

Von der „Wiederkehr der Religion“ zur fragilen Pluralität

Paul M. Zulehner, Regina Polak

1 Religion in Österreich im europäischen Kontext

1.1 Ein neues „Referenzsystem“ für Religion entsteht

„Religion kehrt wieder“: Dieser Befund der Europäischen Wertestudie (Denz 2002) und anderer Untersuchungen³⁵ löste um die Jahrtausendwende nicht nur Erstaunen, sondern auch heftigen Widerspruch in Öffentlichkeit und Fachwelt aus. Wir konnten diese Entwicklungen für Europa, aber auch für Österreich feststellen: Insbesondere in den europäischen Großstädten (Ausnahme: Paris) und auch in Wien hatten alle Items, die subjektive Religiosität messen, signifikant an Zustimmung gewonnen (Zulehner 2002, 38–40). Dieses Ergebnis entsprach weder den gesellschaftlichen, den religionssoziologischen, noch den theologischen Erwartungen, denen zufolge mit fortschreitender Modernisierung und Säkularisierung „Religion“³⁶ gesellschaftlich bedeutungslos werden sollte.

Knapp zehn Jahre später ist man sich in Wissenschaft, Gesellschaft und Politik weitgehend einig, dass sich die religiöse Situation in Europa nachhaltig verändert hat und gravierende religiöse Transformationsprozesse stattfinden. Auch wenn die Bedeutung und Bewertung dieser Prozesse nach wie vor heftig umstritten ist:³⁷ Ein neues „Referenzsystem“ (Gabriel 2008, 103) für Religion

³⁵ So zum Beispiel „Religion im Leben der Österreicher/innen 1970–2000“ (Zulehner / Hager / Polak 2001).

³⁶ „Religion“ ist hier ein Sammelbegriff für subjektive Religiositäten wie für institutionalisierte Religion.

³⁷ So wird in der Religionssoziologie intensiv um den Religionsbegriff debattiert: Was ist es konkret, das sich verändert? Welche „Religion“ nimmt an Bedeutung zu? Detlef Pollack und Olaf Müller zum Beispiel meinen, die These für ein ungebrochenes Weiterwirken des Religiösen im Privaten lasse sich so pauschal für Europa nicht aufrechterhalten; sie sehen auch keine „spirituelle Revolution“ (Pollack 2007, 177). Oder in der Theologie wird um die Qualität dieser wieder relevanten „Religion“ diskutiert: Ist es eine „Religion ohne Gott“ (vgl. Körtner 2006) oder eine pneumatologisch induzierte, ambivalente „Sehnsuchtsreligion“, in der auch Gott erfahren werden kann? (vgl. Widl 1994)

ist – weltweit und in Europa – im Entstehen. Dies bedeutet: Es gibt einen intensivierten gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskurs darüber, welche Bedeutung Religion insbesondere im öffentlichen Raum haben kann, darf und soll. Die Vorstellung eines gesellschaftlich eindeutig abgrenzbaren sozialen Funktionsbereiches, eines sozialen Subsystems „Religion“, ist weitgehend obsolet geworden. Religion wird quer durch alle gesellschaftlichen Bereiche Thema: in der Politik im Kontext von religionsrechtlichen oder gesellschaftspolitischen Fragen; im Bildungssystem im Kontext der Fragestellungen rund um Integration und interkulturelles Zusammenleben. Selbst die Wirtschaft fragt nach Religion, wenn sie sich auf die Suche nach Werten begibt.

Aufmerksamkeit und Interesse für Religion sind sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf individueller Ebene gestiegen. Ob und inwieweit diese Transformationsprozesse auch die Intensität subjektiver Religiositäten und deren Qualität verändern, steht zur Debatte und ist umstritten. Es gibt aber jedenfalls europaweit einen als dringlich empfundenen Bedarf nach öffentlicher Erörterung und Diskussion.

Religion im öffentlichen Raum

Die öffentliche Diskussion um „Religion“ findet auf mindestens drei Ebenen statt (vgl. zum folgenden Gabriel 2008, 100–103):

Im Raum *politischer Öffentlichkeit* lassen sich drei „Arenen“ des Diskurses wahrnehmen (vgl. Casanova 1994).

- Auf der Ebene der *staatlich-politischen* Öffentlichkeit gibt es europaweit einen Trend, staatskirchliche Traditionen auf der einen Seite und kämpferische Modelle der Trennung von Staat und Kirche andererseits aufzugeben und abzuschwächen. Die europäischen Gesellschaften nähern sich dem Modell einer „kooperativen Trennung“ von Kirche, Religion und Staat an.
- Auf der *partei politischen* Ebene werden die milieugestützten Bindungen zwischen den Kirchen und traditionell christlich orientierten Parteien schwächer; je nach Thema und Konfliktmaterie ergeben sich unterschiedliche Koalitionen im politischen Spektrum. Die ehemals christlich ausgerichteten Parteien suchen ihre Wähler(innen)schaft auch bei kirchenfernen Menschen.

- Im *zivilgesellschaftlichen* Raum schließlich agieren die Kirchen vor allem als Lobby für jene Menschen und Gruppen, die angesichts brisanter sozioökonomischer Entwicklungen in prekäre Lebenssituationen geraten sind.

Im politischen Raum insgesamt betrifft die neue Präsenz der Religion nach wie vor primär die Kirchen und traditionellen Religionsgemeinschaften. Dabei ist es freilich noch nicht ausreichend gelungen, einen qualifizierten Pluralismus zu entwickeln – d. h. unter anderem gerechte Teilhabe- und Mitgestaltungsmöglichkeiten für gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften als Ausdruck positiver Religionsfreiheit und konstruktive Konfliktgestaltungsmodelle. Österreich ist in dieser Hinsicht ob seiner Geschichte und Größe rechtlich zwar ein Vorzeigemodell, aber auch hier zeigt die gesellschaftliche und politische Praxis nach wie vor und sogar zunehmende Diskriminierungen und Vorurteile gegenüber anderen als den christlichen Religionen.³⁸ In den meisten europäischen Ländern sind nach wie vor die christlichen Kirchen jene nationalen „Stellvertreterreligionen“ (vgl. Davie 2000), die als religiös aktive Minderheiten „stellvertretend für die ganze Bevölkerung die Religion ausüben, mit dem Verständnis, ja Einverständnis der Mehrheit“ (Casanova 2007, 331). Im Zuge fortschreitender Pluralisierung wird es aber nötig sein, die Vielfalt der Religionsgemeinschaften und religiösen Lebensformen auch im politischen Raum angemessener widerzuspiegeln. Entsprechende Modelle der Teilhabe und des kooperativen Zusammenlebens und -arbeitens sind auf allen öffentlichen Ebenen zu fördern.

In der *diskursiven Öffentlichkeit* lässt sich eine sich in Zukunft intensivierende Tendenz zur Entprivatisierung von Religion feststellen. Religiöse Organisationen, Kirchen und Religionsgemeinschaften verlassen den privaten Raum, um sich an öffentlichen

³⁸ Vgl. etwa die politische Debatte, die im Anschluss an die Veröffentlichung der Studie des Islamwissenschaftlers über islamische Religionslehrer/-innen Mouhanad Khorchide entstanden ist (vgl. Khorchide 2008). Ohne die in ihr angesprochenen Probleme zu verschleiern (ca. 20% weisen eine antidemokratische Haltung auf), muss auch gesagt werden, dass die Versäumnisse des österreichischen Staates in der öffentlichen und politischen Debatte so gut wie nicht mitberücksichtigt wurden. „Brisante Details dieser wissenschaftlichen Arbeit, die zu einer Verbesserung des Islam-Unterrichts beitragen wollte, sind selektiv der Öffentlichkeit serviert worden und Anlass für ein ‚Islam-Bashing‘ in Österreich gewesen“ (vgl. Jäggle 2009).

Meinungsbildungsprozessen forciert zu beteiligen. Damit werden die klassischen Grenzen zwischen privat und öffentlich zur Disposition gestellt. So haben zum Beispiel die Kirchen in Österreich auf ökumenischer Basis öffentliche Konsultationsprozesse zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen durchgeführt. Das „Sozialwort des ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich“ (ÖRK 2003) ist in seiner ökumenischen Breite und inhaltlichen Dichte ein Vorzeigemodell, wie Religion einen gesellschaftlichen Beitrag leisten kann.

Freilich führt eine verstärkte Entprivatisierung auch zu entsprechenden Konflikten – nicht nur zwischen Kirchen, Religionsgemeinschaften und Gesellschaft, sondern auch innerhalb der und zwischen den Religionen. Intra- und interorganisatorische Pluralität religiöser Institutionen werden deutlich wahrnehmbar. Auf der Suche nach einem neuen Ort im sich verändernden „religiösen Feld“, im Prozess der Weiterentwicklung von religiöser und institutioneller Identität, aber auch im Ringen oder „Kampf“ um Mitglieder, entstehen hier neue und zum Teil brisante Konfliktzonen. Diese können als Differenzerfahrungen durchaus Lernmöglichkeiten für Religionen und Gesellschaft werden, verfügen aber auch über polarisierende Kräfte, die den gesellschaftlichen Frieden bedrohen.

Beunruhigend ist z. B. in Österreich die Entwicklung der öffentlichen Debatte um den Islam.³⁹ Im Kontext der Zuwanderungsfrage und der Debatten um Integration werden politische und soziale Fragen „religionisiert“, sodass „Migration“ und „Islam“ nahezu synonym zu sein scheinen. Dies entspricht nicht nur nicht dem pluralen Phänomen von Migration, es schürt religiöse und soziale Konflikte. Der Diskurs um die „Anderen“ – der/die eingewanderte Andere, der/die sozioökonomisch benachteiligte Andere, der/die national oder kulturell Andere – all dies scheint zusammenzufallen unter dem Stichwort „Islam“. So wird der Islam zum paradigmatischen „Anderen“, – sogar zum „Fremden“ gemacht: also zu dem, der nicht dazugehört. Xenophobie, Nativismus (die Überzeugung, nur wer hier geboren ist, gehört dazu), eine restaurativ-autoritäre Verteidigung christlicher Kultur (die plötzlich von „Kulturchristen“

³⁹ Negativer Höhepunkt: Das Wahlplakat der FPÖ anlässlich der Europaparlamentswahlen 2009: „Abendland in Christenland“. – Kirchen und Christen haben sich hier eindeutig zu distanzieren; es handelt sich um Gefährdung des sozialen und religiösen Friedens.

wiederentdeckt wird, die keine kirchliche Bindung haben, vgl. Zulehner 2007), säkularistische und antireligiöse Vorurteile, liberale und feministische Kritik an einem muslimischen Patriarchalismus und Fundamentalismus, die Furcht vor Terrornetzwerken – all dies wird zu einem antimuslimischen Diskurs verwoben – in Europa und auch in Österreich (vgl. Casanova 2007, 349). Diese Entwicklung blockiert Integration, jenen sozialen Prozess des gesellschaftlichen miteinander Lebens, Arbeitens und Lernens, der Absonderung (Segregation) und Ausschluss (Exklusion) entgegenwirkt und in dem Diversität anerkannt wird. Voraussetzung dafür ist die Möglichkeit zur Partizipation. Die Konstruktion eines „fremden“ Islam ist wenig hilfreich für eine differenzierte Integrations- und Religionspolitik.

In jener *medialen Öffentlichkeit*, die in zunehmendem Ausmaß privates Leben wahrnehmbar macht, sind vor allem die östlichen Religionen sowie neue religiöse und spirituelle Bewegungen und Lebensformen präsent. Alternative religiöse und spirituelle Praxisformen werden sichtbar und verstärken das Interesse an „anderer“ als christlicher Religion, insbesondere an „Spiritualität“ (zu dieser Debatte vgl. Polak 2008). Aber auch die traditionellen Religionen erzielen über ein globalisiertes Mediensystem neue öffentliche Wahrnehmbarkeit: Zu erinnern ist an die mediale Präsenz der katholischen Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Freilich werden via Medien auch die angesprochenen Konfliktzonen nicht nur sichtbar, sondern auch verschärft: Von den Kopftuchdebatten bis zur jüngsten Kirchenkrise rund um die Rücknahme der Exkommunikation der vier Bischöfe der Bruderschaft St. Pius X. werden religiöse und eng verbunden damit politische Differenzen und Konflikte mobilisiert und dynamisiert.

Religion auf individueller Ebene

Auch auf der Ebene der Person findet das Thema Religion verstärkte Aufmerksamkeit, hier vor allem unter dem vieldeutigen Label „Spiritualität“ (vgl. Polak 2008; Martin 2005; Zulehner 2007). Attraktiv sind spirituelle Such- und Experimentierbewegungen, die erfahrbaren, lebensnahen Sinn und/oder ebensolche gelebte Religiosität anbieten. Diese haben bis jetzt noch keine strukturierte Form politischen Engagements erkennen lassen, sind aber

hinsichtlich ihrer Wirkung keinesfalls unpolitisch. Sie haben über ihre informellen, marktähnlichen Strukturen Einfluss und Wirkkraft vor allem im zivilgesellschaftlichen Raum. Das Spektrum dieser Bewegungen reicht von neofaschistischen Gruppierungen (Ditfurth 2003; Gugenberger/Schweidlenka 1987; dies. 1992) bis hin zu sozialen und ökologischen Alternativbewegungen (<http://www.eurotopia.de>). Diese neuen Bewegungen enden auch nicht an den Toren der Kirchen, sondern beeinflussen auch die Veränderung christlicher Spiritualität (Widl 1994). Religiöse Erfahrungen sind hier – noch? – weitgehend privatisiert, sie verstärken mitunter auch den a- und antipolitischen Rückzug des Religiösen ins Private. Dieses Feld ist hochgradig heterogen und forschungswürdig. Auch wenn die Präsenz dieser Bewegungen im medialen Raum mitunter größer erscheint als sie in Wirklichkeit ist: Hier, auf der Ebene der individuellen Religiosität, wird Gesellschaft derzeit von innen qualitativ verändert. Thematisierung und Qualität religiöser Erfahrung und Praxis verändern sich durch Erfahrungen in dieser Szene (Martin 2005).

So hat zum Beispiel die Österreichische Jugend-Wertestudie 2006/07 massive Veränderungen hinsichtlich des Gottesbildes junger Menschen zwischen 14 und 24 gezeigt: Das Gottesbild wird universalisiert (Gott ist ein Gott aller Menschen); Gott wird primär in der Natur und im Inneren des Menschen erfahren. Die konkreten Religionen werden demgegenüber als Stör- und Konfliktgrößen erlebt, die die religiöse Erfahrung behindern (vgl. Polak 2008a, 140ff.).

Dieser Wandel ist auch eine Folge veränderter öffentlicher Kommunikation und Präsenz von Religion – erlebt von einer Generation, die weitgehend als entkirchlicht, aber keineswegs als unreligiös zu bezeichnen ist. Dieser ambivalente Befund deckt sich zudem mit europäischen Entwicklungen: Zwei Drittel der Europäer/-innen glauben an einen Gott, aber ebenso viele sind der Auffassung, Religion sei intolerant und eine Quelle von Konflikten (vgl. Casanova 2007, 345). Dieses noch weitgehend unerforschte Zusammenspiel von öffentlicher und individueller Religion lässt jedenfalls annehmen, dass sich auch subjektive Religiositäten in einem tief greifenden Veränderungsprozess befinden und neue Inhalte, neue Formen annehmen. Religiöse und spirituelle Erlebnisse werden in einem sich verändernden Kontext interpretiert. Der Rückgriff auf traditionelle

christliche Schemata ist nicht mehr selbstverständlich, die Erfahrungen werden hochgradig heterogen. Klassische Kirchenbindungen lösen sich auf, das Verhältnis zu den Kirchen transformiert sich.

Pluralität wird der sozioreligiöse „Normalfall“

In Europa und so auch in Österreich ist heute sowohl auf öffentlicher als auch auf individueller Ebene religiöse Pluralität gesellschaftlich erlaubt und rechtlich verbrieft. Europa stellt sich dar als Raum vielfältiger, differenter und mehrdeutiger religiöser Situationen, die man begrifflich nicht ohne Weiteres auf einen Nenner bringen kann. Ein genauer Blick zeigt deutlich, dass die religiöse Lage in Europa nicht homogen ist – und es auch nie war. Der „europäische Narrativ“ ist in religiöser Hinsicht zu reformulieren. „Die anderen“, nicht-christlichen Religionen sind nicht erst jetzt Teil europäischer Bevölkerung und Geschichte, sie waren immer schon präsent und prägen europäische Identität. Dies gilt auch für das sogenannte „katholische“ Österreich. Zum einen wurde dessen Katholizität im Zuge der Gegenreformation gewaltvoll erkaufte, zum anderen waren Juden/Jüdinnen und Muslime/Musliminnen immer schon Mitbürger/-innen des Landes und prägten dessen Kultur.

Das „kleine“ Österreich ist in sozioreligiöser Hinsicht eines der spannendsten Länder Europas. Es gehört zu den Ländern mit überdurchschnittlich hoher Religiosität (vgl. Zulehner 2002). Das bedeutet: Die überwiegende Mehrheit der Menschen hat ein religiöses Selbstverständnis. Mit seiner Vielfalt an Konfessionen und Religionen⁴⁰, seinem ausdifferenzierten Religionsrecht und einem blühenden ökumenischen und interreligiösen Dialog ist Österreich ein „religiöses Biotop“. Es könnte ein Vorzeigemodell werden, wie ein zeitgenössischer, qualitativ anspruchsvoller religiöser Pluralismus konkret gelebt werden kann. Umso erschreckender ist daher – wie in dieser Studie zu zeigen sein wird – die Zunahme antisemitischer und antiislamischer Einstellungen in der österreichischen Bevölkerung.

⁴⁰ Laut Statistik Austria, Volkszählung 2001: 73,6% Katholik(inn)en; 4,7% Evangelische; 4,2% Muslime/Musliminnen; 3,5 „Andere Religionen“, das sind 179.472 Orthodoxe, 68.227 Angehörige anderer christlicher Gemeinschaften, 8140 Juden und Jüdinnen, eine statistisch nicht erfasste Zahl von Buddhist(inn)en und so weiter.

1.2 Die Säkularisierungsthese greift zu kurz

Traditionellerweise werden die sozioreligiösen Veränderungen in Europa mit der Säkularisierungsthese erklärt: Demnach finden drei Prozesse parallel oder hintereinander statt – die Trennung von religiösem und weltlichem/säkularem Bereich; der Bedeutungsgewinn des Säkularen zu Ungunsten der religiösen Sphäre; die Privatisierung von Religion (vgl. Casanova 1994). Diese Theorie greift zu kurz, denn sie lässt sich weder empirisch noch historisch als ausreichender Grund für die vorfindbare Transformation anführen. Im Gegenteil, bereits die Ergebnisse der Wertestudie 2000 (vgl. Denz 2002) zeigten, dass Säkularisierung geradezu religiositätsproduktiv wirken kann.⁴¹ Jüngere aus dem amerikanischen Raum stammende Ansätze wollen die Situation in Europa mit einer Theorie des religiösen Marktes erklären (vgl. Casanova 2007, 333). Ihr zufolge ist eine konkrete sozioreligiöse Situation Folge von Verschiebungen nach dem Gesetz von Angebot, Nachfrage und Konkurrenz. Doch auch diese Theorie wird durch den empirischen Befund widerlegt, demzufolge religiöse Diversität weniger eine Folge eines freien religiösen Marktes ist, sondern von einer Vielfalt von Bedingungen und Faktoren abhängt: Soziologische, religionsrechtliche, politische, theologische Faktoren lassen die je spezifische religiöse Situation entstehen. Will man die österreichische Situation also verstehen, bedarf es entsprechender religionshistorischer, religionsrechtlicher, politikwissenschaftlicher Analysen.

Wesentliche Ursachen für den sozioreligiösen Wandel in Europa betreffen auch Österreich (vgl. zum folgenden Casanova 2007, 329; 338ff.). Sie zeigen, dass die „Entkatholisierung“ Österreichs zwar auch „hausgemacht“ ist – also bedingt durch die kirchliche Modernisierungskrise, umstrittene Bischofsernennungen, Pädophilie-skandale und eine spirituelle Schwäche der Kirche, aber nicht ausschließlich:

- Die historischen Muster der *Beziehungen von Kirche, Staat, Nation und Zivilgesellschaft* prägen die konkrete sozioreligiöse Situation. Europaweit sind wir mit einem seit den 50er Jahren beobachtbaren Zusammenbruch der moralischen Autorität und

⁴¹ Auch die USA sind ein Beleg dafür, dass die Säkularisierungsthese zu kurz greift: Modernisierung und Religion sind in den USA kein Widerspruch.

der Plausibilitätsstrukturen einiger der europäischen Nationalkirchen konfrontiert. Säkularisierung im Sinne von Entkirchlichung hängt weniger mit Modernisierung zusammen, sondern hat regionalspezifische politische und religionspolitische Ursachen – auch in Österreich. Sie betrifft zudem vor allem die strukturelle Ebene (öffentliche Institutionen), weniger die Ebene der Religiositäten.

- Mit der *Politisierung einer der großen Weltreligionen, des Islam*, der Frage nach der Integration muslimischer Zuwanderer/Zuwanderinnen und der Frage nach den Grenzen der Erweiterung der Europäischen Union (Türkei) sind die bisherigen europäischen Modelle der Regelung des Verhältnisses von Staat und Religion vor neue Herausforderungen gestellt (vgl. Joas 2007, 11). Das sind ohne Zweifel verschiedene Themen, aber Europa ist mit dem Phänomen konfrontiert, dass Menschen, eine Religion und ein Staat auf dem Weg zu einem demokratischen, säkularen und modernen Selbstverständnis sind und zugleich den Anspruch erheben, ihre religiöse Identität beizubehalten. Auf diesem Weg zu einem europäischen, demokratiekompatiblen Islam gibt es zahlreiche Krisen- und Konfliktherde. Österreich kann – insbesondere mit seinem islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen – ein entwicklungsfähiges Vorzeigeprojekt sein: „Scheitert Österreich, scheitert Europa“ (vgl. Aslan 2009; sowie in einem Gastkommentar der österreichischen Tageszeitung „Die Presse“ vom 1. Februar 2009).
- *Die Ideologie des europäischen Säkularismus* ist ein weltweit einzigartiges und spezifisch westeuropäisches Phänomen. Der Säkularismus erhebt (im Unterschied zur Säkularisierung als einer deskriptiven Kategorie) einen programmatischen Anspruch: Ein modernes Europa ist ein religionsloses Europa.⁴² Der Niedergang der Religion ist das Ziel der Geschichte. Heute erweist sich diese normative Teleologie als überholt. Die intensivierete Auseinandersetzung mit Religion im öffentlichen Raum und die wis-

⁴² Der massive Widerstand zumal der katholischen Kirche gegen das Aufkommen der Moderne hat zur tiefen Spannung zwischen Christentum und Moderne beigetragen. In Europa musste die Moderne der Kirche abgerungen werden. Anderes in Amerika: Dort haben die christlichen Auswanderer/Auswanderinnen ein freiheitlich-modernes Amerika begründet. Kurz: In Europa entstand die moderne Gesellschaft gegen das Christentum, in Amerika mit seiner Hilfe.

senschaftliche Beschäftigung machen empirisch und historisch deutlich wahrnehmbar, dass Säkularisierung keine notwendige, sondern eine global gesehen europäische „Exzeptionalität“ (vgl. Davie 2000) ist – also eine Ausnahme. Religiosität und Säkularität sind in der europäischen Geschichte aufs Engste verwoben (vgl. Hervieu-Legér 2003; Martin 2004). Es zeugt von historischer Ignoranz, dies zu leugnen. Bei der Suche nach einer europäischen Identität ist diese Frage – das Verhältnis von Religion, Säkularität und Aufklärung – neu zu bedenken; die Kriege zwischen ihnen wären zu beenden und in eine lernende Konfliktivität zu transformieren.

- *Die Entwicklung des modernen Wohlfahrtsstaates in Westeuropa* hat den Europäer(inne)n eine neue Möglichkeit gegeben, ihre kollektive Identität von der Nationalkirche hin zum Nationalstaat zu übertragen. Besonders dramatisch hat sich dies in Großbritannien und den Niederlanden ereignet, abgeschwächt in Westdeutschland und Österreich, durch kantonale Struktur und Isolation von Europa abgefedert auch in der Schweiz. Man braucht die Kirche nicht mehr für eine kollektive Identität; auch dies forciert Entkirchlichungsprozesse⁴³ bzw. Transformation des Kirchenbezuges.
- *Die Krise institutioneller Autorität in den 60er Jahren* und sogar in Österreich, ist ein weiterer wesentlicher Faktor für die Entkirchlichungsprozesse. Student(inn)enrevolte, alternative Gegenkultur, Umwälzung der Geschlechterrollen, die enge Verbindung dieser Bewegung mit politischen Fragen; all dies betraf auch die Kirchen, die primär abwehrend und zu langsam auf diese Krise reagierten. Hier – in der Ablehnung einer autoritär verordneten Religion bzw. einer religiös begründeten repressiven Moral – finden sich auch die Ursachen der Entstehung kirchenferner, neuer religiöser und spiritueller Bewegungen, die sich einer Einordnung in Institution widersetzen oder ihr kritisch gegenüberstehen. Die Prozesse religiöser Individualisierung sind aufs Engste mit der Krise der Autorität verbunden. Menschen entziehen sich heute jedenfalls, wenn möglich, autoritären (oder als autoritär

⁴³ Entkirchlichung meint: Erosion und Verschwinden traditionell-krichlich formatierter Religiosität und Glaubens; dieser Prozess ist nicht per se ident mit der Erosion von Religiosität und Glaube.

wahrgenommenen) Institutionen und Strukturen. Attraktiv sind autoritäre Konzepte nur für jene, die die Freiheit fürchten und flüchten.

- Schließlich führen Individualisierung, Pluralisierung und steigende Ambivalenz – ausgelöst durch Modernisierungsprozesse insbesondere in Wirtschaft, Politik und Wissenschaft – zu *wachsendem Orientierungsbedarf in Fragen von Sinn und Lebensbewältigung*. In einer verunsicherten „Kultur der Angst“ (vgl. Furedi 2003), für psychisch und/oder sozial und politisch autoritär strukturierte Freiheitsflüchtige und pluralitätsinkompetente Freiheitsfeinde wird Religion ein möglicher Referenzpunkt zur Bewältigung der Modernisierungskrise. Aber dies wird sie auch für jene postsäkularen, postmodernen innovationsfreudigen Bevölkerungsgruppen, die auf der Suche nach Lebensalternativen sind, weil sie kritisch einem eindimensionalen wirtschaftlich-technischen Fortschritt gegenüberstehen, der die sozialen und ökologischen Grundlagen zerstört.

Eine eindimensionale Säkularisierungshypothese greift also nicht mehr zur Erklärung des religiösen Wandels. Historisch betrachtet ist Säkularisierung und damit auch der religiöse Wandel eine kontingente und instabile Größe (vgl. Joas 2007, 13). Die Ursachen für den religiösen Wandel sind vielgestaltig und sie müssen auch für den österreichischen Kontext gesondert erforscht und reflektiert werden. Es macht aber durchaus Sinn, den Begriff der Säkularisierung weiter zu verwenden. Denn im Sinne der Entkirchlichung ist die Säkularisierung in Österreich, wo sich nach wie vor (noch) mehr als zwei Drittel der Österreicher/-innen als Katholik(inn)en verstehen – nicht zu Ende. Im Sinne einer sozioreligiösen Normalisierung ist sie sogar voll im Gang auf struktureller Ebene. Daher verwenden wir diesen Begriff auch hier in diesem Sinne. Eine überwältigende katholische Mehrheit in einem Land hat wohl primär soziokulturelle Ursachen und historische Wurzeln denn religiöse. Dies belegen all jene Studien, die zeigen, dass langfristig nur religiöse Bindungen und entsprechende Gratifikationen an eine Kirche binden; kulturelle und soziale Selbstverständlichkeiten nicht ausreichen. Um erstere aber hat sich Kirche zu wenig gekümmert. Die Trennung von Kirche und Staat, die Unterscheidung von Religion und Politik ist außerdem eine bleibende und freiheitssichernde gesellschaftliche

und politische Errungenschaft. Die Kategorie der Säkularität ist unhintergebar und unverzichtbar. Auch theologisch ermöglicht sie nicht nur jene Vielfalt, die zum Menschsein gehört, sondern allem voran jene Freiheit, die es braucht, dass Menschen aus guten, freien und vernünftigen Gründen einen religiösen Weg wählen. Auch der christliche Weg kann nur in Freiheit gewählt werden.

1.3 Zur Studie: Methodologie und Aufbau

Der europäische Kontext zeigt, dass sich die Fragen nach Religion und Religiosität heute anders stellen. Das Bewusstsein der Menschen und der Gesellschaft hat sich gewandelt. Auch die Religionsforschung hat so ihre Perspektive erweitert. Sie fragt nicht mehr danach, ob und wie Menschen den Erwartungen und Vorgaben religiöser Institutionen entsprechen, sondern geht zuerst vom Individuum und dessen subjektiver Religiosität aus. Insofern ist die Religionssoziologie in einem ersten Schritt dafür verantwortlich, diesen religiösen „Eigen-Sinn“ von Personen wahrzunehmen und zu sichern. In der Religionssoziologie spricht man von einem „ethnografisch-semantischen“ Religionsbegriff (Knoblauch 2006, 92): Was verstehen die Menschen selbst unter „Religiosität“? Dabei wird zuerst nach Deutungen, nach (gemeinsam) gelebter Praxis und nach dem Bezug zu Institutionen gefragt. Das bedeutet: Der Forschungsschwerpunkt verlagert sich von der Institution zur Person. Die Rolle der religiösen Institutionen gegenüber der Religiosität der Menschen und deren inhaltlicher Ausgestaltung hat sich gewandelt. Ob diese eine Gestaltungskraft haben, hängt von der Entscheidung der Person ab. Religion ist nicht mehr unentrinnbares Schicksal, sondern Stoff einer Wahl der Person geworden (vgl. Berger 1980).

In der Auswertung der Daten, die die Europäische Wertestudie zur Verfügung stellt, haben wir dieser Entwicklung Rechnung gezollt. Unsere Interpretationen sind ein Beitrag, den religiösen Wandel in Österreich ausgehend von den Personen her besser verstehen zu können. Ursachen und Konsequenzen müssen gesondert erforscht und reflektiert werden. Wir konzentrieren uns auf die Darstellung subjektiver Religiosität in einem sozioreligiösen Kontext. Auch wenn die Wertestudie aufgrund ihrer Genese ursprünglich einen stark kirchensoziologischen Zugang hat, ermöglichen

die Daten einen solchen personenorientierten Zugang. Dabei leiten uns folgende Fragen – ihnen folgt auch der weitere Aufbau des Kapitels.

- *„Subjektive Religiosität“ der ÖsterreicherInnen*: Wie sieht die religiöse „Energie“ – also Inhalt und Intensität der Religiosität – einer Person aus? Welche Vorstellungen und Überzeugungen hat sie? Wie sieht ihre Praxis aus? Welches „Glaubenshaus“ erbaut sie sich? Inwieweit geschieht dies entlang der „Bauanleitungen“ einer Religionsgemeinschaft, einer Kirche? Wodurch zeichnen sich die intensiv Religiösen aus? In diesem Abschnitt geht es um persönliche Einstellungen und Überzeugungen, die subjektiven „Glaubenshäuser“ und die individuelle Kirchlichkeit. Die subjektive Sicht der Befragten wird dargestellt, Zusammenhänge werden erfragt.
- *„Sozioreligiöse Typologie“*: In einem zweiten Schritt entwickeln wir einen sozioreligiösen Religiositätsbegriff, mit dem wir die subjektiven Daten ordnen und interpretieren, sog. „Konstrukte zweiter Ordnung“ (Knoblauch 2006, 92). Aus einer Kombination von subjektiver Religiosität, inhaltlicher Formatierung von „Glaubenshäusern“ und Kirchlichkeit wird eine sozioreligiöse Typologie entwickelt. Dies ermöglicht einen Überblick über die sozioreligiösen Groß-Trends in Österreich und deren Intensität.
- *„Gelebte Religiosität“*: Ein subjektiv religiöses Selbstverständnis sowie die Zugehörigkeit zu einem sozioreligiösen Typus bedeuten keinesfalls automatisch, dass eine Person ihre Religiosität bereits konkret lebt. Wir möchten wissen: Gibt es entscheidende soziologische Faktoren, die ein subjektives religiöses Selbstverständnis auch konkret werden lassen? Wer sind jene Menschen in Österreich, die eine religiöse Praxis aufweisen – und welche Faktoren sind dafür entscheidend?
- *„Die lebensprägende Kraft des Sozioreligiösen“*: Sodann fragen wir nach der lebensprägenden Kraft des Sozioreligiösen: Welche lebensgestaltende Mächtigkeit hat die so gewachsene religiös-kirchliche Ausstattung einer Person? Wie hängen religiöse Optionen mit anderen Lebenseinstellungen, die die Wertestudie erforscht, zusammen? Dabei reicht der Begriff „Leben“ von der Gestaltung persönlicher Lebensfelder hin zu politischen Optionen. Schließlich gilt es nachzuverfolgen, ob sich in all diesen Aspekten des

Sozioreligiösen in den letzten 20 Jahren in Österreich etwas verändert hat: Was und in welche Richtung hat es sich verändert?

Die Europäische Wertestudie bietet als Globalstudie spezifische Möglichkeiten, hat aber auch Grenzen. Als Langzeitstudie ermöglicht sie einen Überblick über einen Zeitraum von fast drei Jahrzehnten. Die oben beschriebenen europäischen Entwicklungen lassen sich hier für Österreich gut nachzeichnen und überprüfen. Insbesondere dem Phänomen der Säkularisierung im Sinne der Entkirchlichung kann ausgezeichnet nachgegangen werden. Der historischen Realität eines katholisch-geprägten Österreich wird so entsprochen; zugleich kann gezeigt werden, wie dieses sich sozioreligiös über die Jahrzehnte hinweg verändert: *Aus einem katholisch geprägten Land wird ein religiös plurales Land, das weiterhin stark christlich geprägt bleibt. Die traditionellen Kirchenbindungen lösen sich auf, das Verhältnis zu den Kirchen geht aber nicht gänzlich verloren, sondern transformiert sich.* Insofern die Fragestellungen zum Thema Religion quantitativ beschränkt sind und einen kirchensoziologischen Ursprung haben, können mittels dieser Studie die sogenannten neuen religiösen und spirituellen Bewegungen und Tendenzen nicht angemessen sichtbar und in ihrer Tiefenqualität erfasst werden (vgl. Zulehner 2007). Dies gilt auch für anders-konfessionelle und anders-religiöse Gruppen, insbesondere die Orthodoxen und die Muslim(inn)en. Sample und Fragestellungen werden einer repräsentativen Darstellung nicht gerecht. Hier bedarf es gesonderter Forschung.

2 Subjektive Religiositäten in Österreich

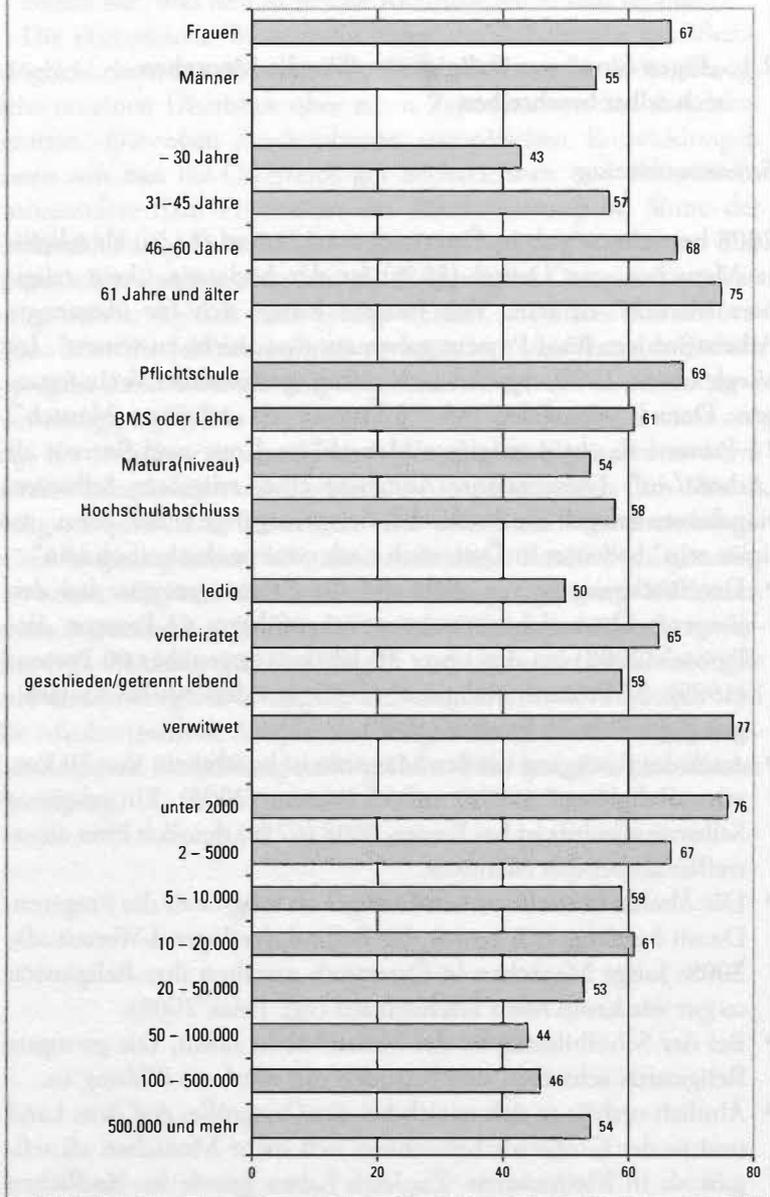
2.1 „Eigen-Sinn“ von Religiosität: Wie die Menschen sich selbst beschreiben

Selbsteinschätzung

2008 bezeichnen sich in Österreich zwei Drittel (61 %) als religiöse Menschen, ein Drittel (30 %) ist der Meinung, „kein religiöser Mensch“ zu sein. Vier Prozent halten sich für überzeugte Atheist(inn)en. Fünf Prozent gaben an, dies „nicht zu wissen“. Im Vergleich zu 1999 ergeben sich damit gravierende Veränderungen: Damals verstanden sich 75 Prozent als „religiöser Mensch“, 18 Prozent als „kein religiöser Mensch“ und nur zwei Prozent als „Atheist/-in“. Diese rasante Abnahme eines religiösen Selbstverständnisses spiegelt die Entkirchlichungsvorgänge wider, denn „religiös sein“ bedeutet in Österreich nach wie vor „katholisch sein“.

- Der Rückgang ist vor allem auf die Erosionsprozesse bei den jüngeren Österreicher(inne)n zurückzuführen: 43 Prozent „Religiöse“ (2008) bei den unter 30-Jährigen gegenüber 66 Prozent (1999); 57 Prozent „Religiöse“ (2008) bei den 30- bis 45-Jährigen gegenüber 75 Prozent (1999).
- Auch der Rückgang bei den Männern ist beachtlich: Von 70 Prozent „Religiösen“ (1999) auf 55 Prozent (2008). Ein religiöses Selbstverständnis ist bei Frauen 2008 (67 %) deutlich öfter anzutreffen als bei den Männern.
- Die Älteren bezeichnen sich häufiger als religiös als die Jüngeren. Damit bestätigt sich erneut der Befund der Jugend-Wertestudie 2008: Junge Menschen in Österreich gestalten ihre Religiosität so gut wie kaum mehr kirchlich aus (vgl. Polak 2008).
- Bei der Schulbildung ist der Verlauf nicht linear. Die geringste Religiosität schreiben sich Personen mit mittlerer Bildung zu.
- Ähnlich verhält es sich bei der Ortsgröße: Auf dem Land und in der Großstadt bezeichnen sich mehr Menschen als religiös als in Kleinstädten. Zugleich haben gerade im ländlichen Raum im Zeitvergleich die größten Abnahmen stattgefunden.

Selbstverständnis als religiöser Mensch



Grifik 9: Religiöse Menschen und ihre Verteilung nach Sozialmerkmalen. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

„Religiöse“ Wiener/-innen gibt es nach wie vor viele (54%), das sind nur drei Prozent weniger als 1999 und neun Prozent mehr als 1990. Offensichtlich findet Säkularisierung (Entkirchlichung) nun zeitverzögert auch im urban-ländlichen Milieu statt. Daraus lässt sich freilich noch keine klare Aussage darüber treffen, ob damit auch der Trend einer „Wiederkehr der Religion“ zu Ende ist. Dafür braucht es einen umfassenderen Einblick, wie sich diese persönliche Religiosität ausgestaltet. Außerdem ist das subjektive religiöse Selbstverständnis in Wien konstant geblieben – und die These von der Wiederkehr der Religion hat sich 1999 vor allem auf die Entwicklungen im großstädtischen Bereich bezogen. Möglicherweise vollzieht der rurale Raum derzeit zunächst jene Entkirchlichung im Sinne einer Enttraditionalisierung, die es braucht, dass „Religion“ anders und neu wieder Thema werden kann. Auch in den ländlichen Gebieten findet gegenwärtig ein Wandel statt.

Religiöse Erziehung im Elternhaus

Religiosität und religiöse Praxis werden begünstigt, wenn Personen ihr Elternhaus als religiös einstufen beziehungsweise religiös erzogen werden. Der Zusammenhang ist weder empirisch und schon gar nicht theologisch zwingend, aber die Wahrscheinlichkeit, dass jemand sich selbst als religiös bezeichnet, ist höher, wenn er/sie sich selbst als religiös erzogen versteht. Dies lässt sich durch die stark familial orientierte Form und Tradierung katholischer Frömmigkeit in Österreich erklären. 2008 geben 68 Prozent an, im Elternhaus religiös erzogen worden zu sein. 1999 waren dies noch knappe 80 Prozent, 1990 81 Prozent. Ein Generationenwechsel hat stattgefunden. Familiäre Tradierung von Religiosität ist im Schwinden – aber noch relevant. Jene, die sich selbst als „religiös“ bezeichnen, erlebten meist auch ein religiöses Elternhaus, davon 42 Prozent ein „sehr religiöses“, weitere 46 Prozent ein „eher religiöses“. Nur wenige Befragte (6%), die aus einem „sehr religiösen“ Elternhaus stammen, erkennen sich heute als Nichtreligiöse oder als überzeugte Atheist(inn)en (3%). Dass die erfahrene Religiosität im Elternhaus in das atheistische Gegenteil kippt, kommt, wenn auch nur selten, immerhin vor. Sozialwissenschaftliche Studien, die die Qualität der Elternhausreligiosität und deren Auswirkungen auf religiöse

Selbstverständnisse überprüfen, können hier weiterführen.⁴⁴ Erlebt jemand im Elternhaus religiöse Erziehung nur abgeschwächt, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass er/sie zu einem nichtreligiösen Menschen oder zu einem/r überzeugten Atheisten/Atheistin wird: bei einem Viertel der Befragten aus diesen beiden Gruppen war dies nach eigener Darstellung der Fall.

Religiöse Vollzüge

Religiosität wird konkret im Handeln, Religion ist zuallererst eine Praxis, erst in zweiter Linie eine Denkform, die freilich Handeln erschließt und verändert. Aber eine Religion ohne Praxis ist eher Weltanschauung, Philosophie und Ideologie. Zu den wichtigsten Dimensionen religiösen Handelns im engeren Sinn gehören Rituale und Gebet/Meditation.⁴⁵

Rituale: Religiösen Menschen sind erwartungsgemäß Rituale zu den Lebensübergängen Geburt, Heirat und Tod wichtig. Dafür besitzen in der österreichischen Kultur die christlichen Kirchen nach wie vor ein stabiles Ritenmonopol. Der Zeitvergleich zeigt: Religiöse Feiern bei Geburt, Hochzeit und Todesfall sind gleichbleibend auf hohem Niveau wichtig, tendenziell sogar 2008 wichtiger als zuvor. Am wichtigsten beim Todesfall (2008: 83 %, 1999: 83 %, 1990: 81 %), bei einer Geburt (2008 und 1999: 79 %, 1990: 81 %), bei einer Hochzeit (2008: 78 %, 1999: 74 %, 1990: 79 %). Allerdings zeigt sich hier insbesondere am Land Erosion, und im städtischen Raum werden „säkulare Ritendiener/-innen“ (Begräbnisredner/-innen, Magistratsbeamte/-beamtinnen bei der zivilen Pflichttrauung) sowie professionelle Ritenbegleiter/-innen insbesondere für Nichtreligiöse attraktiver.

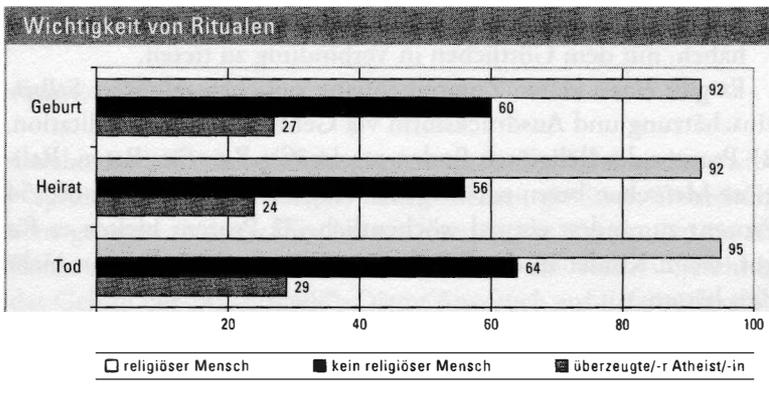
So wenig die große Wertschätzung dieser „rites de passage“ bei den Religiösen überrascht: umso erstaunlicher ist diese bei Nichtreligiösen und überzeugten Atheist(inn)en. Bei Nichtreligiösen liegt die Erwartung zwischen 56 und 64 Prozent, selbst bei den

⁴⁴ Empirisch-repräsentative Studien zum Zusammenhang von religiöser Erziehung und Gottesbild gibt es sehr wenige: zum Beispiel Froese 2005, mit Literaturhinweisen.

⁴⁵ Dass die großen Religionen alle Lebensvollzüge als geheiligt betrachten, so gesehen Religion kein Sonderbereich im Leben ist, kann in einer solchen Studie nicht berücksichtigt werden; bzw. wird dieser Zusammenhang im Abschnitt „Lebensprägende Kraft des Sozioreligiösen“ behandelt.

überzeugten Atheist(inn)en zwischen 24 und 29 Prozent. Das lässt Interpretationen in zwei Richtungen zu:

- Die Nichtreligiösen und die Atheist(inn)en schälen die kirchlich verwalteten Rituale aus ihrem religiösen Gehalt heraus. Sie schätzen deren soziale Bedeutung und vielleicht auch deren therapeutische Kraft: Rituale strukturieren Lebensübergänge, die von Hoffnungen und Ängsten aufgeladen sind; insofern Rituale Menschen auf der Seite der Hoffnung halten, setzen sie auch therapeutische Kraft frei.
- Es könnte aber auch sein, dass es im Persönlichkeitshaushalt von Nichtreligiösen und Atheist(inn)en eine untergründige religiöse Dynamik gibt, die sich mit der kognitiven Ablehnung subjektiver Religiosität durchaus vertragen kann. Menschen „spüren“ die religiöse (spirituelle?) Bedeutung von Ritualen, ohne ihnen eine traditionell religiöse Deutung geben zu können oder zu wollen. Innere Konsistenz ist keine verbreitete Eigenschaft der menschlichen Person.



Grafik 10: Religiöse Selbsteinschätzung und Rituale zu den Lebensübergängen. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

Beten: Die zunächst innerliche Religiosität einer einzelnen Person bringt sich auch äußerlich zum Ausdruck. Einige der ältesten religiösen Ausdrucksformen in der Religionsgeschichte sind neben den Ritualen das Beten und das Meditieren, das auch in Westeuropa im

Zuge der Meditationsbewegung der 70er und 80er-Jahre mittlerweile zum spirituellen Standardrepertoire gehört (Baier 2008).

Zwei Drittel (60 %) nehmen sich 2008 manchmal Zeit für Gebet, Meditation oder innere Einkehr. Frauen (69 %) mehr als Männer (51 %), Ältere über 60 (70 %) mehr als Jüngere unter 30 (53 %). 1999 gab es 67 Prozent „Beter/-innen“, derzeit liegt damit die Zahl der „Betenden“ wieder beim Niveau von 1990 (59 %). Eindeutiger, auch im Zeitvergleich der höchste Wert, ist allerdings 2008 die Ablehnung: 37 Prozent beten nie. Fragt man nach dem spezifischen Gebet zu Gott, ergeben sich folgende Entwicklungen:

- Signifikant abgenommen haben seit 1999 jene, die mehrmals in der Woche bzw. täglich beten: von einem Drittel (33 %) auf 26 Prozent.
- Die Zahlen jener, die zumindest einmal wöchentlich (9 %), monatlich (12 %) oder jährlich (25 %) beten, sind weitgehend konstant geblieben.
- „Nie“ beteten 1999 ein Fünftel (20 %), 2008 sind es 24 Prozent.
- Interessant ist, dass 44 Prozent angeben, dass sie eine eigene Art haben, mit dem Göttlichen in Verbindung zu treten.

Es gibt einen klaren Zusammenhang zwischen religiöser Selbsteinschätzung und Ausdrucksform via Gebet und/oder Meditation. 81 Prozent der Religiösen finden regelmäßig Zeit fürs Beten. Religiöse Menschen beten nach eigenen Angaben auch faktisch oft: 54 Prozent zumindest einmal wöchentlich. 72 Prozent hielten es für gut, wenn Kinder in der Schule für Gebet und Meditation mehr Zeit hätten.

Wiederum überraschen Ergebnisse bei Nichtreligiösen und überzeugten Atheist(inn)en. Jede/-r vierte Nichtreligiöse und jede/-r fünfte Atheist/-in hat (grundsätzlich) Zeit fürs Beten bzw. Meditieren. Diese Praxisformen sind also nicht zwingend an ein religiöses und/oder konfessionelles Selbstverständnis gebunden, sondern werden offenkundig als Möglichkeiten zur Erfahrung von Ruhe, Sein und Stille erlebt. 15 Prozent der überzeugten Atheist(inn)en beten zumindest einmal jährlich, bei den Nichtreligiösen sind dies 45 Prozent. Leider ist es bei den vorliegenden Daten nicht entscheidbar, ob es sich bei der Praxis dieser nicht an institutionalisierte Religion gebundenen Menschen um Beten oder Meditieren handelt.

Auch beim Meditieren gibt es Zusammenhänge mit dem religiösen Selbstverständnis. 38 Prozent der religiösen Menschen meditieren nie. Unter den überzeugten Atheist(inn)en meditieren 69 Prozent „nie“, unter den Nichtreligiösen 72 Prozent „nie“. In der Umkehrung heißt dies, dass 62 Prozent der Religiösen meditieren, 28 Prozent der Nichtreligiösen und 31 Prozent der Atheist(inn)en dann und wann, wenngleich auch eher seltener, meditieren. Auffällig ist, dass in der Gruppe jener, die sich bei der Frage der religiösen Selbsteinschätzung nicht zugeordnet haben („weiß nicht“), über die Hälfte (52 %) hin und wieder meditiert. Die sich nicht begrifflich eingeordnet haben, sind den religiösen Menschen verwandt: Offensichtlich können sie traditionell religiösen Praxisformen Sinn und Relevanz abgewinnen, deuten diesen aber nicht in überkommener religiöser Terminologie. Vielleicht assoziieren sie mit „Religiosität“ etwas, das sie ablehnen; sind sich unsicher, ob das, was sie dabei erfahren, mit religiösen Inhalten zu tun hat, haben kann oder darf. Vielleicht aber halten sie sich selbst für inkompetent, dies zu beurteilen; erfahren „Anderes“, nicht Definierbares – oder es ist ihnen schlichtweg gleichgültig.

Religiöse Erfahrung

Gelebte Religiosität beinhaltet immer auch eine Erlebnisdimension – spezifische Gefühle werden dann in einen größeren Deutehorizont gebettet und aus ihm heraus interpretiert. So werden sie zur Erfahrung (also einem gedeuteten Erlebnis). Ein solches Gefühl ist das Gefühl der „All-Einheit“. Dieser Anspruch auf Erfahrungsnähe ist wesentlich für die Veränderungsprozesse subjektiver Religiositäten. Die Wertestudie 2008 hat daher erstmals auch Erlebnis- und Erfahrungsqualitäten abgefragt. Allerdings gilt ein solches Gefühl der „Verwobenheit mit allem“ lediglich als eine eher gelegentliche Erfahrung. Zwei Prozent erleben dies sehr oft, ein Zehntel oft, ein Drittel (36 %) gelegentlich, ein weiteres Drittel (30 %) selten und 19 Prozent nie. Frauen, Wohlhabende, Glückliche erleben das Gefühl der All-Einheit öfters. Dieses Ergebnis passt auch zu der hohen Zustimmung von 53 Prozent, die sagen, dass man von Gott wenig spürt (1999: 53 %).

Der Zusammenhang zwischen dem Gefühl der All-Einheit und dem religiösen Selbstverständnis ist auffällig: 90 Prozent der Religiösen kennen dieses Gefühl. Offensichtlich spielt die Erfahrung eines solchen Gefühls und dessen religiöse Deutung eine wesentliche Rolle für ein religiöses Selbstkonzept, mehr als Erziehung und funktionale Aspekte wie Trost. Dieses Gefühl wird jedoch offenkundig nicht zwingend als religiöse Erfahrung gedeutet. Selbst die Hälfte der überzeugten Atheist(inn)en kennt dieses Erlebnis, ebenso zwei Drittel der Nichtreligiösen. Dieses Ergebnis zeigt, dass „spirituelle Erfahrungen“ im weitesten Sinn auch bei Atheist(inn)en vorkommen können. Es gibt einen spirituellen Atheismus. Das Gefühl des All-Einsseins ist nicht zwingend religiös zu deuten – bzw. lehnen manche Menschen eine klassisch religiöse Deutung aus biografischen, intellektuellen oder historischen Gründen ab.

Gefühl, mit allem eins zu sein	nie	selten	gelegentlich	oft	sehr oft	k. A.
religiöser Mensch	10	28	41	15	3	3
kein religiöser Mensch	33	34	26	4	1	3
überzeugte/-r Atheist/-in	49	20	23	4	1	3

Tabelle 12: Wie oft haben Sie das Gefühl, mit allem eins zu sein? Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

Trost aus Glauben: Religiosität kann vertrösten, so der atheistische Vorwurf. Dann lenkt er von der Lösung weltlicher Probleme im Leben der Einzelnen oder im Zusammenleben ab. Vertröstung bedeutet, Leid auszublenden. Religiosität kann aber auch trösten und kräftigen im Angesicht von Leid: vor allem inmitten des Unabänderlichen, von unentrinnbarem Leid, angesichts der Herausforderung des Todes, also der Frage, was am Ende länger währt, der Tod oder die Liebe. 54 Prozent geben an, aus dem Glauben Trost und Kraft zu beziehen. Das sind kaum weniger als 1999 (57%) und immer noch mehr als 1990 (47%). Wie sehr der Glaube gerade für die „Religiösen“ tröstendes Potenzial ist, zeigen die Daten: 80 Prozent ziehen aus ihrem Glauben Trost; das sind um acht Prozent mehr als noch 1999. Aber auch 13 Prozent der Nichtreligiösen und fünf Prozent der überzeugten Atheist(inn)en kennen (bereits 1999) einen solchen Glaubenstrost. Aus welcher Quelle sie ihn beziehen,

lassen die Daten nicht erkennen. Offensichtlich bedarf es in Zeiten, die als schwierig und krisengeschüttelt wahrgenommen werden, verstärkt tröstender Religion. Hier zeigt sich möglicherweise eine qualitative Bedeutungsverschiebung von Religion.

Interesse für Übernatürliches/Nachdenken über religiöse Themen: Eine weitere wichtige Dimension, die etwas über die Intensität von Religiosität aussagt, ist die Beschäftigung mit Übersinnlichem und das Nachdenken über religiöse Themen. 2008 denkt ein Fünftel (20 %) zumindest „oft“, weitere 36 Prozent „manchmal“ über solche Themen nach. 16 Prozent interessieren sich „sehr“, 41 Prozent „etwas“ für Übersinnliches. Frauen tun beides in jedem Fall häufiger. Erneut zeigt sich ein enger Zusammenhang solchen Interesses und Nachdenkens mit religiöser Selbsteinschätzung: Religiöse Menschen nehmen (zumeist) eine Verbindung mit einem Übernatürlichen auf. 74 Prozent interessieren sich denn auch zumindest „etwas“ dafür. Unter den nichtreligiösen Menschen sind es immerhin 26 Prozent, unter den überzeugten Atheist(inn)en ein Fünftel (23 %) – allerdings sind hier deutlich mehr als unter den Nichtreligiösen, die sich sehr dafür interessieren. Überzeugte Atheist(inn)en – das legt schon der Begriff „überzeugt“ nahe – haben ein größeres Interesse an übernatürlichen Themen. Nichtreligiöse sind an ihnen weniger stark interessiert.

Interesse für Übernatürliches	sehr	etwas	kaum	gar nicht
religiöser Mensch	21	53	19	6
kein religiöser Mensch	6	20	36	37
überzeugte/-r Atheist/-in	14	9	27	49

Tabelle 13: Wie sehr interessieren Sie sich für Übernatürliches? Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

Dem entspricht auch das Nachdenken über religiöse Themen. Überzeugte Atheist(inn)en denken über solche Themen etwas mehr nach als Nichtreligiöse. Dass 71 Prozent der Religiösen zumindest gelegentlich nachdenken, ist nicht weiter erstaunlich. Allerdings tun dies „oft“ nur 29 Prozent; ein religiöses Selbstverständnis ist also durchaus bei einer Minderheit eine reflektierte Angelegenheit.

Denken Sie an religiöse Themen?	nie	selten	gelegentlich	oft	sehr oft
religiöser Mensch	4	21	46	21	8
kein religiöser Mensch	36	41	19	3	1
überzeugte/-r Atheist/-in	43	29	24	3	1

Tabelle 14: Wie oft denken Sie an religiöse Themen? Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

2.2 Glaubenshäuser: „Gott“ und „Tod“ als letzte Fragen

Die Frage nach einem letzten, universalen Lebenssinn, nach einer transzendenten Wirklichkeit und nach einem Weiterleben nach dem Tod sind die großen Fragen, die alle Religionen umtreiben. Gott und Tod sind daher zentrale religiöse Themen. Sie bilden die tragenden Säulen der Glaubenshäuser auch von Zeitgenoss(inn)en. Das Baumaterial für diese Glaubenshäuser kommt, wie die Daten zeigen, nach wie vor für die Mehrheit der Menschen aus der christlichen Tradition. Auch wenn andere hier nicht abgefragt werden, belegen dies die nach wie vor hohen Zustimmungsraten. Ergänzend kommen heute aber auf dem „Baumarkt“ der Weltdeutungen Elemente aus anderen religiösen Traditionen, insbesondere der östlichen Religionen hinzu (z. B. Wiedergeburt).

In einem ersten Schritt analysieren wir die Glaubensgebäude der Menschen mit einer Reihe bewährter Statements. Dabei werden die Aussagen den beiden Grundthemen Gottesbilder und Todesbilder zugeordnet. Es wird auf die Detailanalysen gestützt eine Typologie von Glaubenshäusern erstellt.

Gottesbilder

73 Prozent der befragten Österreicherinnen und Österreicher glauben 2008 (ganz allgemein) an einen Gott. Das ist seit 1990 (77 %) der niedrigste Wert und seit 1999 (82 %) signifikant gesunken. Das Nachlassen des Gottglaubens ereignete sich vor allem in Niederösterreich, im Burgenland, in Oberösterreich und Salzburg, in den ländlichen Regionen, am wenigsten noch in Wien.

Der Existenz eines Himmels stimmen 37 Prozent zu, einer Hölle ein Viertel (25 %). Über die Hälfte (52 %) sagen, es gebe eine Sünde.

Dabei hat im Zeitvergleich der Glaube an die Sünde abgenommen (von 57 % 1990 und 1999 auf 52 %), der Glaube an die Hölle seit 1999 (16 %) auffallend zugenommen und ist höher als 1990 (18 %).

Das Gottesbild erweist sich aus dieser Sicht als blass und abstrakt, das heißt, es verbindet sich zunehmend weniger mit traditionellem Vokabular und Vorstellungen. Der Gottesglaube ist gewissermaßen „ortlos“, das Gottesbild weitgehend relationslos zu diesen Begriffen. Wenn es eine Sünde gibt, dann ohne Gottesbezug. Auch von Himmel und Hölle ist der Begriff abgekoppelt, 2008 wird allerdings die Hölle wieder Thema. Dies war auch bei der Jugend-Wertestudie 2008 zu beobachten (vgl. Polak 2008). Spiegeln sich hier die apokalyptischen Ängste unserer Zeit wider? Und: Es sind vor allem jene, denen es gesundheitlich schlecht geht (32 %), die mit dem Leben unzufrieden sind (33 %), die wenig Gebildeten (41 %) und die Armen (32 %), die auffallend häufig an eine Hölle glauben.

Die signifikante Abnahme des Glaubens an Gott und die Vielfalt der Gottesbilder zeigen, dass es den Kirchen in den vergangenen Jahren nicht gelungen ist, den zwischen 1990 und 2000 rasant angestiegenen Gottesglauben mit Inhalt und Leben zu füllen und aus einem abstrakten Gedanken, einer Sehnsucht und einer in der Luft liegenden Gottesfrage entgegenzukommen. Wofür steht Gott? Dies scheint über die Vorstellung eines „höchsten Prinzips“, einer „Erstursache“ nicht sehr weit hinauszugehen. Gottesglaube als Alternative in Zeiten von gesellschaftlichem Umbruch und Krisenerfahrungen hat sich offenbar nicht als tauglich erwiesen; dies gilt umso mehr für die Benachteiligten. So sind die Zahlen wieder auf ein europäisches Durchschnittsniveau zurückgefallen. Von einer quantitativen Rückkehr der Gottesfrage kann also nicht mehr gesprochen werden.

Die Buntheit der Gottesvorstellungen 2008 zeigen auch die Antworten auf die Frage „Welche Aussage kommt Ihnen Überzeugungen am nächsten?“ Die Hälfte der Befragten (48 %) tendiert zu einem allgemein gehaltenen Gottesbild, das als „höheres Wesen“ oder „geistige Macht“ gedacht wird. Dies entspricht in etwa dem Stand von 1990. Möglicherweise verbergen sich hinter dieser abstrakten Formulierung auch neue Erfahrungen mit Gott, aber dazu geben die Daten zu wenig Konkretes her. Einem „persönlichen Gott“ kann ein Viertel (26 %) ihre Zustimmung geben, 1999 waren dies

noch 30 Prozent. 13 Prozent wissen nicht recht, was sie glauben sollen, das sind vier Prozent mehr als 1999. Elf Prozent sind sich sicher, dass es weder Gott noch ein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt.

Gottesvorstellungen	alle	Gottgläubige
Es gibt einen persönlichen Gott.	26	35
Es gibt irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht.	48	56
Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll.	13	7
Ich glaube nicht, dass es Gott, höheres Wesen oder geistige Macht gibt.	11	1
keine Angabe	2	0

Tabelle 15: Gottesvorstellungen. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

Wichtigkeit und Stärke des Gottesglaubens

Die Wichtigkeit Gottes im Leben ist ein Gradmesser für die Intensität von Gottesglauben. Auch hier haben die Werte einen Tiefpunkt erreicht – und das nach einem Aufschwung 1999. 2008 ist Gott wichtig für ein Drittel (32%); 1999 waren dies 46 Prozent, 1990 41 Prozent. Für 42 Prozent ist Gott zwar „mittel“ wichtig, das sind mehr als 1999, aber die Zahl jener, für die Gott nicht wichtig ist, hat seit 1990 mit 25 Prozent ihren Höchstwert erreicht. Die Ablehnung ist am stärksten bei den Männern, bei den unter 30-Jährigen, in Wien und in Städten zwischen 100.000 und 500.000 Einwohner(inne)n.

Eingreifen Gottes ins Leben

45 Prozent erleben Situationen mit dem Gefühl, dass Gott in ihr Leben eingreift (3 % sehr oft, 9 % oft). „Oft“ erleben dies tendenziell Frauen, Personen ohne Schulabschluss und mit niedrigstem Einkommen. Diese Erfahrung hängt mit Gebet und Gottesbild zusammen. Wer an einen persönlichen Gott glaubt, betet auch tendenziell häufiger. Zwei Drittel (67 %) jener, die an einen persönlichen Gott glauben, beten zumindest einmal in der Woche. Bei jenen, die an eine höhere Macht glauben, ist es nur ein Drittel (36 %).

Dass Gott aktiv in ihr Leben eingreift, ihnen etwas sagen will: Damit rechnet nur ein Teil jener, die Gott für eine Person ansehen. Ein Drittel (32%) von ihnen glaubt, dass er dies „oft“ tut, 42 Prozent meinen, er tue dies „gelegentlich“. Ähnlich sind die Ergebnisse bei der Frage, ob Gott etwas mitteilen will. Ein Drittel (30%) jener, die an einen persönlichen Gott glauben, meint, er tue dies oft. Umgekehrt ist erstaunlich, dass von jenen, die sagen, dass es keinen Gott gebe, 17 Prozent meinen, ein solcher greife gelegentlich in das Leben ein; und 15 Prozent der Ansicht sind, dass er etwas mitteilen will. Generell lässt sich feststellen, dass nur eine Minderheit selbst jener, die an einen persönlichen Gott glauben, mit der Präsenz Gottes im konkreten Lebensalltag rechnet. Der Gottesglaube ist offenbar etwas zahnlos, Gott wird von einer Mehrheit als distanziert und fern erfahren, sprach- und wirkungslos.

Todesbilder

Das zweite im Glaubensgefüge der untersuchten Menschen wichtige Thema ist jenes des Todes. Angeblich in unserer Kultur verdrängt und tabuisiert, haben die Menschen doch eine Vorstellung vom Tod und von einem (möglichen) Leben danach: sowohl die religiösen wie die atheisierenden Menschen

In der europäischen, vom Christentum maßgeblich geprägten Kultur galten bisher als Pole der Todesdeutung, dass es entweder eine Hoffnung auf Auferstehung gibt, oder dass mit dem Tod alles aus ist. Dieser Polarität gemeinsam ist ein lineares Zeitkonzept von einem Anfang und einem definitiven Ende beziehungsweise einer bleibenden Vollendung. Das bedeutet wissenssoziologisch, dass die „Sterblichen“ raum-zeitlich in einer „engen“ Welt leben, diesseitig und kurzzeitig; die „Unsterblichen“ hingegen leben entgrenzt, in Ewigkeit und Unendlichkeit.

Diese herkömmliche Polarität hat sich in den letzten Jahrzehnten erweitert. In Europa hat sich die aus Asien kommende Idee der Reinkarnation eingebürgert. Deren Zeitkonzept ist jenes des Kreislaufs, der ständigen Wiederkehr, die sich allerdings verbindet mit der Sehnsucht nach dem bleibenden Entsinken ins All-Eine, das gefüllte Nichts, das Nirwana. Im Bevölkerungsschnitt gehen ein

Viertel (24 %) von einer Reinkarnation aus, das sind etwa so viele wie 1990; 1999 waren dies mit 19 Prozent weniger.

Die Todesbilder sind also heute bunter als vor Jahrzehnten. Die Hälfte (51 %) glaubt wie 1999, dass es ein Leben nach dem Tod gibt (1990: 44 %), 39 Prozent glauben zumindest eher an die Auferstehung (etwas weniger als 1999: 42 %); dass mit dem Tod alles aus ist, meinen 37 Prozent. Dazu kommt eine Gruppe von Menschen, die hinsichtlich eines Glaubens an ein Leben nach dem Tod unsicher sind.

Die in der Studie eingebrachten Items machen via Clusteranalyse⁴⁶ vier Grundtypen erkennbar. Wir nennen sie die *Jenseitigen*, die *Diesseitigen*, die *Unsicheren* sowie jene, die auf eine *Reinkarnation* hoffen.

- Das Todesbild der *Diesseitigen* nimmt an, dass mit dem Tod alles aus ist. Auch die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod ist gering. Mit einer Vorstellung von Reinkarnation oder einem ewigen Naturkreislauf kann man sich noch eventuell anfreunden, der christliche Auferstehungsglaube wird abgelehnt. 21 Prozent der Österreicherinnen und Österreicher sind dieser Gruppe zuzuzählen.
- Die Mittelwerte der *Unsicheren* liegen im Mittelfeld, die Meinungslage dieser Gruppe ist uneinheitlich und auch tendenziell unklar, unsicher. Man kann oder möchte sich nicht festlegen, lehnt keine Aussage eindeutig ab, stimmt keiner überzeugt zu. Sie machen in Österreich ein starkes Drittel (36 %) aus.
- Die beiden Gruppen, die eine starke Hoffnung über den Tod hinaus haben, sind jeweils 21 Prozent stark. Während die Gruppe *Reinkarnation* die höchsten Zustimmungen bei den einschlägigen Items zur Wiedergeburt hat (85 % nehmen eine Reinkarnation an),
- wird eine solche nur von einer Minderheit der *Jenseitigen* (11 %; unter den Unsicheren sind es immerhin 19 %) angenommen. Diese letzte Gruppe scheint mehr vom christlichen Auferstehungsglauben geprägt zu sein. Allerdings haben (auch) diese christlich geprägten Personen zur Vorstellung einer Auferstehung mit Leib und Seele schwer Zugang.

⁴⁶ Mittels eines statistischen Verfahrens werden Gruppen gebildet, deren Mitglieder ähnliche Merkmale aufweisen. Innerhalb der Gruppe wird größtmögliche Homogenität angestrebt, bei gleichzeitiger Heterogenität zwischen den Gruppen.

2.3 Kirchlichkeit

Neben subjektiver Religiosität und den unterschiedlichen Glaubenshäusern soll nun noch der Bezug zu religiösen Institutionen dargestellt werden. Der europaweit normierte Fragebogen der Wertestudie ermöglicht dies repräsentativ freilich nur für einen Bezug zu Kirchen. Wir stellen nunmehr dar, ob die Befragten zu einer religiösen/kirchlichen Gemeinschaft gehören, für eine solche ehrenamtlich arbeiten, und aus welchen Motiven heraus sie das tun. Sodann interessiert uns, wie sehr sich die Befragten am Gottesdienst ihrer religiösen Gemeinschaft/Kirche beteiligen. Von Interesse ist, wie stark das persönliche Glaubenssystem der Befragten von ihrer Gemeinschaft geformt wird. Von Belang ist schließlich, ob die Befragten ihrer oder einer Kirche Vertrauen schenken.

Mitgliedschaft

83 Prozent der Befragten erklären sich 2008 als Mitglied einer Religionsgemeinschaft (1999: 87 %, 1990: 85 %). 16 Prozent lehnen dies ab (1999: 12 %). Der Großteil rechnet sich der römisch-katholischen Kirche zu (73 %). Fünf Prozent der Befragten sind evangelisch, dazu kommen 0,4 Prozent freikirchliche Christ(inn)en. Orthodoxe, Altkatholik(inn)en und andere christliche Bekenntnisse sind in dieser Studie Minderheiten, ebenso Buddhist(inn)en und Angehörige anderer Religionen. Die Muslime/Musliminnen sind in der Umfrage mit 2,1 Prozent vertreten. Die zweitstärkste „Konfession“ sind die Konfessionslosen.

Kirchgang

In Zeiten des kulturell verbürgten Wählen-Könnens ist die Beteiligung auch von Kirchenmitgliedern am Leben ihrer Kirchenorganisation wählerisch. Das kommt bei der Beteiligung am Gottesdienst deutlich zum Ausdruck. Es gibt Mitglieder, die sonntags zur Kirche gehen, andere hin und wieder, andere schließlich selten oder nie. Der zumindest wöchentliche Gottesdienstbesuch ist von einem Viertel (25 %) 1990 auf 17 Prozent 2008 gesunken. Ein Drittel (31 %) geht nie (1990: 16 %). Monatlich besuchen zwölf Prozent

den Gottesdienst (1990: 20 %). Der Besuch zu Feiertagen ist allerdings gewachsen: von 17 Prozent (1990) auf 23 Prozent (2008). Die Kirchgangspraxis der Katholik(inn)en ist aufgrund unterschiedlicher Kirchgangsnormen intensiver als jene der Protestant(inn)en.

Neben diesem generellen Unterschied zwischen den Konfessionen zeigen die Daten auch drastische Unterschiede innerhalb der einzelnen christlichen Kirchen. Die Beteiligung ist auch bei Katholik(inn)en gestuft. Ein Fünftel (20 %) kommt jeden Sonntag zur Kirche – was für eine große Organisation unter modernen Bedingungen ein beachtlich hoher Wert ist. Weitere 40 Prozent unter den Katholik(inn)en sind „gelegentlich“ im Gottesdienst. Ein Drittel in etwa „selten“ oder so gut wie „nie“. Die Daten für die Gruppe der „früher Katholischen“ lassen erkennen, dass aus diesem Drittel jene Personen kommen, die ihre lose Beteiligung und damit sichtlich auch Bindung bei gegebenem Anlass in einen Austritt umformen. Sie verlassen die Kirchengemeinschaft, zu der die Beziehung ausgedünnt worden ist. Das ist eine Lesehilfe dafür, dass der Kirchgang zumindest bei den Katholik(inn)en ein aussagekräftiger Gradmesser für Kirchlichkeit ist.

Je häufiger die Beteiligung von Befragten am Gottesdienst ihrer Kirche ist, desto wahrscheinlicher ist auch die Zustimmung zu genuin christlichen Glaubenspositionen wie

- Es gibt einen Gott, der sich in Jesus zu erkennen gegeben hat.
- Die Zukunft liegt im von Jesus Christus verkündeten Reich Gottes.
- Die Auferstehung Jesu Christi gibt meinem Tod einen Sinn.

Daraus kann gefolgert werden, dass der Gottesdienst der Kirche eine inhaltlich prägende Kraft auf das persönliche Glaubenssystem hat und/oder umgekehrt ein inhaltlich konturierter Glaube Kirchgang begünstigt. Kirchgänger/-innen sind tendenziell eher bereit, sich der Gestaltungskraft der eigenen Glaubensgemeinschaft zu öffnen. Verläuft der Einfluss in diese Richtung – also von der Gemeinschaft auf die Person –, dann bewahrheitet sich das missionarische Axiom aus dem angelsächsischen Raum „belonging before believing“. Die Wahrscheinlichkeit, dass zuerst jemand zum persönlichen Christusglauben kommt und daraufhin sich am Gottesdienst beteiligt, scheint geringer zu sein. Vielmehr prägen die Zugehörigkeit zur Kirche und die Teilnahme an ihrem Gottesdienst die Inhalte

des Glaubens. Hier zeigt sich die stärkere Bedeutung von gelebter Religiosität und ihrer Praxis beziehungsweise der dabei möglichen Erfahrungen gegenüber einem rein kognitiven Zugang zu Religion. Religiosität lernt man durch und im Leben – und im Feiern.

Organisationen

Die stärkere Kirchlichkeit der Sonntagskirchgänger/-innen zeigt sich auch in deren überdurchschnittlichem ehrenamtlichen Engagement in kirchlichen Organisationen. Dabei sind Kirchgänger/-innen nicht nur in kirchlichen Organisationen, sondern auch in anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen aktiver. Kirchliche Personen erweisen sich damit als zivilgesellschaftliches Potenzial. Kirchgang scheint jene Solidarität freizusetzen, die sich in vielfältiges ehrenamtliches Engagement umsetzt.

Mitgliedschaft in Organisationen	zugehörig (alle)	Aktiv (alle)	zugehörig (Kirchgänger/-innen)	aktiv (Kirchgänger/-innen)
Sport/Freizeitaktivitäten	13	7	15	9
kirchliche Organisationen	12	7	33	27
Bildung, Kunst, Musik...	7	5	10	7
Gewerkschaften	7	2	4	0
Natur-, Umwelt-, Tierschutz	7	3	7	1
soziale Hilfsdienste	6	5	12	10
politische Gruppen	6	2	7	4
andere Gruppen	6	4	13	9
Feuerwehr	5	4	12	10
Berufsverbände	4	1	4	2
Frauengruppen	4	2	10	8
im Gesundheitsbereich	4	2	7	5
Jugendarbeit	3	2	2	3
lokale Initiativen	2	1	3	2
3. Welt, EZA, Menschenrechte	2	1	4	2
Friedensbewegung	2	0	2	0
keine	60	74	43	55

Tabelle 16: Mitgliedschaft in Organisationen. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

Kirchgänger/-innen haben für dieses überdurchschnittliche ehrenamtliche Engagement auch deutlich über dem Durchschnitt liegende Motivationen. Personen, die auch unter der Woche zur Kirche gehen, haben starke altruistische und religiöse Motive. Wer sonntags oder monatlich geht, hat wie jene, die einmal im Jahr kommen, mittelstarke Motive, wer lediglich zu Feiertagen geht oder seltener bis nie, verfügt über die geringste Motivationskraft.

Engagement und Kirchgang	Pflichtgefühl, moralische Verpflichtung	religiöse Überzeugung	sozial oder politisch etwas zu verändern	Neues lernen, nützliche Erfahrungen machen	etwas für andere tun
mehrmals in der Woche	57	63	32	38	65
sonntags	22	27	11	13	40
monatlich	28	15	17	19	41
an Feiertagen	15	10	8	18	24
einmal im Jahr	26	2	19	38	37
seltener	16	4	9	17	28
nie	19	6	15	19	27
alle	21	12	13	19	31

Tabelle 17: Motive, sich zu engagieren, nach Kirchgangshäufigkeit. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

Kompetenzzuschreibung

Trotz der gesunkenen Gotesdienstbesuchszahlen genießen die Kirchen in Österreich nach wie vor – und zum Teil auch steigendes – Vertrauen in ihre Kompetenz. So meint 2008 über ein Drittel (39%), dass die Kirchen Antwort geben können auf moralische Probleme (1999: 33%), 30 Prozent auf Probleme im Familienleben (1999: 26%), die Hälfte (50%) auf geistige Bedürfnisse (1999: 53%) und 28 Prozent auf aktuelle soziale Probleme (1999: 26%).

2.4 Migrant(inn)en

217 Personen der Stichprobe sind Menschen mit Migrationshintergrund, 40 Prozent von ihnen katholisch, jeweils acht Prozent evangelisch und orthodox, 16 Prozent muslimisch, drei Prozent gehören einem anderen Religionsbekenntnis, ein Viertel gehört keinem an. So lässt sich hier nichts über religions-/konfessionspezifische Unterschiede sagen, aber einige Parameter zu Migrant(inn)en in Österreich lassen sich darstellen.

Auch bei den Migrant(inn)en ist mit 19 Prozent, die zumindest wöchentlich einen Gottesdienst besuchen, die Zahl nicht höher als bei der autochthonen Bevölkerung, 39 Prozent besuchen nie einen Gottesdienst. Religiöse Feiern sind auch für Migrant(inn)en wichtig: Zwei Drittel (66%) halten dies für wichtig bei einer Geburt und bei einer Hochzeit, 77 Prozent bei einem Todesfall. Auch den Kirchen im Land wird Kompetenz zugeschrieben, allerdings in geringerem Ausmaß als bei den Autochthonen: für moralische Probleme 37 Prozent, für Familienfragen 28 Prozent, für geistige Fragen die Hälfte (52%), für soziale Fragen allerdings nur 29 Prozent. Hier zeigt sich, dass sich die Kirchen im Land zu wenig (sichtbar?) für Migrant(inn)en einsetzen. Der Gottesglaube ist vergleichbar mit dem der einheimischen Mitbürger/-innen: 68 Prozent glauben an einen Gott. Dieser ist für ein Drittel (31%) ein persönlicher Gott, für 42 Prozent eine höhere Macht oder ein geistiges Wesen. An den Himmel glauben 43 Prozent, an die Hölle 31 Prozent, an die Sünde 52 Prozent, an ein Weiterleben nach dem Tod glaubt die Hälfte (47%), an eine Wiedergeburt glauben 26 Prozent.

Diese wenigen Zahlen zeigen bereits, dass die Unterschiede zur Mehrheitsbevölkerung in religiöser Hinsicht nicht extrem ausgeprägt sind. Unterschiede gibt es hinsichtlich eines religiösen Selbstverständnisses, das eher traditioneller gefärbt ist. So ist Gott für 24 Prozent sehr wichtig, 69 Prozent nehmen sich manchmal Zeit für Gebet und Meditation, sie beten auch häufiger: 19 Prozent täglich, 24 Prozent zumindest einmal in der Woche. Im übrigen lehnen sie die Verquickung von Religion und Politik stärker ab als die Restbevölkerung.

2.5 Von der „Wiederkehr der Religion“ zur „bunten“ Pluralisierung

Der Blick auf die subjektiven Religiositäten in Österreich zeigt zusammenfassend zwei Hauptentwicklungen.

- Der Trend zur gestiegenen Bedeutung von Religion auf individueller Ebene, der zwischen 1990 und 2000 wahrnehmbar wurde, hat sich nicht fortgesetzt. Die zentralen Indikatoren, Gottesglaube, Wichtigkeit von Gottesglaube und Religion sowie religiöse Selbsteinschätzung sind allesamt in ihren Zustimmungswerten signifikant zurückgegangen. Säkularisierung ist im Gang. Dies lässt sich zurückführen auf Entkirchlichungsprozesse am Land (insbesondere in den Kleinstädten) und bei der jüngeren Bevölkerung (unter 30). Das Verhältnis zu den Kirchen befindet sich in einem Transformationsprozess, die Erwartungen an Kirche sind diversifiziert. Religiosität wird v. a. bei den jungen Österreicher/-innen zunehmend weniger traditionell kirchlich formatiert. Das religiöse Niveau im städtischen Bereich blieb weitgehend konstant. Ein abstrakter Glaube an einen fernen Gott wurde inhaltlich und praktisch nicht vitalisiert.
- Zugleich zeigt sich eine umfassende Pluralisierung – hinsichtlich der Gottesbilder, der Todesbilder, der Kirchenbezüge. Religiosität verändert sich nicht nur quantitativ, sondern qualitativ. Deutlich wird auf dieser Ebene der enge Bezug zwischen religiösem Selbstverständnis einerseits und religiöser Erziehung, religiöser Erfahrung und gelebter Praxis sowie Zugehörigkeit zur Kirche und Besuch des Gottesdienstes andererseits. Diese im engeren Sinn christlich-kirchlich Religiösen sind eine große, aber doch eine Minderheit. Die große Mehrheit der Österreicher/-innen ist aber keineswegs unreligiös. Der Gestalt ihrer Religiosität gehen wir im Folgenden auf die Spur.

3 Sozioreligiöse Typologie im Zeitvergleich

3.1 Sozioreligiöse Typologie

In einem weiteren Schritt wird Religiosität nun nach ihrer sozioreligiösen Qualität befragt. „Religiosität“ wird dabei verstanden als Komplex aus:

- subjektiver religiöser Selbsteinschätzung,
- dem jeweiligen „Glaubenshaus“ und
- Kirchlichkeit.

Gefragt wird, ob es in Österreich typologische Kombinationen gibt. Dazu werden die bisher vorgelegten Daten zur Religiosität der Person verdichtet. Zudem soll dargelegt werden, was sich in den letzten Jahren in diesem Bereich unserer Gesellschaft verändert hat. Es werden daher (für die drei Ebenen Religiosität, Glaubenshäuser, Kirchlichkeit) Typen gebildet. Auf diese drei Typologien wird sodann eine zusammenfassende Gesamtypologie über „das Sozioreligiöse“ aufzuziehen. Schließlich werden die Veränderungen über die Jahre hinweg dargelegt. Um den Vergleich statistisch bewältigen zu können, werden bei der Typenbildung lediglich jene Einzelitems herangezogen, die in allen drei Wellen zum Einsatz gekommen sind. Grundsätzlich errechnen wir jeweils vier Typen: Das hat sich bewährt, weil einerseits mit vier Typen der Überblick gewahrt bleibt, zugleich aber auch die Differenzierung der Typen ausreichend trennscharf ist.

Typen der Religiosität

Mit einem Clusterverfahren wird die Intensität von Religiosität typologisiert. Dazu werden folgende Items herangezogen: die Wichtigkeit religiöser Feiern; das subjektive religiöse Selbstverständnis; die Zeit, die man sich für Gebet und Meditation nimmt; die Wichtigkeit von Religion; die religiöse Erziehung; sowie die Frage, ob man aus dem Glauben Trost und Kraft bezieht. Hier zeigen sich vier Typen der Religiosität:

- *Religiöse* (12%): Sie haben bei allen genannten Items den jeweils höchsten Wert – religiöse Feiern sind sehr wichtig, es wird viel

gebetet und meditiert, Religion ist wichtig, Glaube stiftet Trost und Kraft.

- *Leichtreligiöse* (32 %): Bei dieser Gruppe hat die Religion weniger Wichtigkeit und bringt auch nur moderat Trost.
- *Rituellreligiöse* (24 %): Unter diesen erfreuen sich die Lebenswendenrituale hoher Zustimmung. Auch wenn diese Menschen selbst nur selten beten, finden sie es gut, wenn die Kinder in den Schulen dafür Zeit hätten.
- *Unreligiöse* (23 %): Hier sind alle Werte vergleichsweise am niedrigsten. Dabei zeigt diese Analyse, dass die Rituale in dieser Gruppe tendenziell eher befürwortet als abgelehnt werden. Dieser Typ ist auch der einzige, der sich als nichtreligiös (bis hin zu atheistisch) definiert.

Typologie von Glaubenshäusern

Die vier Typen von Glaubenshäusern ergeben sich aus einem Cluster über Glaubensüberzeugungen: den Glauben an Gott, an Himmel und Hölle, an ein Leben nach dem Tod bzw. die Reinkarnation und das Gottesbild. Die vier Gruppen unterscheiden sich markant hinsichtlich ihres Gottesbildes.

- Die Gruppe der *Atheist(inn)en* (19 %) bildet den einen Pol. Hier ist kein Gottesbild vorfindbar.
- Die *Theist(inn)en* (19 %) stimmen allen vorgelegten Aussagen zu, einschließlich der „dunklen“ Seiten, etwa der Hölle.
- Die „*Aufgeklärten*“ (23 %) bejahen nur die „hellen“ Seiten Gottes, „Sünde“ und „Hölle“ lehnen sie ab.
- Schließlich bilden die *Deist(inn)en* mit 38 % die größte Gruppe: Gott ist ein unpersönliches höheres Wesen, ohne Einfluss auf das konkrete Leben.

Kirchlichkeitstypen

Hinsichtlich der Kirchlichkeit unterscheiden wir:

- *Kirchliche* (14 %): Sie haben in allen Einzelpositionen die höchsten Werte. Ihr Kirchgang liegt zwischen sonntäglich und monatlich. Sie vertrauen ihrer Kirche und arbeiten in dieser (auch aus starken religiösen Motiven) ehrenamtlich mit.

- *Kirchenbesucher/-innen* (24%): Sie beteiligen sich moderat am Gottesdienst, haben mäßiges Vertrauen in die Kirche, wirken aber nicht aktiv am kirchlichen Leben mit.
- *Saisonelle* (26%): Diese haben durchschnittliche Werte. Sie sind nicht engagierte Kirchgänger/-innen, sondern gelegentliche Kirchenbesucher/-innen.
- *Unkirchliche* (36%): Diese haben ganz niedrige Kirchlichkeitswerte.

Das Sozioreligiöse

Mithilfe der Typologie für Religiosität, Glaubenshäuser und Kirchlichkeit formen wir schließlich eine Gesamttypologie, die die persönliche wie die soziale Dimension der Religion einbezieht. Wir nennen diesen Aspekt „das Sozioreligiöse“. Dabei lassen sich vier verschiedene Typen herauschälen, deren Unterschiede so groß sind, dass man nicht nur von einer bunten, sondern auch von einer fragilen Pluralität sprechen muss. Dies wird sich insbesondere noch deutlicher beim Zusammenhang dieser Typologie mit anderen und vor allem politischen Einstellungen zeigen.

- Die *Christ(inn)en* (21%): Ihr Gottesbild ist theistisch beziehungsweise aufgeklärt, sie gehen am häufigsten innerhalb der vier Gruppen in die Kirche, ihre Religiosität ist intensiv.
- Die *Säkularen* (39%): Sie weisen geringe bis keine Religiosität, seltenen bis keinen Kirchgang und ein naturalistisches, kaum durch einen Gottesglauben geprägtes Weltbild auf.
- Dazwischen liegen zwei Variationen: Bei der einen steht die Zustimmung zu Glaubensaussagen im Vordergrund, also die kognitive Dimension. Wir nennen sie die *Gottgläubigen* (16%) – ihre Religiosität ist leicht gedämpft, zu einer kirchlichen Gemeinschaft stehen sie in großer Distanz.
- Die andere Gruppe sind die *Rituellen* (24%). Sie schätzen rituell geformte Religiosität und in Verbindung damit eine Kirche, die ihnen die Rituale zugänglich macht. Fragen des Gottesbildes sind weniger relevant, auch ist die Religiosität weniger intensiv.

Um sich ein plastischeres Bild dieser vier Typen machen zu können, werden deren Werte bei den Items *religiöse Selbsteinschätzung*, *Gottesbilder* und *Kirchgang* präsentiert: Wer zur Gruppe der

Christ(inn)en gehört, versteht sich als religiöser Mensch; die Begriffe sind offenbar synonym. Nicht so bei den Gottgläubigen: Hier kann sich deren theistisches/aufgeklärtes Gottesbild mit der Ablehnung eines religiösen Selbstverständnisses verbinden (was wohl bedeuten wird: „nicht-kirchlich; nicht-katholisch“.) Für die starke Gleichsetzung von „religiös“ = „kirchlich/katholisch“ in Österreich spricht auch die hohe Zustimmungsrates der Ritualen zu einem religiösen Selbstverständnis. Die Gruppe der Säkularen ist geteilt: ein religiöses Selbstverständnis ist durchaus möglich, aber abseits kirchlicher Bindung und mit hoher Wahrscheinlichkeit mit einem Glauben an ein „höheres Wesen“.

	religiöser Mensch	kein religiöser Mensch	überzeugte/-r Atheist/-in
Christ(inn)en	99	1	0
Rituelle	95	5	0
Gottgläubige	88	12	0
Säkulare	42	51	7

Tabelle 18: Das Sozioreligiöse und die religiöse Selbsteinschätzung. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

Der Glaube an einen persönlichen Gott findet sich mehrheitlich bei den Christ(inn)en und den Gottgläubigen, bindet sich also primär an Weltanschauung und Kirchengang. Der Glaube an ein höheres Wesen ist eher außerhalb der Gruppe der Kirchgänger/-innen anzutreffen. Die Tendenz zur Ablehnung eines Gottesglaubens ist am stärksten bei den Säkularen, bei ihnen ist auch die Unsicherheit am größten.

	es gibt einen persönlichen Gott	es gibt irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht	Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll	Ich glaube nicht dass es Gott, ein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt
Christ(inn)en	72	27	1	0
Rituelle	24	61	11	4
Gottgläubige	40	58	3	0
Säkulare	5	52	23	20

Tabelle 19: Das Sozioreligiöse und das Gottesbild. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

Die Ergebnisse zum Kirchgang zeigen deutlich, dass es einen engen Zusammenhang zwischen zumindest monatlichem Kirchgang einerseits und Gottesbild sowie religiösem Selbstverständnis andererseits gibt. Dabei fällt auf:

- Auch bei den *Säkularen* finden sich Religiöse, sie glauben allerdings an keinen persönlichen Gott, den Gottesdienst besuchen sie höchstens zu Feiertagen. Hier finden sich die Atheist(inn)en und jene, die eine christliche Weltansicht negieren.
- Die *Rituellen*, hochreligiös, glauben eher an ein höheres Wesen – ähnlich den *Gottgläubigen*. Die Gruppen unterscheiden sich hinsichtlich des Kirchbesuchs.

	mehrmals/ Woche	sonntags	monatlich	an Feier- tagen	einmal/ Jahr	seltener	nie
Christ(inn)en	12	62	26	0	0	0	0
Rituellen	1	24	47	23	3	1	2
Gottgläubige	0	1	3	45	9	25	17
Säkulare	0	0	1	19	9	25	46

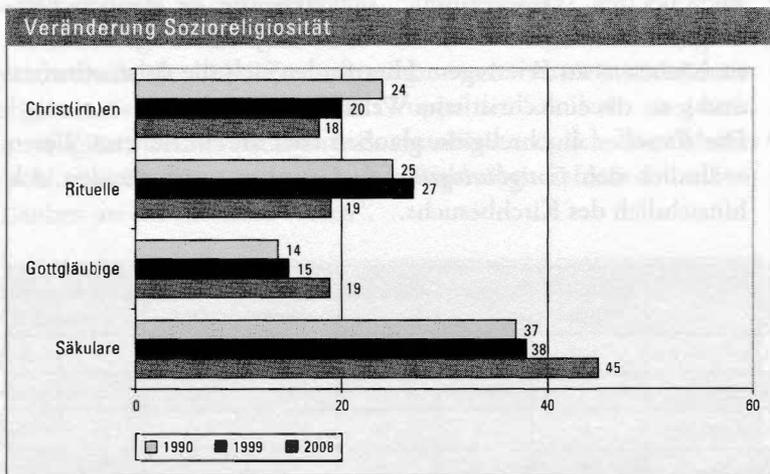
Tabelle 20: Kirchgang nach sozioreligiösen Typen. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

3.2 Entwicklung 1990–2008

Im Folgenden werden ausgehend von den sozioreligiösen Typen die zeitlichen Entwicklungen analysiert. In den letzten Jahren hat sich das Sozioreligiöse in Österreich uneinheitlich entwickelt. Nach einer Phase gestiegenen Interesses an Gott und Religiosität differenziert sich das religiöse Feld nunmehr aus: Die Heterogenität nimmt zu, eine Polarisierung wird denkbar. Der Anteil der Christ(inn)en ist kontinuierlich rückläufig. Waren 1990 24 Prozent dieser Gruppe zuzurechnen, sind es 2008 18 Prozent. Die Entwicklung der *Rituellen* verlief anders: Gab es zunächst eine leichte Zunahme von 25 auf 27 Prozent, fiel deren Anteil in den letzten neun Jahren von 27 auf 19 Prozent. Der Anteil der *Gottgläubigen*⁴⁷ stieg im

⁴⁷ Eine Gruppendiskussion mit „Gottgläubigen“ liefert einige Hinweise auf den „Gott“, der geglaubt wird: Bestimmte Lebensereignisse lassen bei den Befragten eine Gotteswirklichkeit annehmen, die man aber nicht mit traditionellem Vokabular beschreiben

Untersuchungszeitraum leicht an, jener der *Säkularen* etwas stärker, und zwar insbesondere in den vergangenen neun Jahren. Die *Säkularen* waren in allen drei Untersuchungs Jahren die stärkste Gruppe; 2008 machen sie nahezu die Hälfte der Bevölkerung aus.



Grafik 11: Veränderungen Sozioreligiosität. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 1990–2008.

Die Entwicklung ist einerseits gekennzeichnet durch eine Verdichtung des christlichen Segments der Gesellschaft, zugleich durch eine Ausweitung einer säkularen (weltlichen) Lebenskonzeption. Zwischen diesen beiden Polen gibt es einen schrumpfenden Anteil von mehr rituell beziehungsweise einen wachsenden Anteil von mehr kognitiv ausgerichteten Personengruppen.

Diese Veränderungen lassen sich an einzelnen Schlüsselitemen noch konkreter darstellen. So hat im Untersuchungszeitraum der Anteil der sich als religiös verstehenden Menschen zunächst unmerklich, dann aber (zwischen 1999 und 2008) doch überraschend stark abgenommen. Die Verlagerung erfolgte dabei von den

möchte. Man glaubt, dass Lebensereignisse „keine Zufälle“ sind, dass es eine höhere Wirklichkeit gibt, die die Welt erschaffen hat, man tut sich schwer, die Gedanken in Worte zu fassen und hält sich für viele Deutungen offen („vielleicht“). Beschrieben wird ein „Gefühl“ einer Macht, die eingreift, die es gut meint und stützt. Konkrete Erfahrungen mit Kirche sind in dieser Gruppe durchgehend negativ und wenig unterstützend erlebt worden.

religiösen zu den nichtreligiösen Menschen: Der Anteil der überzeugten Atheist(inn)en ist nach wie vor verschwindend klein. Kann es sein, dass der Begriff des/der Atheist/-in eher negativ besetzt ist? Sind die Menschen zwar nach wie vor religiös, lehnen aber eine christliche oder eine kirchliche Deutung und Praxis ab?

	religiöser Mensch	kein religiöser Mensch	überzeugte/-r Atheist/-in
1990	81	17	2
1999	79	19	2
2008	65	31	4

Tabelle 21: Religiosität 1990–1999–2008. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 1990–2008.

Im Vergleich zur Entwicklung der Religiosität erweist sich jene der Gottesbilder als stabil. Zwar gibt es eine moderate Tendenz zur Entpersonalisierung des Gottesbildes insbesondere in den vergangenen neun Jahren in Richtung „weiß nicht“ bzw. in Richtung der atheistischen Position. Aber diese können statistisch nicht überbewertet werden.

	personaler Gott	höheres Wesen	weiß nicht	kein Gott
1990	29	49	14	8
1999	32	52	9	7
2008	27	49	13	11

Tabelle 22: Gottesbilder 1990–1999–2008. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 1990–2008.

Schon markanter sind die Veränderungen in der praktizierten Kirchlichkeit: also beim Kirchgang. Der zumindest sonntägliche Kirchgang fiel im Untersuchungszeitraum von 25 % (1991) über 22 % (1999) auf 17 % (2008) zurück. Besonders markant ist die Entwicklung der Gruppe der Nie-Kirchgänger/-innen. Sie macht 2008 nahezu ein Drittel aus (31 %).

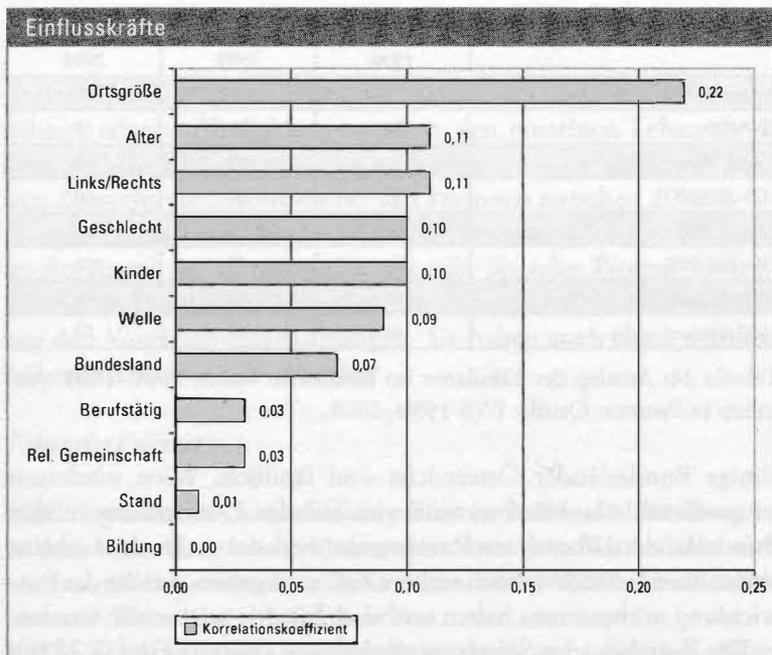
	wochen- tags	sonntags	monatlich	an Feiertagen	einmal im Jahr	seltener	nie
1990	3	22	19	17	7	17	16
1999	2	20	20	21	6	15	17
2008	2	15	13	23	4	11	31

Tabelle 23: Kirchgang 1990–1999–2008. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 1990–2008.

3.3 Soziale Einbettung

Diese allgemeine Entwicklung lässt sich nach Sozialmerkmalen (wie Geschlecht, Alter, Bildung, Ortsgröße etc.) aufschlüsseln. Auf diese Weise kann angedeutet werden, wie die Entwicklung in bestimmten Teilen der Bevölkerung verlaufen ist, auf dem Land und in der Stadt, bei den Frauen und den Männern, den Jungen und Alten. Diese Analyse kann auf zweifache Weise erfolgen. Möglich ist es, zunächst jeweils eine Beziehung herzustellen zwischen dem *Sozio-religiösen* und den einzelnen Sozialmerkmalen. Dabei ist es aber wahrscheinlich, dass sich bestimmte Merkmale gleichsam überlagern: Die Bildungslage ist beispielsweise auf dem Land anders als in der Stadt. Wenn es daher Unterschiede zwischen städtischen und ländlichen Bereichen gibt: Liegt das dann am Bereich oder an der unterschiedlichen Bildung in diesen Bereichen? Um diese Möglichkeit zu berücksichtigen, werden mehrere Sozialmerkmale in eine gemeinsame Analyse einbezogen. Auf diese Weise kann die „Kraft“ der einzelnen Merkmale im Kräftefeld aller einbezogenen Eigenschaften herausgearbeitet werden.

Es fällt auf, welche Sozialmerkmale kaum eine Rolle spielen: Das ist schulische Bildung, der Lebensstand sowie nur leicht die Konfessionszugehörigkeit. Merklichen Einfluss hingegen haben die Ortsgröße, das Alter, die politische Positionierung rechts oder links sowie das Geschlecht. Auch die Kinderanzahl hat einen deutlichen Einfluss.



Grafik 12: Einflusskräfte auf das Sozioreligiöse. Beta-Koeffizienten, Regressionsanalyse, Quelle: EVS 2008.

Stadt-Land

Ganz oben auf der Liste der Einflussfaktoren steht die Ortsgröße. Während im großstädtischen Raum der Anteil der Säkularen auf relativ hohem Niveau mit leicht rückläufiger Tendenz (von 55 auf 53%) stabil ist, breitete sich deren Anteil in den letzten Jahren im ländlichen Raum rasch aus. In den kleinen Ortschaften unter 2000 Einwohner(inne)n hat er sich von 16% auf 34% mehr als verdoppelt. Ob dies auch damit zu tun hat, dass die Kirchen wegen einer Mischung aus Geld- und Priestermangel ihre Präsenz gerade in kleinen Ortschaften ausdünnen, sei als mögliche Erklärung im Modus der Frage gestellt. Einer säkular gesättigten Großstadt steht eine rasche Ausbreitung solcher Säkularität im ländlichen Raum gegenüber.

Säkulare im ländlichen Raum			
	1990	1999	2008
unter 2000	16	23	34
2–5000	30	30	38
5–10.000	41	40	49
10–20.000	35	30	46
20–50.000	55	47	51
50–100.000	—	43	58
100–500.000	47	48	49
500.000 und mehr	55	54	53

Tabelle 24: Anstieg der Säkularen im ländlichen Raum 1990–2008. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 1990–2008.

Einige Bundesländer Österreichs sind ländlich, Wien wiederum ist großstädtisch. Insofern wird ein Teil der Entwicklung in den Bundesländern über deren Raumstruktur erklärbar. Doch es scheint in den Bundesländern noch weitere Kräfte zu geben, welche die Entwicklung mitbestimmen haben und auch künftig mitformen werden.

Die Zunahme der *Säkularen* geschah vor allem in Tirol (+ 22%), im Burgenland (+ 20%), in Niederösterreich (+ 18%) sowie in Kärnten (+ 15%). Stabil blieb die Lage in Wien (– 2%). Anders war die Entwicklung in Vorarlberg, hier hat der Anteil der *Säkularen* sogar deutlich abgenommen (– 8%).

Säkulare nach Bundesländern				
	1990	1999	2008	Differenz 1990–2008
Kärnten	39	42	54	+ 15
Wien	55	54	53	– 2
Niederösterreich	30	38	48	+ 18
Salzburg	32	34	45	+ 13
Steiermark	41	35	41	+/- 0
Oberösterreich	31	32	41	+ 10
Tirol	17	21	39	+ 22
Burgenland	16	18	36	+ 20
Vorarlberg	26	34	18	– 8

Tabelle 25: Anteil der Säkularen nach Bundesländern 1990–2008. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 1990–2008.

Alter

Der zweitstärkste Faktor ist das Lebensalter. Die bis 1999 beobachtete relative Ähnlichkeit zwischen den einzelnen Lebensaltern unter 60 ist 2008 nicht mehr zu beobachten. Es gab einen starken Zuwachs von *Säkularen* bei den Personen zwischen 20 und 40: Der Anteil der *Säkularen* erreicht 60 Prozent. Dementsprechend ist der Anteil der *Christ(inn)en* mit acht bis zehn Prozent niedrig. Die unter 30-Jährigen hingegen aus dem Jahre 2008 ähneln jenen aus den Vorgängeruntersuchungen. Sie haben auch einen deutlich höheren Anteil an *Christ(inn)en*.

Politische Präferenz

Einflussstark ist in Österreich die politische Präferenz. Diese kommt in den Antworten von drei Items zum Vorschein: Wo befindet sich jemand auf einer virtuellen Links-rechts-Skala? Welche Partei wählt jemand? Welche ist sympathisch?

- Die Tendenz lautet: Je weiter links, desto mehr *Säkulare*. Allerdings gibt es 2008 von dieser Tendenz Abweichungen. Unter den ganz *Linken* sind deutlich weniger *Säkulare* als unter den *Rechten*: Bei ihnen ist der Anteil der *Säkularen* – und dies im Vergleich zu den beiden anderen Untersuchungswellen davor – deutlich höher. Es entwickelte sich also in Österreich eine „säkulare Rechte“.
- Das zeigt sich auch bei der Aufschlüsselung der Daten nach Parteipräferenz. Der Anteil der *Säkularen* war 1999 am größten bei den Kommunist(inn)en, bei den Grünen und beim LIF. Die SPÖ lag im Mittelfeld. Mit 15 Prozent hatte die ÖVP die wenigsten *Säkularen*.

Zwischen 1999 und 2008 haben sich allerdings einige Verschiebungen ereignet. Vor allem die FPÖ-Klientel ist deutlich säkularer geworden: Dies hat auch damit zu tun, dass sich 2008 vor allem die säkularen Jungen der FPÖ zugewandt hatten. Auch unter den Anhänger(inne)n des Liberalen Forums haben sie zugenommen. Nicht geschah dies bei den SPÖ-Anhänger(inne)n, sehr wohl aber bei jenen der ÖVP. Dementsprechend war die ÖVP als traditionell christlichsoziale Partei vom Schrumpfen der *Christ(inn)en* in der

Gesamtbevölkerung betroffen: Deren Anteil in der ÖVP fiel geringfügig von 41 auf 38 Prozent.

Geschlecht und Alterskohorten

Der Einfluss des Geschlechts auf das Sozioreligiöse und seine Entwicklung ist moderat. Der Anteil der *Säkularen* ist bei beiden Geschlechtern gewachsen, mehr noch bei den Männern (+ 9 % zwischen 1990 und 2008) als bei den Frauen (+ 7 %).

Aufschlussreich ist die Aufgliederung der Entwicklungen zusätzlich nach Altersgruppen. Dabei werden die Daten für 1999 und 2008 so versetzt, dass man die einzelnen Alterskohorten aus 1991 über den gesamten Zeitraum hinweg in deren Entwicklung verfolgen kann. Auf diese Weise lassen sich folgende Beobachtungen machen: Der Anteil der *Säkularen* hat sich zwischen Männern und Frauen über die Jahre zu den Jungen hin angeglichen. Die jüngeren Frauen sind heute deutlich säkularer als die älteren. Bei den unter 40-jährigen Frauen hat der Anteil der *Säkularen* stark zugenommen. Die Entwicklung des Anteils der *Säkularen* ist dagegen zu den jüngeren Männern hin rückläufig. Sollte zutreffen, dass die Tradierung des Sozioreligiösen auch heute vorwiegend Frauensache ist, dann ist anzunehmen, dass der Kultur eine weitere Zunahme an *Säkularen* bevorsteht.

Säkulare nach Alterskohorten aus 1990	Männer			Frauen		
	1990	1999	2008	1990	1999	2008
bis 19-Jährige	49	50	63	23	40	51
20–29-Jährige	48	37	49	40	38	40
30–39-Jährige	47	45	55	31	32	31
40–49-Jährige	45	49	51	36	40	23
50–59-Jährige	39	41	32	31	25	15
60–69-Jährige	36	39		27	17	
60–69	36	39		27	17	
70+	33			17		

Tabelle 26: Entwicklung der Alterskohorten nach Geschlecht seit 1990. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 1990–2008.

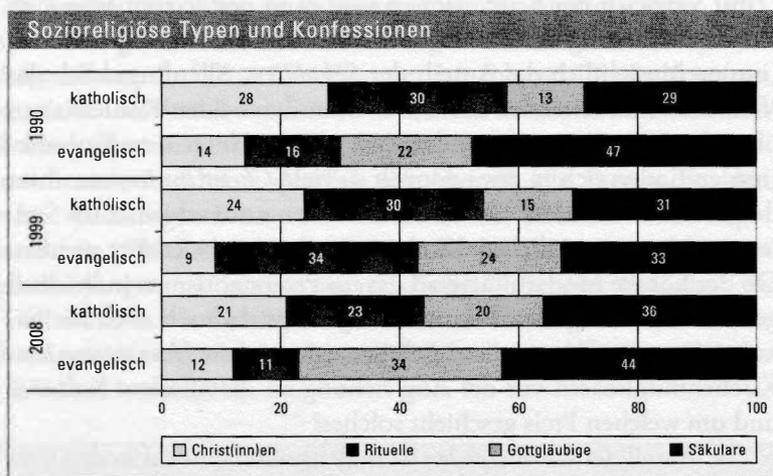
Unter den Mitgliedern der katholischen Kirche hat im Untersuchungszeitraum der Anteil der *Säkularen* zugenommen. Dieser stieg von 29 Prozent im Jahr 1991 über 31 Prozent (1999) auf 36 Prozent im Jahr 2008. Bei den Mitgliedern der evangelischen Kirche ist diese Entwicklung uneinheitlich. Nach einem Rückgang zwischen 1991 und 1999 zeigen die Daten neuerlich einen Anstieg auf 44 Prozent. Es kann hier nicht übersehen werden, dass im repräsentativen Sample der Anteil der evangelischen Kirchenmitglieder naturgemäß gering ist.

Im Vergleich der Konfessionen kam es in den letzten Jahren zu einer Annäherung der Daten für Katholik(inn)en und Protestant(inn)en hinsichtlich des Anteils der *Säkularen*. Allerdings blieb das Verhältnis im Anteil der *Christ(inn)en* in den beiden Konfessionen über die Jahre hinweg grundsätzlich gleich: Unter den Katholik(inn)en finden sich in etwa doppelt so viele *Christ(inn)en* wie unter den Protestant(inn)en. Das kann durch den unterschiedlichen Stellenwert des sonntäglichen Kirchgangs allein nicht erklärt werden. Ob der höhere Modernitätsgrad des im Protestantismus individuell gestalteten Christentums dazu beiträgt, dass dadurch auch die Säkularität mehr Chancen hat? Schützt eine stärkere Vernetzung von Kirchenmitgliedern vor der Angleichung an die säkulare Kultur – und um welchen Preis geschieht solches?

Der Anteil der *Christ(inn)en* ist im katholischen Feld in den letzten Jahren nach und nach gesunken. Lag dieser 1991 bei 28 Prozent, fiel dieser Anteil über 24 Prozent (1999) auf nunmehr 21 Prozent (2008). Es gibt also deutlich mehr Katholik(inn)en (und Protestant(inn)en) im Land als es *Christ(inn)en* gibt. Anders herum formuliert: Die Kirchenmitglieder sind eine bunte Ansammlung von Menschen, und zwar nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch in der protestantischen Kirche. Es scheint den christlichen Kirchen immer weniger zu gelingen, ihre eigenen Mitglieder zu einer konsistenten Annahme des christlichen Glaubens zu gewinnen. Unter den Kirchenmitgliedern gibt es Anteile von *Rituell-religiösen* und *Gottgläubigen*. Die Kirchenmitglieder praktizieren daher auch hinsichtlich ihrer eigenen Kirche das, was für die Kultur charakteristisch ist: Sie sind „wählerisch“. Was dabei „gewählt“

wird, entspricht nur partiell den Erwartungen der kirchlichen Gemeinschaft.

Es gibt unter solchen Bedingungen auch diesen Fall: Menschen richten Erwartungen an christliche Kirchen, ohne Mitglied zu sein. Solche können rituell sein – indem Rituale zu den Lebenswenden gewünscht werden. Oder sie sind politisch: indem etwa das von der Kirche gestützte Christentum als Instrument der europäischen Identität (und dies nicht selten in Abwehr des Islam) aufgefasst wird. Diese rituelle sowie die (kultur-)politische Gestalt sind neben den *Säkularen* ein Teil der Pluralität der weltanschaulichen Szene der österreichischen Kultur.



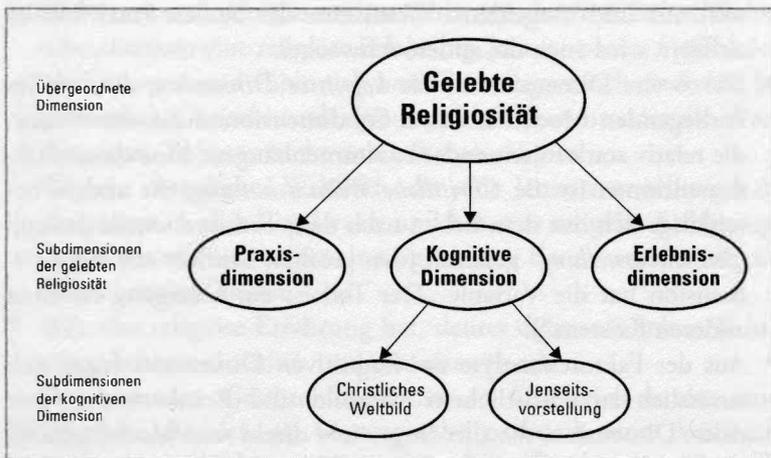
Grafik 13: Sozioreligiöse Typen in den Konfessionen 1990–2008. Angaben in Prozent, Quelle: EVS 1990–2008.

Es deutet sich hier an, dass diese „Verbundung“ der weltanschaulichen Szene nicht nur ein kultureller Reichtum ist. Es können zwischen den verschiedenen Feldern Spannungen entstehen, die zu gesellschaftspolitischen, religiös sich begründenden Auseinandersetzungen führen. Dies ist umso wahrscheinlicher, wenn sich herausstellen sollte, dass die „sozioreligiöse Ausstattung“ Auswirkungen nicht nur auf den Entwurf des eigenen Lebens hat, sondern auch auf die Vorstellungen, wie das Zusammenleben in Kultur und Gesellschaft gestaltet werden soll. Die Frage lautet, welche „Lebensrelevanz“ das Sozioreligiöse in unserer Kultur hat.

4 „Gelebte Religiosität“

Die Zustimmung zu einem religiösen Selbstverständnis, aber auch die errechnete Zugehörigkeit zu einem sozioreligiösen Typus lässt noch wenig darüber wissen, ob und wie sich Religiosität konkret-praktisch ausdrückt beziehungsweise wie intensiv jemand seine Religiosität lebt. In der religionssoziologischen Forschung gibt es daher Versuche, die Intensität von Religiosität zu messen (zum Beispiel das Zentralitätsmodell von Huber 2003, oder Bertelsmann Stiftung 2008). Dies geschieht, indem ein Religiositätsbegriff eingeführt wird („Konstrukt zweiter Ordnung“), mit dem die Daten nun interpretiert werden. Wir tun dies, indem wir auf den Begriff der „gelebten Religiosität“ (in Anlehnung an Failing/Heimbrock 1998) zurückgreifen. In unserem Verständnis weist solche „gelebte Religiosität“ drei verschiedene Dimensionen auf:

- Die *Praxisdimension*: Damit wird explizit religiöses Handeln bezeichnet, also Gottesdienstbesuch, Beten, Meditieren, mit dem Göttlichen in Verbindung treten.
- Die *kognitive Dimension*: Dies bezeichnet die inhaltlichen Deutungselemente, die „Weltanschauung“, also was man glaubt, woran man glaubt und wie sehr man glaubt.
- Die *Erlebnisdimension*: Dies bezeichnet Erlebnisse und Erfahrungen einer transzendenten Wirklichkeit (All-Einheitsgefühl, Gott greift ein etc.).



Grafik 14: Modell „Gelebte Religiosität“.

Um zu überprüfen, ob dieses theoretische Modell empirische Gültigkeit besitzt beziehungsweise welche Variablen überhaupt die latenten Dimensionen (Praxisdimension, kognitive Dimension, Erlebnisdimension) messen, wurde mittels Faktorenanalyse und ausgehend von einer Reihe theoretisch ausgewählter Variablen pro Dimension gemessen, welche Variablen zu welcher Dimension gehören. Anschließend wurden aus jenen Variablen, die die jeweilige latente Dimension ausmachen (das heißt hoch auf einen gemeinsamen Faktor laden) Summenindizes konstruiert. So erhält jede Dimension eine Messgröße. Hängen schließlich alle gefundenen Messgrößen (also gebildeten Indizes) miteinander zusammen, so bestätigt dies die Richtigkeit des theoretischen Modells („gelebte Religiosität“). Nach Überprüfung des theoretischen Modells durch die empirischen Daten bildet sich das analytische Modell wie folgt ab:

- Eine Dimension der gelebten Religiosität ist die *Praxisdimension*. Sie beinhaltet zwei Seiten praktischen religiösen Handelns: einerseits die Praxis des Glaubens in der Gemeinschaft, das heißt den Besuch von Gottesdiensten, andererseits aber auch die von der Gemeinschaft unabhängige Praxis, also das Praktizieren des Glaubens als Individuum (in diesem Fall das Beten außerhalb des Gottesdienstes). Beide Praxisformen hängen eng zusammen; gelebte Religiosität äußert sich im Miteinander von Gebet und Gottesdienstbesuch. Wer betet, geht auch in der Regel zum Gottesdienst und umgekehrt. Wenn eine der beiden Praxisformen aufhört, wird auch die andere schwächer.
- Die zweite Dimension ist die *kognitive Dimension*, die sich im vorliegenden Modell aus zwei Subdimensionen zusammensetzt, die relativ stark miteinander zusammenhängen. Eine dieser Subdimensionen ist die *Christliche Weltanschauung*, die andere beschäftigt sich mit dem Leben nach dem Tod und wurde deshalb „*Jenseitsvorstellung*“ genannt (den größten Einfluss auf diese Dimension hat die Variable „Der Tod ist ein Übergang zu einer anderen Existenz“).
- Aus der Faktorenanalyse zur kognitiven Dimension ergab sich zusätzlich zu Christlichem Weltbild und Reinkarnation eine dritte Dimension, die allerdings nicht direkt zum Modell gehört, da es sich um eine nichtreligiöse Weltanschauung handelt: die

naturalistische Weltanschauung. Diese Dimension kann jedoch zur zusätzlichen Validierung des Modells dienen: Es zeigt sich eine negative Korrelation mit allen Dimensionen der gelebten Religiosität. Das heißt: Gelebte Religiosität ist entweder christlich formatiert oder/und sie hat eine Jenseitsvorstellung. Wer hingegen ein naturalistisches Weltbild hat, zeigt auch keine Praxisformen und hat keine religiösen Erfahrungen.

- Die dritte Dimension des Modells ist die *Erlebnisdimension* und umfasst verschiedenste Situationen, in denen man im Alltag den Glauben bzw. Gott erlebt.

Diese drei Dimensionen des Modells hängen alle zusammen, wodurch die Richtigkeit des theoretischen Modells bestätigt wird, das heißt die latente Dimension „gelebte Religiosität“ setzt sich tatsächlich aus diesen Subdimensionen zusammen. Das bedeutet: Personen, die beten und den Gottesdienst besuchen, haben mit hoher Wahrscheinlichkeit eine religiöse Erfahrung und deuten ihre Erfahrung christlich oder/und mit Jenseitsvorstellungen. Diese Zusammenhänge gelten in alle Richtungen – und zeigen, welche zentrale Rolle Erfahren und Erleben sowie eine religiöse Praxis für eine gelebte Religiosität haben. Beide Dimensionen sind wichtiger als die kognitive Deutung. Das Vorliegen einer religiösen Weltanschauung allein sagt umgekehrt noch wenig über gelebte Religiosität aus.

Korrelationsanalysen zeigen nun folgende nähere Zusammenhänge für die Österreicher/-innen:

- Wer betet und den Gottesdienst besucht, hat mit hoher Wahrscheinlichkeit eine religiöse Erfahrung, kennt also das Gefühl des All-Einsseins und fühlt sich von Gott angesprochen. Er/sie ist vermutlich Christ/-in oder glaubt an ein Jenseits oder die Wiedergeburt. Er/sie versteht sich selbst als religiös.
- Wer ein christliches Weltbild oder eine Jenseitsvorstellung hat, praktiziert in aller Regel auch und hat eine religiöse Erfahrung. Er/sie versteht sich selbst als religiös, eher dann, wenn er/sie die Welt christlich deutet.
- Wer eine religiöse Erfahrung hat, deutet diese mit hoher Wahrscheinlichkeit christlich und praktiziert auch.

Das bedeutet: Gelebte Religiosität in Österreich – also eine Religiosität, die sich als Gottesglaube praktisch zum Ausdruck bringt und von Erfahrung getragen ist, ist in Österreich tendenziell

christlich formatiert oder verbindet sich (weniger stark) mit Jenseitsvorstellungen⁴⁸. Die Analysen zeigen dabei deutlich, dass die entscheidende Rolle, ob jemand eine solcherart ganzheitliche Religiosität lebt, nicht die kognitiven Deutungen spielen, sondern die Praxis von Gebet und Gottesdienstbesuch und vor allem die religiöse Erfahrung. Die Daten ermöglichen nicht zu sagen, was denn hier jeweils zuerst ist. Aber die negativen Korrelationen bei jenen, die sich als „nicht religiös“ oder „Atheist“ bezeichnen – sie haben keine Erfahrung und keine Praxis – lassen vermuten, dass Erfahrung und Praxis Vorrang haben gegenüber einer kognitiven Weltanschauung. Ein Gottesglaube ohne Praxis und Erfahrung bleibt solcherart leer und blind. Wer ein naturalistisches Weltbild hat, findet schwer Zugang zu Erfahrungen und Praxis – oder umgekehrt tendiert jemand ohne Praxis und Erfahrung zum naturalistischen Weltbild.

Eine Zusammenschau der vorfindbaren „gelebten Religiosität“ mit den sozioreligiösen Typen ergibt Folgendes:

- *Christ/-in*-sein bedeutet auch mit hoher Wahrscheinlichkeit, eine ganzheitliche Religiosität zu leben; alle drei Dimensionen – Praxis, Erfahrung, Weltbild – korrelieren hier stark. Die naturalistische Weltsicht wird stark abgelehnt. Der stärkste Zusammenhang ergibt sich mit der Praxis, gefolgt von der Erfahrung. Wer Christ ist, betet und besucht den Gottesdienst und hat auch einen erfahrenen Gottesbezug.
- Genau Gegenteiliges ist bei den *Säkularen* zu finden. Sie orientieren sich stark am naturalistischen Weltbild und erleben im Alltag auch nichts Göttliches. Praxis und ein christliches Weltbild werden hier ganz stark abgelehnt.
- Die *Rituellen* haben die höchsten Praxiswerte. Eine christliche Weltsicht und Glaubenserlebnisse im Alltag sind hier schwach zu finden.
- Die *Gottgläubigen* sind ambivalent. Bei ihnen findet sich tendenziell keine Praxis, aber sie orientieren sich häufiger als die Rituellen an einem christlichen Weltbild und haben auch mehr Gotteserfahrungen als die Rituellen. Am stärksten ist bei ihnen

⁴⁸ Damit ist nicht gesagt, dass Christ(inn)en ein Monopol auf religiöse Erfahrung haben; aber die anderen Religionsgemeinschaften sind in dieser Stichprobe nicht ausreichend repräsentativ vertreten, um hier Zusammenhänge feststellen zu können.

der Jenseitsglaube ausgeprägt, der bei den Rituellen gänzlich fehlt.

Weitere Zusammenhänge lassen sich mittels dieses Modells zeigen:

- Subjektive Religiosität und gelebte Religiosität hängen eng zusammen. Wer sich selbst als religiös bezeichnet, betet und den Gottesdienst besucht, erfährt Gott in seinem Leben und hat eine christliche Weltdeutung. Personen, die sich selbst als nicht religiös bezeichnen, orientieren sich stark an einem naturwissenschaftlichen Weltbild und erfahren im Alltag auch nichts Göttliches. Sie orientieren sich nicht an einem christlichen Weltbild. Die überzeugten Atheist(inn)en ähneln ihnen, aber weniger stark. Der Rückgang an subjektiver religiöser Selbsteinschätzung ist so gesehen auch ein Rückgang an Praxis und vor allem an Erfahrung eines Gottes, der einen anspricht oder ins Leben eingreift.
- Es zeigen sich keine starken, aber doch Geschlechtsunterschiede. Während Frauen ihre Religiosität in allen drei Dimensionen intensiv leben, tun dies die Männer eher nicht. Bei ihnen dominiert schwach, aber tendenziell der kognitive Zugang; Praxis und Erfahrung sind in ihrer Bedeutung geringer.
- Je älter, desto mehr Praxis und desto mehr Zustimmung zu einem christlichen Weltbild. Ältere erleben das Göttliche auch intensiver als Jüngere. Dieses Ergebnis lässt sich zum einen darauf zurückführen, dass Religion im Alter erfahrungsgesättigter und generell wichtiger wird; vor allem aber daran, dass die traditionellen Formen gelebter Religiosität grundsätzlich bei den Älteren zu finden sind und bei den Jüngeren erodieren. Junge Menschen in Österreich weisen zunehmend weniger traditionell-kirchlich formatierte Praxis auf (Polak 2008a); damit ist über ihre religiösen Erlebnisse und Erfahrungen noch wenig gesagt. Diese werden vermutlich nicht mit klassischem Vokabular (auch der Studie) zum Ausdruck gebracht.
- Wer in einem kleinen Ort in Österreich lebt, praktiziert auch eher und hat ein christliches Weltbild. Zwischen Erfahrung und Ortsgröße gibt es keine Zusammenhänge.
- Die Lebensform – Familie, Single, ... – spielt bei der gelebten Religiosität keine Rolle. Ebenfalls ist es irrelevant, ob jemand Migrationshintergrund hat.

- Zusammenhänge gibt es mit der Bildung: Wer eine hohe Schulbildung hat, praktiziert seine gelebte Religiosität tendenziell christlich. Aber auch Personen ohne abgeschlossene Bildung zeigen in allen Dimensionen gelebter Religiosität höhere Werte. Maturant(inn)en und Hochschulabsolvent(inn)en hingegen weisen mit hoher Wahrscheinlichkeit eine schwächere gelebte Religiosität auf.

„Gelebte Religiosität“ in Österreich ist also tendenziell christlich und/oder mit Jenseitsvorstellungen verbunden, sie ist eher weiblich als männlich, bildungsabhängig, altersgebunden und eher in kleinen Orten vorfindbar. In Zusammenschau mit den Pluralisierungstrends wird sie jedoch zum Minderheitenphänomen.

5 Lebensrelevanz

Menschliches Leben findet in unterschiedlichen „Feldern“ statt. Wie diese Studie zeigt, sind Lieben und Arbeiten zentral, dazu kommt das breite Thema Lebenssinn. Aber auch politische Themen spielen eine wichtige Rolle. Die religionssoziologische Frage wird sein, ob, wie und wie stark das Sozioreligiöse das Denken und Tun der Menschen in diesen Lebensfeldern beeinflusst. Hier wird auch direkt gefragt werden, ob politische Akteure/Akteurinnen religiöse Qualitäten haben sollen.

Enger, weil kirchensoziologisch ausgerichtet, wird die Fragestellung sein, bei welchen Themen „die Kirche“ mitgestalten soll. Schließlich gilt es herauszuarbeiten, ob das Sozioreligiöse mit bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen wie Autoritarismus, Solidarität oder auch moralischen Positionen zusammenhängt.

Kirche kann antworten

Eine erste Orientierung über die „situative Valenz“, also die Auswirkung des Sozioreligiösen auf das Leben, gibt die Frage, worauf nach Ansicht der Befragten die Kirche Antwort geben kann. Dass das Sozioreligiöse grundsätzlich eine Formkraft hat, erkennt man daran, dass die sozioreligiös stark „aufgeladenen“ *Christ(inn)en* in Summe weit mehr Erwartungen haben als die *Säkularen*. Zudem zeigen die Daten eine Abstufung je nach Themen. Es gibt Fragen, die mehr,

andere, die weniger mit der religiösen Institution einer Kirche (und dahinter mit Religion/Religiosität) in Verbindung gesetzt werden.

Bei den *Christ(inn)en* sind die Erwartungen – vor allem bei geistlichen und moralischen Fragen – relativ konstant und sehr hoch. Einzig die Erwartungen hinsichtlich sozialer Probleme sind ziemlich gesunken. Die *Rituellen* und vor allem die *Gottgläubigen* erwarten sich – wieder – hinsichtlich geistiger Fragen viel. Die Erwartungen der *Rituellen* und *Gottgläubigen* sind in sozialen, moralischen und vor allem Familienfragen 2008 wieder deutlich gestiegen. Die *Säkularen* haben ihre Erwartungen 2008 – ohnedies bereits auf niedrigem Niveau – nochmals deutlich gesenkt.

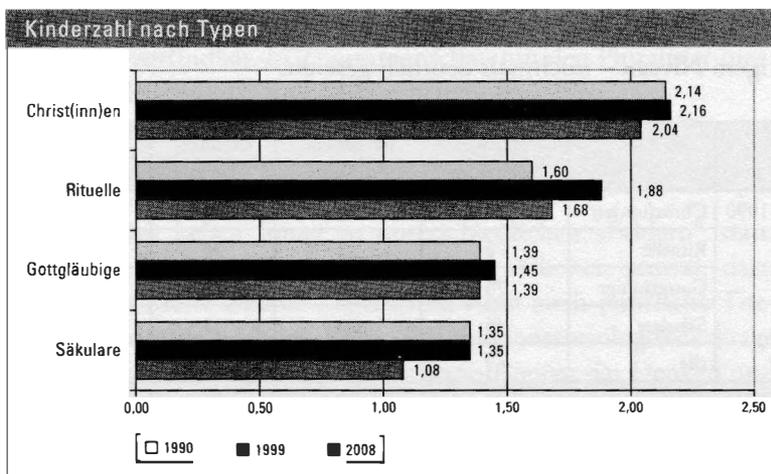
		geistige Bedürfnisse	moralische Probleme	Familien- leben	soziale Probleme
1990	Christ(inn)en	89	80	66	63
	Rituelle	78	52	36	39
	Gottgläubige	75	46	29	37
	Säkulare	45	20	11	20
	alle	69	46	33	37
1999	Christ(inn)en	91	70	56	55
	Rituelle	66	43	31	34
	Gottgläubige	60	34	28	27
	Säkulare	39	17	13	15
	alle	60	37	29	29
2008	Christ(inn)en	86	79	67	57
	Rituelle	67	56	42	37
	Gottgläubige	70	52	44	40
	Säkulare	29	19	11	14
	alle	54	43	33	31

Tabelle 27: Worauf soll die Kirche Antworten geben? (1990–2008). Angaben in Prozent, Quelle: EVS 1990–2008.

Das Sozioreligiöse und das Familiäre

Bei der Frage nach den Erwartungen an die Partnerschaft zeigen sich bei den vier Typen kaum größere Unterschiede. *Christ(inn)en*

unterscheiden sich hinsichtlich der Merkmale „gemeinsame religiöse Überzeugung“, Kinder, gleiche Nationalität, gemeinsame Zeit und Treue: Dies ist ihnen wichtiger als anderen. *Säkulare* wiederum betonen die glückliche sexuelle Beziehung und die Zeit für eigene Freunde/Freundinnen, wohingegen Kinder und Treue ihnen im Vergleich mit den Anderen am wenigsten wichtig sind. Christ(inn)en haben auch deutlich mehr Kinder als die Menschen der anderen Typen.



Grafik 15: Kinderzahl nach Typen. Durchschnittliche Anzahl der Kinder, Quelle: EVS 1990–2008.

Das Sozioreligiöse und die Welt von Wirtschaft und Arbeit sowie Lebenszufriedenheit

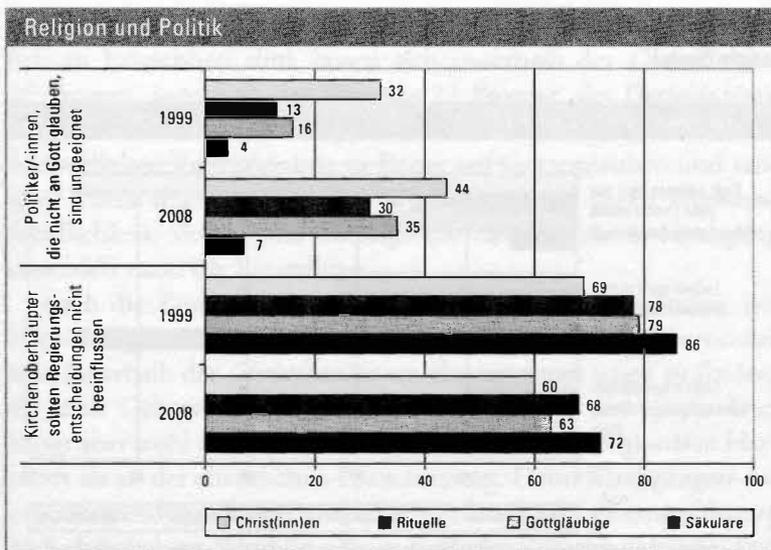
Generell zeigt die Suche nach Zusammenhängen zwischen den sozioreligiösen Typen und deren Einstellung zu Wirtschaft und Arbeit sowie Zufriedenheit mit Arbeit und Leben nur ganz wenige signifikante Ergebnisse. Auch dies ist ein Ergebnis: Der Lebenshorizont von Wirtschaft und Arbeit ist offenbar, was die Gesellschaft zusammenhält – und als Deuterahmen wesentlich gewichtiger als religiöse Einstellungen und Werte. Umgekehrt wird so deutlich, dass eine religiöse Einstellung, sogar gelebte Religiosität, in Österreich so gut wie keinen Einfluss auf Einstellungen in Bezug auf Wirtschaft

und Arbeit hat. *Christ(inn)en* muss dies nachdenklich machen: Sie unterscheiden sich nicht vom Rest der Bevölkerung. Auch nicht in Bezug auf die Lebenszufriedenheit. Einige wenige – schwache – Differenzen seien genannt:

- *Rituelle* und *Säkulare* unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Einstellung zu Einkommensunterschieden: Rituelle (eher im traditionellen, konservativen Milieu anzutreffen) meinen, diese seien als Leistungsanreiz nötig; Säkulare (links wie rechts) sprechen sich für einen Ausgleich aus.
- In Bezug auf Erwartungen an die Arbeit ist *Christ(inn)en* tendenziell ein sicherer Arbeitsplatz wichtig; die *Säkularen* schätzen eher die Möglichkeit, Eigeninitiative zu entfalten und eine interessante Tätigkeit.
- Die durch Faktorenanalyse gewonnenen Dimensionen für Erwartungen an die Arbeit – Selbstverwirklichungsmöglichkeit, günstige Rahmenbedingungen und materielle Erwartungen – lassen einige signifikante Details sichtbar werden. Selbstverwirklichung in der Arbeit ist den *Säkularen* am wichtigsten. Arbeit kommt ohne Jenseitshorizont als sinnstiftende Größe wahrscheinlich eher in den Blick. Günstige Rahmenbedingungen sind ebenfalls für die *Säkularen*, aber auch für die *Gottgläubigen* wichtig. Materielle Erwartungen sind den *Gottgläubigen* wichtig (eine Weltanschauung allein gibt zu wenig Sicherheit?). Den *Rituellen* sind alle Dimensionen unwichtig. Sind sie: bescheiden? traditionell? angepasst? *Christ(inn)en* liegen bei allen Faktoren im Mittelfeld, ähneln eher den *Rituellen* als den anderen beiden Gruppen. Ist Arbeit hier weniger wichtig – weil die Personen hier auch eher älter sind und aus weniger gebildeten Milieus kommen?
- Ein wesentlicher Unterschied ist die Einstellung zur Arbeitsmotivation. Hier unterscheiden sich *Christ(inn)en* und *Säkulare* bei der Einstellung zu den Fragen, ob Arbeit vor der Freizeit kommt beziehungsweise Arbeit eine Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft ist. *Christ(inn)en* haben hier ein signifikant höheres Pflichtethos als *Säkulare*, die diese Aussagen signifikant häufiger ablehnen. Für sie ist Arbeit eher Selbstverwirklichung als gemeinwohlpflichtig, und Freizeit ist mindestens ebenso wichtig oder wichtiger als Arbeit.

Über die Hälfte (52 %) lehnt die Aussage ab, dass Politiker/-innen, die nicht an Gott glauben, ungeeignet sind für ein öffentliches Amt, 22 Prozent stimmen dem zu. Seit 1999 haben hier aber auffällige Verschiebungen stattgefunden: Da lehnten dies noch 66 Prozent ab, während nur 14 Prozent zustimmten. Ähnliches ergibt sich auch im Zeitvergleich bei der Frage, ob Kirchenoberhäupter Regierungsentscheidungen beeinflussen sollten: Dem stimmen 2008 13 Prozent zu, zwei Drittel (65 %) lehnen das ab; 1999 stimmen elf Prozent zu, 77 Prozent lehnten das ab. Blickt man religionssoziologisch auf diese Ergebnisse, zeigen sich interessante Details.

- Kirchenoberhäupter sollen Regierungsentscheidungen nicht beeinflussen: Dem stimmen erwartungsgemäß die *Säkularen* am meisten zu, die *Christ(inn)en* am wenigsten. Auffallend ist jedoch, dass die Zustimmungsraten seit 1999 abgenommen haben, sogar und am meisten bei den *Säkularen*.
- Ähnlich auch das Ergebnis, ob Politiker/-innen, die nicht an Gott glauben, ungeeignet sind: Auch hier gibt es in allen Gruppen deutlich mehr Zustimmung im Jahresvergleich. Spiegelt sich hier – angesichts der hohen Unzufriedenheit mit der Politik – der Wunsch nach moralischen Instanzen wider? Ist dies der Wunsch nach einer starken Institution, nach einer starken Hand, die in der Politik durchgreift? Oder drückt sich hier der – islamophobe – Wunsch nach einer starken – freilich kulturchristlichen – österreichischen Identität aus?



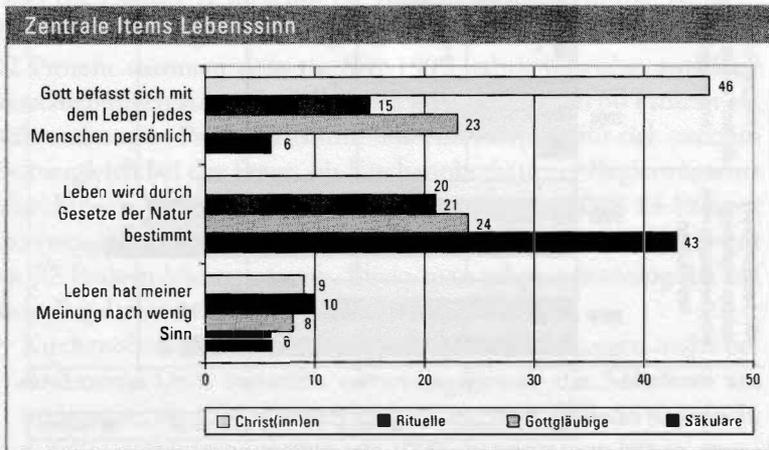
Grafik 16: Religion und Politik. „stimme sehr zu“ und „stimme eher zu“ (fünfstufige Skala), Angaben in Prozent, Quelle: EVS 1990–2008.

Das Sozioreligiöse und Lebenssinn

Wird das Leben von einem Gott bestimmt, der sich mit jedem persönlich befasst? Oder von Naturgesetzen? Oder hat es vielleicht gar keinen Sinn? Diese drei Fragen charakterisieren Grundeinstellungen zum Leben. 76 Prozent sind zumindest eher der Auffassung, dass das Leben seinen Sinn in sich selbst trägt und 82 Prozent meinen, dass man ihm selbst Sinn verleihen muss. 74 Prozent meinen zudem, dass der Sinn des Lebens darin besteht, das Beste dabei herauszuholen, das sind zehn Prozent mehr als 1999. Dies lehnen nur neun Prozent ab.

Diese Auffassung wird dann verschieden ausgefaltet. Acht Prozent meinen, das Leben habe wenig Sinn. 1999 war dies nur die Hälfte. Hier unterscheiden sich die sozioreligiösen Typen nicht wesentlich, die *Rituellen* meinen dies mit zehn Prozent am ehesten. Ein Drittel (30%) meint, das Leben werde durch die Gesetze der Natur bestimmt. Dies meinen vor allem die *Säkularen*. 17 Prozent glauben an einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst. Dem stimmen die *Christ(inn)en* am häufigsten zu, die *Säkularen*

am wenigsten. Sind wir konfrontiert mit einer angestrengten Suche nach Sinn?



Grafik 17: Aussagen der zentralen³⁹ Items aus dem Bereich Lebenssinn. „stimme sehr zu“ und „stimme eher zu“ (vierstufige Skala), Angaben in Prozent, Quelle: EVS 2008.

Das Sozioreligiöse und Autoritarismus, Solidarität und Fremdenfeindlichkeit

Gibt es Zusammenhänge dieser wichtigen gesellschaftspolitischen Einstellungen mit „gelebter Religiosität“ und der jeweiligen sozioreligiösen Zugehörigkeit? Hier ist zuerst zu beobachten, dass die Zugehörigkeit zu einem bestimmten sozioreligiösen Typus so gut wie keinen Einfluss auf autoritäre, fremdenfeindliche und solidarische Einstellungen hat. *Christ(inn)en, Rituelle, Gottgläubige, Säkulare* – sie alle sind in dieser Hinsicht „typische Österreicher/-innen“, ihre Werte entsprechen dem Durchschnitt. Leichte Zusammenhänge gibt es in zwei Richtungen: Die *Säkularen* sind tendenziell leicht autoritärer und leicht individualistischer eingestellt. Bei ihnen und den *Christ(inn)en* ist auch die Mikrosolidarität leicht über dem österreichischen Durchschnitt. Der Blick auf die Fremdenfeindlichkeit ist ernüchternd: Bei einem österreichischen Durchschnittswert

³⁹ Diese Items laden in den drei Faktoren jeweils am höchsten.

von 28 Prozent der Österreicher/-innen, die als sehr fremdenfeindlich zu bezeichnen sind, lassen sich innerhalb der *Christ(inn)en* 29 Prozent, innerhalb der *Rituellen* 22 Prozent, der *Gottgläubigen* 26 Prozent und in der Gruppe der *Säkularen* 32 Prozent finden. Sozioreligiöse Zugehörigkeit in Bezug auf Gottesglauben und religiöse Praxis immunisieren also (empirisch) nicht gegen Fremdenfeindlichkeit. Verlust von Gottesglaube und reduzierter Kirchgang verschärft dann die Einstellung.

Auch die Zusammenschau auf der Ebene mit dem Index „gelebter Religiosität“ zeigt keine starken Zusammenhänge. Autoritäre sind innerhalb der *Christ(inn)en* am ehesten unter jenen zu finden, die eine Gebets- und Gottesdienstbesuchpraxis aufweisen. Dies hängt aber wohl eher am Alter und an der Frage der regionalen Herkunft als an der christlichen Formatierung. Denn Kirchgänger/-innen sind tendenziell älter und leben am Land. Mit Gotteserfahrung und christlichem Weltbild gibt es keinerlei Zusammenhänge. Das bedeutet, Christ(inn)en und Kirchgänger/-innen sind nicht autoritärer als die übrige Bevölkerung, aber auch nicht weniger autoritär. Christ(inn)en, die nur praktizieren, ohne entsprechende religiöse Erfahrung und Interpretation, sind gefährdet. Das ist klar – denn Praxis ohne Erfahrung und Reflexion gibt Halt, aber noch keinen Sinn. In Bezug auf die Solidarität sind jene, die ein christliches Weltbild haben, mit leicht höherer Wahrscheinlichkeit auch mikrosolidarischer, aber auch weniger makrosolidarisch als die übrige Bevölkerung. Der Glaube der *Christ(inn)en* in Österreich ist familial, nahraumorientiert. Weder „gelebte Religiosität“ noch sozioreligiöse Zugehörigkeit wirken sich also maßgeblich auf gesellschaftspolitisch relevante Haltungen aus.

Das Sozioreligiöse und Moralitäten

Betrachtet man die Unterschiede in Bezug auf konkrete Moralitäten zwischen den Typen, gibt es hinsichtlich der Eigentumsmoral kaum Unterschiede: Mit einem fremden Auto eine Spritztour machen, gestohlene Ware verkaufen, Steuern hinterziehen etc. lehnen alle weitgehend ähnlich ab. Die *Christ(inn)en* zeigen dabei bei allen Fragestellungen die schärfsten ablehnenden Positionen. Sie tendieren zu klarerem? eindeutigerem? rigiderem? Urteil. Große Unterschiede

gibt es allerdings hinsichtlich der Frage rund um die Lebensmoral: In Bezug auf Einstellung zu Scheidung, Homosexualität, Euthanasie (so unvergleichbar diese Phänomene sind) unterscheiden sich die *Christ(inn)en* signifikant von den *Säkularen*. Scheidung wird wesentlich stärker abgelehnt, das heißt Ehe ist besser geschützt; Homosexualität wird schärfer abgelehnt, aber auch bei den *Christ(inn)en* wird hier die Ablehnung im Zeitvergleich schwächer. Euthanasie wird stärker abgelehnt, das heißt Menschenleben ist besser geschützt.

6 Trends: plural, bunt, fragil – Polarität und Polarisierung?

Die Wiederkehr der Religion hat sich nicht fortgesetzt, die diesbezüglichen Indikatoren sind seit 1999 wieder auf das Niveau von 1990 und teilweise auch darunter gefallen. Zugleich findet eine Pluralisierung statt, und die Säkularisierung ist voll im Gange. Es lassen sich zwei Pole erkennen: Die Verdichtung des christlichen Segmentes der Gesellschaft und die weite Verbreitung der *Säkularen* – zwei Gruppen, die sich stark voneinander unterscheiden. Der Glaube an Gott verdichtet sich zum einen, zum anderen scheint er aus der Kirche ausgewandert, denn unter den *Gottgläubigen* finden sich durchaus Hinweise auf eine vorfindbare Gottesfrage. Der Rückgang der *Rituellen* verweist darauf, dass die sozioreligiöse Normalität des Christlichen, seine kulturelle Verankerung locker wird, insbesondere die Entwicklungen am Land machen dies deutlich. Aus gesellschaftspolitischer Perspektive gibt vor allem die Entwicklung einer säkularen Rechten Anlass zur Sorge. Denn nicht zu übersehen ist, dass sich unsere modernen Gesellschaften weltanschaulich „verbunten“; dies ist ein Ausdruck wachsender Freiheit und schöpferischer Vielfalt. Neben dem ererbten christlich-kirchlichen Feld (das schrumpft) wächst zugleich ein atheisierendes Feld mit einem hohen Anteil „unbekümmerter Alltagspragmatiker“ ohne religiösen Sinnanspruch (vgl. Identity-Foundation 2006). Darin finden sich Humanist(inn)en, aber auch ein reflektierter, aggressiver Neoatheismus, zum anderen ein ungebildeter Atheismus, der sich stereotyper religionskritischer Argumente bedient, ohne mit dem kritisierten

Gegenstand „Religion“ je konkreten Kontakt gehabt zu haben.⁵⁰ Dazwischen entfaltet sich ein diffuses spirituelles Feld. Zwischen allen Feldern gibt es – im günstigen Fall – einen kreativen Austausch zwischen den Polen bis hin zur Osmose; eine spannungsvolle Polarität kann entwicklungsförderlich wirken. Im ungünstigen Fall wachsen sich die Felder zu Polen aus, die zu einer aggressiven religionskämpferischen Polarisierung führen können. Es entstehen Lager und mit ihnen Belagerungen.

Weiters geben die unvermuteten hohen Erwartungen insbesondere der *Gottgläubigen* und *Rituellen* an die Kirche im Kontext zeitgleicher Erosion kirchlichen Lebens und Rückgang des christlichen Segmentes aus gesellschaftspolitischer Perspektive mit Blick auf die übrigen Ergebnisse der Studie eher Grund zur Annahme, dass es sich hier um eine restaurative Sehnsucht nach der „guten alten Zeit“ handelt – in der Österreich noch „katholisch“ war. Religiosität selbst ist zudem weitgehend abstrakte Weltanschauung. Dort, wo sie mit Leben – Erfahrung und Praxis – erfüllt ist, ist sie primär christlich und auch kirchlich formatiert. Über andere Religionen können keine signifikanten Aussagen getroffen werden; anzunehmen ist, dass religiöse Erfahrung und An-/Einbindung in eine religiöse Gemeinschaft auch für andere Religiositäten die entscheidenden Faktoren sind. Eine individualisierte Religiosität ohne sozialen Bezug, soziale Stütze und praktischen Ausdruck verdünnt mit der Zeit; sie wird zur das Leben kaum gestaltenden „Kopfgeburt“.

Die Ergebnisse der Wertestudie ähneln so jenen des Religionsmonitors 2008 (vgl. Zulehner 2007, 155). Auch diese Daten zeigen

⁵⁰ Vergleiche dazu die Ergebnisse einer die Studie begleitenden Focusgruppe mit „Säkularen“: Wichtig ist dieser Gruppe junger Studierender, die sich selbst als „säkular“ bezeichnet, ein kritisches Selbstverständnis, das heißt sie möchten die Welt ohne „Brille“ deuten. Religion gilt ihnen als solche. Getragen ist dieses Selbstverständnis von der Zukunftsvision einer freien Gesellschaft ohne Zwang zur Religion. Der Religion wird Trostfunktion zugeschrieben, aber diese würde sich in einer Gesellschaft, die die menschlichen Bedürfnisse nach Glück anders befriedigt, erübrigen. Religion wird als etwas erlebt, das aufgezwungen oder ausschließlich konventionsbedingt ist. Statt die sozialen Verhältnisse zu ändern, vertröstet sie auf ein Jenseits. Auffallend ist bei der klassisch marxistisch-freudianischen Argumentationsstruktur, dass die Befragten (bis auf Taufe und Konfirmation/Firmung) so gut wie keine konkrete oder gar kontinuierliche Erfahrung mit gelebter Religion haben (im Unterschied zu den Religionskritikern der ersten Stunde im 19. Jahrhundert). Trost und Unterstützung finden die Vertreter/-innen dieser Gruppe in ihren persönlichen Beziehungen. Rituale gelten ihnen als unreflektierter, soziale Ordnungen reproduzierender Konformismus.

die Entwicklung einer produktiven Polarität von jenen, die an Gott oder ein Göttliches glauben; jenen, die dies nicht, aber dafür anderes glauben: an die Natur, das Leben, den Menschen; jenen, die an ein Weiterleben nach dem Tod glauben. Diese drei Pole lassen sich auch hier feststellen. Mit einer kämpferischen Religionslosigkeit und einem Konflikt zwischen Religiösen und Säkularen ist vorläufig noch nicht zu rechnen, zumal Beweglichkeit in diesem Feld ein weiteres Merkmal ist. Die Menschen sind Fragende, Skeptische, Suchende (Berger 2004). Auch die Atheisierenden haben ihre Position nicht definitiv festgeschrieben. Die Kirchenmitglieder sind ebenfalls in Bewegung. Die einen entfernen sich, andere wählen nach biografischen Situationen aus, nicht wenige öffnen sich auch dem Reichtum anderer Religionen und kombinieren Christlichkeit und andere spirituelle Formen (zum Beispiel Zen). 15 Prozent bezeichnen sich dem Religionsmonitor in Österreich als zumindest „ziemlich spirituell“. Diese „Spirituellen“ finden sich unter jenen, die aus keiner Religionsgemeinschaft kommen (11 %); 16 Prozent der Katholik(inn)en, 14 Prozent der Protestant(inn)en ordnen sich hier zu. Diese Gruppe findet sich also sowohl inner- wie außerhalb der Kirche. So ist die sozioreligiöse Situation bunt, beweglich und auch instabil. Im Kontext der politischen Dimensionen kann aus dieser spannungsgeladenen Polarität freilich eine Polarisierung werden.