destabilisierungsprozesse zu verstehen sind; eine Reaktion, die durch Globalisierung und globalpolitische Kämpfe um Hegemonie nach 1989 ausgelöst wurde. Die Veränderungen führen vielmehr zu einer Durchdringung der Religiositäten von Individuen ebenso wie von Religionsgemeinschaften und deren Institutionen – innerhalb *aller* und auch der *anerkannten* Religionen – durch eine ökonomische Logik. Nationalstaatlich geformte Religion wird zu einer Art „Global-Market“-Religion. Diese Ökonomisierung lässt religiöse Märkte sowie neue Formen von Konsum- und Medienreligiosität entstehen. Religionen entwickeln Geschäftsmodelle und reorganisieren sich in der Logik moderner Ökonomien nach Netzwerkmodellen. Eine Art „New-Style“-Religion entwickelt sich, Religionen entwickeln Marken und Vermarktungskonzepte.⁴⁴

8. Eine letzte Rückfrage

Einen letzten Aspekt möchte ich noch anklingen lassen. Sowohl öffentliche Erzählungen über Religion als auch religionssoziologische Forschung scheinen mir implizit davon auszugehen, dass die großen Veränderungsprozesse des christlichen Glaubens und die Erosion der Kirchen erst nach dem Zweiten Weltkrieg stattgefunden haben. Davor wäre Europa ein „christlicher“ Kontinent gewesen. Ist diese Diagnose aus *theologischer* Sicht – also weder soziologisch, politisch noch ethnologisch – zutreffend?

In der Tat war Europa ein von den Kirchen geprägter und beherrschter Kontinent. Aber hat die Erosion des christlichen *Glaubens* nicht schon bereits viel früher begonnen? Zum Beispiel mit der schweren Erschütterung durch die Pest, die – wie Marianne Gronemeyer⁴⁵ gezeigt hat – den geordneten mittelalterlichen Kosmos, in dem alles Leid aufgehoben war und an dessen Spitze Gott thronte – erschüttert hat? Oder durch die Konfessionskriege der frühen Neuzeit, in denen über Jahrzehnte hinweg im Namen von Religion getötet wurde? Und wie lässt sich erklären, dass Millionen ChristInnen den Verführungen von Autoritarismus, Faschismus und Totalitarismus erlegen sind und der Shoa viel zu wenig Widerstand entgegengesetzt haben?

In diesen Zeiten gab es keine empirische Religionsforschung. Aber meine Frage lautet: Wurden Glaube und Religion nicht bereits lange vor den ersten empirischen Studien in den Grundfesten erschüttert und sind unbemerkt und schrittweise innerlich ausgehöhlt worden? Mehr als jeder Konsum und Wohlstand erschüttern doch vielleicht Leid, Tod, Gewalt und Krieg sowie die Erfahrungen des Bösen den Glauben. Könnte es nicht sogar sein, dass Religiosität, dort, wo sie heute anzutreffen ist, vielfach weitaus substantieller ist als ehemals? Danièle Hervieu-Léger⁴⁶ hat gezeigt, wie sehr sich der Sieg über den Hunger, die Demokratisierung aller Lebensbereiche und die damit verbundene Krise der Autorität sowie

⁴⁴ Vgl. Beyer, Peter, *Religion in the Context of Globalization*, New York 2013; Gauthier, François/Martikainen, Tuomas (Hg.), *Religion in Consumer Society*, Farnham 2013; Gauthier, François/Martikainen, Tuomas (Hg.), *Religion in the Neoliberal Age*, Ashgate 2013; Usunier, Jean-Claude/Stolz Jörg (Hg.), *Religions as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*, Farnham 2014.

⁴⁵ Gronemeyer, Marianne, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1996.

⁴⁶ Hervieu-Léger, Danièle, *Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa*. In: Michalski, Krzysztof (Hg.), *Woran glaubt Europa? Religion und politische Kultur im neuen Europa*, Wien 2007, 81-99.

die Erfahrung der Manipulierbarkeit der Natur auf Religion ausgewirkt haben – und dies durchaus im Sinne der Humanisierung derselben.

Könnte die Geschichte der Krisen von Glaube und Kirche in diesem Licht nicht auch als Geschichte der Befreiung von bestimmten Formen von Religiosität gelesen werden, deren Ende theologisch gesehen sogar zu begrüßen wäre? Steht diese Freiheit heute – im Angesicht scheinbar unkontrollierbarer, menschengemachter Bedrohungsszenarien wie der Umweltzerstörung, globaler Ungleichheit in der Verteilung von Chancen und Ressourcen, angesichts von Armutsmigration, Kriegsgefahr und Waffenarsenalen – nicht wieder zur Disposition? Und wäre nicht gleichzeitig in dieser epochal neuartigen, gefährlichen Weltsituation der Ort der Bewährung des christlichen Glaubens zu erkennen? Wären die Glaubens- und Kirchenkrisen der vergangenen Jahrzehnte dann nicht erweckender Hinweis und bedrängende Aufforderung, sich den damit verbundenen Aufgaben einer Erneuerung des christlichen Glaubens, der Theologie und der Kirche zu stellen?