

Regina Polak

## Religion und Religiosität im Wandel

### 1. Fragestellung

Gesellschaft und Religion sind ständigen Wandlungsprozessen unterworfen. Wie steht es um die wechselseitige Abhängigkeit von gesellschaftlichen Wandlungsprozessen und Reformbewegungen in „den“ Religionen?

Ich möchte den damit verbundenen Phänomenen und Fragestellungen aus der Perspektive aktueller religionssoziologischer Forschung und Diskurse nachgehen. Ich frage nach dem Wandel des sozioreligiösen Feldes in Europa und vor allem nach den Veränderungen der Religiositäten der sogenannten „Leutereligion“ und wie sich darin gesellschaftliche Wandlungsprozesse zeigen. Denn „Religionen“ an sich gibt es nicht, sondern nur religiöse Menschen, die sich – in Europa zunehmend weniger – religiösen Traditionen und ihren institutionellen Vertretungen zugehörig fühlen. Zwischen diesen können freilich oft große Diskrepanzen bestehen.

Freilich hat auch ein solch personbezogener religionssoziologischer Zugang seine Schwierigkeiten, da er von „Religion“ zumeist allzu abstrakt spricht und die heterogenen Selbstverständnisse und Praxisformen – z.B. der großen monotheistischen Religionen wie Judentum, Christentum und Islam – wenig im Blick hat. Überdies leidet der Religionsbegriff der westlichen Religionssoziologie an seiner Christentumsförmigkeit. So kann ich im Folgenden wenig über den Wandel geglaubter und gelebter jüdischer und islamischer Religiosität sagen. Gleichwohl halte ich eine solche „leutereligionsspezifische“ Zugangsweise für zentral, weil sich auf dieser Ebene die Zukunft von Religion maßgeblich entscheidet.

So sind dies die leitenden Fragen: Wie hat sich die Religiosität der Menschen in den vergangenen Jahrzehnten in (West-) Europa verändert? Wie sieht das sozioreli-

giöse Feld heute aus? Welche gesellschaftlichen Entwicklungen spiegeln sich darin? Welche großen Treiber des Wandels lassen sich identifizieren?

Um für die Komplexität der Fragestellung zu sensibilisieren, werde ich dies anhand exemplarischer Blitzlichter aus dem sozioreligiösen Feld sowie religionssoziologischer Debatten tun.

Denn es gibt sie nicht: Die *eine* Erzählung über den Wandel, weder über den gesellschaftlichen noch über den religiösen Wandel.

### 2. „Blitzlichter“ über den sozioreligiösen Wandel im 20./21. Jahrhundert

Die Komplexität und Widersprüchlichkeit dieses Wandels möchte ich anhand von drei „Großen Erzählungen“ beschreiben, die im öffentlichen Diskurs über „Religion“ und auch innerhalb der Religionsgemeinschaften immer wieder zu hören sind. Diesen Erzählungen werde ich jeweils widersprüchliche empirische Ergebnisse gegenüberstellen. Ich hebe ganz bewusst keine eindeutigen „Antworten“. Die Befunde sollen vielmehr zu präziserer Wahrnehmung und zum Nachdenken anregen.

#### 2.1 „Junge Menschen sind immer weniger religiös.“

Immer wieder ist man in Gesellschaft und Kirche mit dieser Behauptung konfrontiert. Erst jüngst ist in Österreich eine Jugendwertestudie erschienen, deren Verfasser Bernhard Heinzlmaier über eine Jugend klagt, die sich nur mehr an einem konformistischen Individualismus orientiere und Jugend als angepasste Massenexistenz lebe. Von Individualität und Freiheit könne keine Rede mehr sein, es gäbe nur mehr Scheinindividualisierung und eine Erosion demo-

kratiepolitischer und sinnstiftender Werte. Religion spiele ohnedies schon lange keine Rolle mehr.<sup>1</sup>

Die sich leerenden Kirchen, in denen grauhaarige Menschen dominieren, scheinen dies ebenso zu bestätigen wie die Sorge vieler migrantischer Diasporagemeinden – christlich wie muslimisch – die „eigene“, noch intensiv religiöse Jugend könne durch diesen Glaubens- und Werteverlust der Mehrheitsjugend „des Westens“ gleichsam „infiziert“ werden.

Demgegenüber einige widersprüchliche Befunde.

#### *a) Waren junge Menschen früher religiöser?*

Die erste mir aus dem deutschsprachigen Raum bekannte Jugendreligionsstudie des evangelischen Pastors Hans-Otto Wölber hatte bereits 1959<sup>2</sup> festgestellt, dass die Religiosität damals junger Menschen eine „Religion ohne Entscheidung“ sei. Religion sei nicht mehr als eine Art soziokultureller Freizeitbeschäftigung. Wenn das stimmt, ist es nur folgerichtig, dass mit der Vervielfältigung alternativer Freizeitangebote auch das Interesse von jungen Menschen an einer kirchlich gebundenen Existenz abnimmt. Allerdings ist dies dann aber kein neues Phänomen, sondern beginnt mit der Nachkriegsgeneration.

#### *b) Religiös nein, Gott ja?*

Demgegenüber zeigt die österreichische Jugend-Wertestudie seit 2000<sup>3</sup> ein interessantes Phänomen. In der Tat sinkt die Zustimmung zu einem religiösen Selbstverständnis. In Österreich haben sich 2006 nur ein Drittel der Befragten als „religiös“ bezeichnet. Damit distanzieren sie sich aber weniger von Gott als von der Kirche. Denn zugleich gaben 75% an, sie würden an Gott glauben. Zwei Drittel wünschen sich mehr Diskussionen über Religion und Ethik. Und Religionsgemeinschaften werden von 60% als Ursache für Konflikte und Gewalt wahrgenommen. Die Schere, die hier aufgeht, war seit den 90er-Jahren beobachtbar. Sie lässt ein distanziertes Verhältnis zu Religion als Institution erkennen bei gleichzei-

tig konstantem bis wachsendem Interesse an Gott und Sinn. Dieses aber scheint weitgehend unbehaust. Hier spiegeln sich die offenkundig negativen Erfahrungen mit Religion als Akteuren in Geschichte und Politik wider.

#### *c) Geboren nach 1948*

Der Bruch junger Menschen mit einem kirchlich-formatierten Religionsverständnis beginnt weitaus früher. Entgegen der Vorstellung, dass es die jeweils nächste Generation sei, deren Religiosität verdunstet, wurde in der Europäischen Wertestudie 2010<sup>4</sup> erkennbar, dass mit Ausnahme von Kroatien europaweit der signifikante Bruch mit tradierten Religionsformen mit der Generation der nach 1948 Geborenen beginnt. Danach sinkt ein religiöses Selbstverständnis kontinuierlich europaweit. Aber es ist diese Generation, die beginnt, sich von allen tradierten Werten der Kriegsgeneration zu distanzieren – und dazu gehört auch kirchlich formatierte Religion. Faschismus und Totalitarismus und die ambivalenten Rollen, die die Kirchen dabei gespielt haben, haben einen Preis. Und vermutlich spielen auch Leiderfahrungen eine nicht unwichtige Rolle: Wie soll man angesichts eines zerstörten Europa an einen guten Gott glauben, der die Menschheit in der Geschichte begleitet?

#### *d) Das Phänomen des jugendlichen Dschihadismus*

An diesem lässt sich eindrücklich zeigen, wie fundamental die Krise der Religion bei jungen Menschen ist. Dschihadisten sind zumeist junge Menschen, die in keiner Alltagsreligiosität verankert sind. Der französische Soziologe Farhad Koshrokovar<sup>5</sup> hat gezeigt, dass es sich bei diesen jungen Menschen aber keinesfalls nur um soziale „Outlaws“ handelt, sondern um junge, in Frankreich aufgewachsene und mitunter gebildete Menschen, in deren Augen alle politischen Utopien – Kommunismus und Kapitalismus – gescheitert sind, die Gesellschaft besser und gerechter zu gestalten. Die Religion erscheint ihnen mit ihren Versprechungen einer besseren Welt zu-

mindest nach dem Tod die letzte verbleibende Erlösung vom Übel einer aus den Fugen geratenen Welt. Diese jungen Menschen sind aber keinesfalls die „Anderen“ „unserer“ Gesellschaft. Jürgen Manemann<sup>6</sup> hat gezeigt, inwiefern sich in diesem religiös formatierten Phänomen der Nihilismus des Westens widerspiegelt. Und dieser betrifft auch einzelne Gruppen nicht-muslimischer Jugendlicher. Am extremen Rand der Gesellschaft wird solcherart zweierlei sichtbar: ein tiefgreifendes Sinnproblem, das die ganze Gesellschaft betrifft, die vor der Frage nach gesellschaftlichen Utopien steht; und zugleich das immer noch vorhandene Potential von Religion, Widerstand gegen eine als lebensfeindlich erfahrene Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen. Im Dschihadismus geschieht dies in pathologischer, dämonisierter Form – aber zugleich wie in einem Vergrößerungsspiel.

Sind junge Menschen nun religiös oder nicht? Diese wenigen Beispiele zeigen, dass diese Frage nicht so einfach zu beantworten ist. Es braucht tiefgreifende Analysen. Denn junge Menschen sind eben nicht in erster Linie die Zukunft von Gesellschaft und Religionsgemeinschaften. Sie sind deren Gegenwart und künden von den Veränderungen im sozioreligiösen Feld. Ohne deren prophetische<sup>7</sup> Funktion ernst zu nehmen, können Religionsgemeinschaften keine Reformen wagen.

## 2.2 Das christlich-jüdische Abendland geht zu Ende.

So hört man heute vor allem in den angst- und hasserfüllten Debatten, die – bei aller berechtigten Debatte mit und über „den“ Islam – von der „Islamisierung“ Europas schwadronieren.

Demgegenüber:

a) *Gemäß der Studien des PEW-Reserach-Centres bilden Christen nach wie vor die Mehrheit der MigrantInnen in Europa und der EU.* (49% sind Christen, 27% sind Muslime).<sup>8</sup> In den öffentlichen Debatten wird dies konsequent ignoriert.

b) *Die Rede vom christlich-jüdischen Abendland ist eine Fiktion.* Der gern und

viel bemühte Bindestrich insinuiert eine Vergangenheit, die es in Europa so nie gegeben hat.<sup>9</sup> Sie mag vom Versuch der Versöhnung getragen sein, führt jedoch zum Ausblenden des bis nach der Shoah jahrhundertlangen, theologisch konstitutiven Antijudaismus. Die politischen Interessen dieses Bindestrichs sind offenkundig. Es geht um Abgrenzung und „Othering“ des Islam als des Anderen, der – gegen jeden geschichtlichen Befund<sup>10</sup> – angeblich nicht zu Europa gehört. Ein geschwächtes Christentum soll solcherart wieder zu Kräften kommen. Die Politikwissenschaftlerin Astrid Mattes<sup>11</sup> hat anhand der Analyse von über 800 Protokollen von parlamentarischen Diskussionen, Experteninterviews und parteipolitischer Öffentlichkeitsarbeit über 20 Jahre hinweg für Deutschland, Österreich und die Schweiz gezeigt, dass es vor allem die christdemokratischen Parteien waren und sind, denen die Stigmatisierung des Islam dient, wieder eine christliche Identität zu konstruieren. Durch die Beschwörung des christlichen Erbes und die (keinesfalls neu, weil in der Aufklärung schon einmal versuchte) Erfindung einer universalen, christlich-formatierten Religion soll die innere inhaltliche Leere übertüncht werden.

c) *Laut Europäischer Wertestudie<sup>12</sup> ist der Glaube an Gott seit den 1980er-Jahren auf konstantem Niveau.* Zwei Drittel der Bevölkerung geben an, an Gott zu glauben. Was zu Ende geht, ist nicht der Glaube an Gott, sondern dessen kirchlich-christliche Formatierung. Kirchengang, Gebetspraxis, der Glaube an die Auferstehung gehen seit den 80er-Jahren rasant zurück. Allerdings gibt es dabei innereuropäisch gravierende Unterschiede, in denen sich die Geschichte der Kirchen und deren je verschiedener Einfluss auf Gesellschaft, Kultur und Politik ebenso widerspiegeln wie konfessions-spezifische Eigenheiten.

Drei Ländergruppen lassen sich erkennen:

a) Länder, in denen unter 50% angeben, an Gott zu glauben: Das sind v.a. protestantisch geprägte Länder, sowie jene osteuropäische Länder, in denen die Säkularisierung schon vor dem Kommunismus hoch war (Tschechien, die ehem. DDR).

b) Länder, in denen über 75% angeben, an Gott zu glauben: 9 von 10 sind orthodoxe Länder (+ Polen), in denen Kirche und Nation eng verbunden sind, Religion (noch) ein Bestandteil des Alltags und die individuelle Frömmigkeit hoch ist.

c) Länder, in denen zwischen 50 und 75% angeben, an Gott zu glauben: katholische und katholisch-protestantische Länder sowie Frankreich.

Innerhalb dieser Länder bleibt die Zustimmung zum Glauben an Gott über die Untersuchungswellen der EVS seit 1990 konstant gleich. Aber die Unterschiede zwischen den Ländern lassen sich nur durch den gesellschaftlichen Einfluss der Kirchen erklären sowie die jeweils spezifische Sichtweise von Konfessionen auf das Verhältnis von Religion und Politik sowie durch die Geschichte der Religionspolitik.

Wie stark Religiosität und Konfessionalität mit Gesellschaft und Politik zusammenhängen, zeigt auch das folgende Ergebnis der EVS. Will Arts und Loek Halman<sup>13</sup> haben gezeigt, dass es die Religiosität ist, die *der* entscheidende Faktor für nahezu alle anderen Werthaltungen ist. D.h. ein religiöses Selbstverständnis prägt auch in Zeiten der Kirchenerosion – noch? – andere Einstellungen.

So wirkt sich die sog. „normativ-religiöse“ Komponente signifikant auf andere Werthaltungen aus. Das bedeutet: Personen, die ein überdurchschnittlich ausgeprägtes religiöses Selbstverständnis haben, einen hohen Glauben an Gott angeben, regelmäßig die Kirche besuchen und angeben, häufig zu beten, zeigen signifikant hohes Vertrauen in autoritative Institutionen wie die Armee und die Kirche; in ihren Erziehungswerten hat Autorität Vorrang gegenüber der Autonomie; sie zeigen sich als intolerant gegenüber ethnischen oder sozialen Minderheiten, wie z.B. Migranten und Homosexuellen; kulturelle Homogenität ist für sie ein hoher Wert; sie bevorzugen materialistische gegenüber postmaterialistischen politischen Zielen, sprechen sich gegen erwerbstätige Mütter aus und haben eine stark regional dominierte Identität gegenüber einem europäischen oder gar globalen Selbstverständnis.

Diese normativ-religiöse Komponente ist stark vor allem in jenen Ländern, in denen eine christliche Kirche historisch oder aktuell im religiösen Feld des Landes eine hegemoniale Stellung und damit verbunden entsprechend große politische Macht innehatte oder hat. Die Ergebnisse spiegeln also die lange Geschichte von Kirchen wieder, die vor allem im Dienst staatlicher Ordnungsvorstellung agierten.

Demgegenüber weisen Personen, deren „autonom-sozialer Liberalismus“ stark ausgeprägt ist, hohe Bereitschaft auf, zugunsten von Maßnahmen gegen Umweltverschmutzung finanzielle Opfer zu erbringen, betonen den Selbstverwirklichungscharakter der Arbeit, lehnen unrechtes und unethisches egoistisches Verhalten ab und setzen ihr Vertrauen ins Bildungssystem, in das Parlament, die Presse und internationale Organisationen.

Sagen diese Daten etwas aus über den Glauben an Gott in einem *theologischen* Sinn? Nun, dies ist nicht nur soziologischen Untersuchungen nicht möglich; es obliegt am Ende Gott, ob Menschen jenen Glauben haben, der heilsnotwendig ist. So gesehen erzählen uns Ergebnisse wie diese Blitzlichter nur, dass der Glaube an Gott eine immer noch wirkmächtige Realität ist und dessen kirchlichen Formatierungen eine nachhaltige und nicht zu unterschätzende Auswirkung auf gesellschaftsrelevante Werthaltungen innewohnt und sich daher immer noch politisch auswirken. Welcher Gott diesen Phänomenen zugrundeliegt; welche sozialen oder politischen Praxisformen, über die rituell-liturgische Praxis hinausgehend, sich mit dem Glauben an Gott jeweils verbinden, wissen wir empirisch repräsentativ nicht. Aber es wird deutlich, dass es von Seiten der Religionsgemeinschaften für diese Zusammenhänge entsprechende Aufmerksamkeit braucht.

### 2.3 „Die Religion kehrt wieder.“

So habe ich 2005 meine Dissertation<sup>14</sup> betitelt – und würde dies wohl heute weit aus differenzierter tun. Heute würde ich von verstärkter Aufmerksamkeit für Religion

im öffentlich-politischen Raum sowie tiefgreifenden Transformationsprozessen auf der Ebene individueller Religiosität und damit verbundenen Transformationen des sozioreligiösen Feldes sowie der Religionsgemeinschaften sprechen.

Ausgangslage waren damals die Ergebnisse der Europäischen Wertestudie 2000<sup>15</sup>: Seit 1990 waren mit Ausnahme von Paris in allen europäischen Großstädten die Zustimmungsraten zu religiösen Fragestellungen gestiegen. Statistisch hochsignifikant mehr EuropäerInnen bezeichneten sich als „religiös“, gaben an, an Gott zu glauben und besuchten häufiger den Gottesdienst. Qualitativ-empirische Folgestudien am Wiener Institut für Pastoraltheologie zeigten, dass der Begriff „Spiritualität“ in diesen Veränderungen eine wichtige Rolle spielte. Als wir infolgedessen von der „Wiederkehr der Religion“ und einem „Megatrend Religion bzw. Spiritualität“<sup>16</sup> sprachen, stießen wir auf scharfe Kritik. Der evangelische Theologe Ulrich Körtner konstatierte einen „Megaflop“<sup>17</sup>. Der evangelische Religionssoziologe Detlev Pollack ist bis heute der Ansicht, bei der Rede von der Wiederkehr des Religiösen handle es sich um eine „Megalegende“ und eine „neue Meistererzählung der Soziologen“.<sup>18</sup>

Die Mehrheit der empirischen ReligionsforscherInnen und TheologInnen geht gegenwärtig freilich davon aus, dass das Thema Religion an Bedeutung gewonnen hat. Scharfe Differenzen zeigen sich allerdings bei der soziologischen Hermeneutik und Analyse sowie bei der theologischen Bewertung dieses Phänomens. Gerungen wird

#### *a) um den Säkularisierungsbegriff*

Mit José Casanova<sup>19</sup> lassen sich mehrere Ebenen unterscheiden: die Trennung von Staat und Kirche; die Erosion religiöser Institutionen bei konstanter Religiosität der Bevölkerung; den generellen Bedeutungsverlust von Religion und Religiosität in der Gesellschaft. Auf welcher Ebene kann man von Säkularisierung sprechen? Und vor allem: Was bedeutet sie theologisch? Führt sie zum radikalen Ende des Christentums

und mittelfristig aller Religionen in Europa und weltweit? Oder birgt sie nicht sogar unabgeholte theologische Potentiale der Befreiung von gesellschaftlichen, politischen, kulturellen, sozialen und auch religiösen Zwängen aller Art? So warnt z.B. der katholische Theologe Hans-Joachim Höhn<sup>20</sup> vor allzu freudigem Jubel angesichts der Wiederkehr von Religion. Höhn stand der These von der „Wiederkehr der Religion“ von Beginn an reserviert gegenüber und hat philosophisch wie theologisch gut begründet starke Argumente für die Relevanz der Säkularisierung als Theorie und Praxis gebracht. Auf der Basis der von ihm in Anschluss an Ulrich Beck entwickelten Theorie „reflexiver Säkularisierung“ beschreibt er die Dialektik zwischen „sakrophiler“ und „sakrophager“ Spätmoderne: „Am Religiösen ist man interessiert wegen seiner sinnstiftenden Wirkungen, um die man es zugleich bringt“<sup>21</sup> Und so warnt er – in der Hoffnung, die Warnungen würden sich nicht bewahrheiten – davor, sich zu früh über eine vermeintliche neue Attraktivität von Religion zu freuen. Der Gewinn könnte sich als Verlust herausstellen.

#### *b) um das Phänomen „multipler Säkularitäten“*

Die aktuelle Forschung zeigt, dass Quantität und Qualität von Säkularisierung pfadabhängig sind und sich in den verschiedenen europäischen Regionen auch sehr verschieden entwickelt haben, abhängig von Geschichte, Politik, Rolle der Kirchen, Rechtslage, Religionspolitik. So unterscheiden Monika Wohlrab Sahr und Marian Burchardt<sup>22</sup> zwischen einer Säkularisierung a) im Dienst individueller Freiheit (z. B. in den USA), b) im Dienst der Befriedung religiöser Differenz (z. B. in Indien, Niederlande), c) im Dienst des gesellschaftlichen Fortschritts und nationaler Einheit (in Frankreich, in der kemalistischen Türkei) sowie d) im Dienst der Autonomie gesellschaftlicher Teilbereiche.

#### *c) um den Religionsbegriff*

Was wird überhaupt erforscht, wenn von der Säkularisierung von Religion die

Rede ist? Substantiell formatierte Religion, zu der nach Detlef Pollack eine klare begriffliche Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz ebenso gehört wie eine sichtbare, den Alltag durchdringende symbolische Ausdrucksform des Transzendenten in der Immanenz.<sup>23</sup> Oder wird funktionale Religion erforscht, sodass auch Konsumismus, Sport oder Kapitalismus als Religion bezeichnet werden können? Oder wird Religion als Diskurs und Kommunikationsprozess erforscht, wo Praxisformen wie Gebet oder soziales Engagement dann nur mehr sekundäre oder gar keine Rolle mehr spielen?

#### 2.4 Gab es je ein „Golden Age of Faith“?

Alle drei „Großen Erzählungen“ verweisen auf die Notwendigkeit, mit Blick auf das Feld sozioreligiöser Wandlungen tiefgreifende interdisziplinäre Forschung zu betreiben. Sind junge Menschen religiös oder nicht? Welcher Gott wird geglaubt, welcher von den Religionsgemeinschaften verkündet? Wie wirken sich gesellschaftliche und politische Faktoren auf den Glauben auf Gott aus? Kehrt Religion wieder? Wo und welche? Das sind nur wenige der brennenden Fragen, die sich jeder Versuch von Reform stellen muss. Was soll denn genau reformiert werden?

Einen letzten Aspekt möchte ich hier anklängen lassen. Sowohl öffentliche Erzählungen über Religion als auch religionssoziologische Forschung scheinen mir implizit davon auszugehen, dass die großen Veränderungsprozesse erst nach dem Zweiten Weltkrieg stattgefunden haben und vor allem diese Prozesse zum Verlust von Glaube und Religion geführt hätten. Davor wäre Europa ein „religiöser“ Kontinent gewesen. Aber stimmt das?

In der Tat war Europa ein von den Kirchen geprägter und beherrschter Kontinent. Aber hat die Erosion des christlichen Glaubens nicht schon bereits viel früher begonnen? Zum Beispiel mit der schweren Erschütterung durch die Pest, die – wie Marianne Gronemeyer<sup>24</sup> gezeigt hat – den geordneten mittelalterlichen Kosmos, in dem

alles Leid aufgehoben und an dessen Spitze Gott thronte – erschüttert hat? Oder durch die Konfessionskriege der frühen Neuzeit, in denen über Jahrzehnte hinweg im Namen von Religion getötet wurde? Und wie lässt sich erklären, dass Millionen Christen den Verführungen von Autoritarismus, Faschismus und Totalitarismus erlegen sind und der Shoa viel zu wenig Widerstand entgegengesetzt haben?

In diesen Zeiten gab es keine empirische Religionsforschung. Aber meine Vermutung wäre, dass Glaube und Religion bereits lange vor den ersten empirischen Studien erschüttert und ausgehöhlt waren. Denn mehr als jeder Konsum und Wohlstand erschüttern Leid, Tod, Gewalt und Krieg und die Erfahrungen des Bösen den Glauben. Könnte es nicht sogar sein, dass Religiosität, dort, wo sie heute anzutreffen ist, vielfach weitaus substantieller ist als ehemals? Danielle Hervieu-Leger<sup>25</sup> hat gezeigt, wie sehr sich der Sieg über den Hunger, die Demokratisierung aller Lebensbereiche und die damit verbundene Krise der Autorität sowie die Erfahrung der Manipulierbarkeit der Natur auf Religion ausgewirkt haben – und dies durchaus im Sinne der Humanisierung derselben.

Könnte diese Geschichte nicht auch als Geschichte der Befreiung von bestimmten Formen von Religiosität gelesen werden, deren Ende theologisch gesehen sogar zu begrüßen wäre? Steht diese Freiheit heute – im Angesicht scheinbar unkontrollierbarer, menschengemachter Bedrohungsszenarien wie der Umweltzerstörung, globaler Ungleichheit in der Verteilung von Chancen und Ressourcen, angesichts von Armutsmigration, Kriegsgefahr und Waffenarsenalen – nicht wieder zur Disposition?

### 3. Brennpunkte aktueller religionssoziologischer Debatten

#### 3.1 Kristallisationspunkte der Debatte

Die Frage des Zusammenhangs von Religion und gesellschaftlichem Wandel wird in der Religionssoziologie unter dem

Label „Religion und Moderne“ geführt. So galt seit den 70ern, dass Moderne und Religion inkompatibel seien: Rationalisierung, Technisierung, funktionale Differenzierung der Gesellschaft, Anhebung des Wohlstandsniveaus, Zuwachs an Bildung und Urbanisierung führen zur Säkularisierung.

Diese These steht heute zur Disposition. Gegenwärtig wird diskutiert, ob „die“ Säkularisierung *überhaupt* ein integraler und konstitutiver Bestandteil „der“ Moderne ist. Zur Debatte steht, ob es sich bei der Moderne um eine „universale gesellschaftliche Entwicklungsstufe“ oder um das „kontingente Ergebnis einer partikularen kulturellen Praxis“ handelt – nicht zuletzt deshalb, weil die historischen Entstehungsbedingungen der Moderne zunehmend mehr in den Blick genommen werden. Der instruktive Sammelband: „Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung“<sup>26</sup> identifiziert fünf Kristallisationspunkte, an denen Modernisierungstheorien und modernisierungskritische Theorien einander, oftmals unvermittelt und unvermittelbar, gegenüber stehen und kontrovers diskutiert werden:

- a) Ist es überhaupt möglich, zwischen Tradition und Moderne so scharfe Grenzlinien zu ziehen, wie es die Religionssoziologie tut? Während die einen von einem Epochenbruch sprechen, zeigen andere Kontinuitäten in der Geschichte der Religion in Europa.
- b) Lässt sich der Weg in die Moderne als lineare oder gar teleologische Fortschrittsgeschichte schreiben, oder ist er ein durch Gegenläufigkeiten, Rückschläge und Pfadabhängigkeiten sowie Akteurskonstellationen geprägter Prozess? Man diskutiert um Kontingenz und Determinismus.
- c) Gibt es überhaupt die eine bzw. einheitliche Moderne – oder muss man mit Shmuel Eisenstadt nicht viel eher von „multiple modernities“ sprechen? Beschreibt „die“ Moderne eine Einheit oder eine Vielfalt heterogener Prozesse?
- d) Reicht ein europabezogener Blick überhaupt aus, um Religion in Europa heute zu

verstehen? Muss man im Zeitalter von Mobilität, Migration und virtueller Kommunikation nicht vielmehr eine globale Perspektive einnehmen?

e) Diskutiert wird schließlich auch das Spannungsfeld von Konstruktivismus und Essenzialismus: Sind Religion und Moderne gleichsam ontologische Realitäten, die sich in einer Fülle von Wirklichkeiten zeigen – oder handelt es sich bei beiden nicht um Konstrukte?

### 3.2 „Treiber“ zeitgenössischer Veränderungen

Neben diesen Grundlagenfragen gibt es auch heterogene Versuche, die maßgeblichen Treiber von Religion und Religiosität in der Gegenwart zu identifizieren. Einige seien hier angeführt. Sie wirken gleichzeitig ungleichzeitig und lassen eindeutige Diagnosen sehr schwierig werden. Sie alle hängen zuinnerst mit den globalen, regionalen und lokalen Veränderungen in Politik, Gesellschaft und Wissenschaft zusammen.

#### a) *erneut, die Säkularisierung*

Bei aller Kritik an diesem Konzept sind sich die meisten ForscherInnen doch einig, dass Säkularisierung weltweit und auch in Europa auf allen eingangs erwähnten Ebenen nach wie vor ein zentraler Treiber für Veränderungen ist. Sie kann dabei – je nach historischen, gesellschaftlichen und politischen Ausgangslagen – zu heterogenen Entwicklungen führen. Säkularisierung kann Religion als öffentliche oder politische Größe dabei in den Hintergrund verdrängen (Frankreich) aber auch neben Religion im öffentlichen und politischen Raum existieren (USA). Selbst das als durch und durch religiös eingeschätzte Afrika ist von Säkularisierung betroffen, was in diesem Zusammenhang zunächst einmal Verlust von Spiritualität bedeutet: „Warum sollte die Erfahrung des Leides überall in der Welt zu Zweifel oder zu einer Revolte gegenüber Gott führen – nur nicht in Afrika?“<sup>27</sup>, fragen afrikanische Religionssoziologen. Säkularisierung in Afrika ist z.B. notwendig, damit Menschen von unterdrückerischen magi-

schen und politischen Mächten befreit werden und ihre Verantwortung übernehmen können.

An dieser Stelle muss auch die spezifische Situation in Ostmitteleuropa erwähnt werden. Miklos Tomka<sup>28</sup> spricht z.B. für diese Region nicht gerne von Säkularisierung, da er diese für ein spezifisches Phänomen des Westens hält. Er entwickelt für ähnlich anmutende Phänomene die Theorie der Anomie. Damit bezeichnet er die Zerstörung, den Verlust und Mangel sozialer Ordnungen und Kohäsion in den ehemals kommunistischen Staaten, die auch die moralische Substanz weiter Teile der Bevölkerung nachhaltig zerstört haben. Zugleich genießen – im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und Orientierungslosigkeit – religiöse Institutionen höheres Vertrauen als in West-Europa.

#### b) Pluralisierung

Dies ist eines der jüngeren Paradigmen in der religionssoziologischen Forschung. Reagiert wird damit auf die – mittlerweile wahrgenommene und anerkannte – Präsenz anderer als christlicher Religion und Religiosität in der Gesellschaft. Diese ist zwar keinesfalls neu, wurde nur bisher schlichtweg ausgeblendet. Zu erwähnen ist hier v.a. Peter L. Berger, der mittlerweile die dritte Wendung in seiner Theoriebildung vollzieht:<sup>29</sup> Nachdem er als einer der ersten das Theorem der Säkularisierung durchbuchstabiert hatte, in den 90er-Jahren von der Desäkularisierung der Welt geschrieben und Europa als globalen Ausnahmefall bezeichnet hat, sieht er im Pluralismus die zentrale Herausforderung sowohl für die Gesellschaft, die Politik als auch die Religionen selbst. Er unterscheidet zwei Formen des Pluralismus: a) die Koexistenz pluraler Religionen und b) die Koexistenz des religiösen und des säkularen Diskurses. Der „Leute-Religion“ verpflichtet, stellt er fest, dass es bei den meisten Menschen keine starre Dichotomie zwischen einem religiösen und säkularen Selbstverständnis gibt. Gleichwohl wirkt sich dieser plurale Dualismus auf das politische Management von Religion ebenso aus wie das friedliche Zu-

sammenleben in Verschiedenheit. So ist die Frage nach der Pluralität für ihn die Schlüsselfrage für alle Gesellschaften und alle Religionen: Wie hältst Du´s mit der Pluralität? Dazu gehört notwendig: Wie hast Du´s mit dem Zweifel?

#### c) „Spiritualität“ bzw. „Spiritualisierung“

Auf der Ebene der Individuen und zwischenzeitlich längst informell und netzwerkartig institutionalisiert, ist auch das Phänomen „Spiritualität“ bzw. „Spiritualisierung“ ein maßgeblicher Treiber von Veränderung – und zwar sowohl in der Gesellschaft als auch innerhalb der Religionen. Dieses überaus heterogene Phänomen verändert in jedem Fall Semantiken und Pragmatiken von Religion sowie die Kommunikation von und über Religion. Dazu liegen ebenfalls jede Menge Studien vor, die aber meistens nicht mit den klassischen religionssoziologischen Studien zusammenschaut werden. Aber gerade in diesem Feld lassen sich die gesellschaftlichen Auswirkungen bzw. Zusammenhänge mit Entwicklungen in Politik, Wirtschaft, Bildung deutlich erkennen. Spiritualität ist als diffuser Massenbegriff eine Art „Zeugenoption“ – also ein Begriff, der zum einen ein gesellschaftliches Problem anzeigt („Wie kann man im 20./21. Jahrhundert den Wunsch, das Bedürfnis nach Sinn und Religion leben?“) als auch eine Lösung anbietet. Dies geschieht, indem der Begriff alltagsnaher Erfahrung ins Zentrum von Religion gerückt ist.

Dass solche „Erfahrungen“ durchaus weit verbreitet sind, zeigt der Bertelsmann Religionsmonitor aus dem Jahr 2007:<sup>30</sup> 21.000 Menschen in 19 Ländern wurden befragt. Erfragt wurden dabei „theistische Wahrnehmungs- und Erfahrungsmuster“, die auch als „Du-Erfahrung“ bezeichnet werden, sowie pantheistische Wahrnehmungs- und Erfahrungsmuster, die als mystische Verschmelzung im All-Einen charakterisiert werden. Die Studie hat gezeigt, dass ein erstaunlich großer Teil der Befragten Transzendenzerfahrungen hat – und zwar auch Menschen, die sich nicht als religiös bezeichnen. Weltweit geben im Durch-



schnitt 35.6% an „häufig“ oder „sehr häufig“ theistische Erfahrungen gemacht zu haben; 31.2% berichten von „häufigen“ oder „sehr häufigen“ pantheistischen Erfahrungen. In Europa sieht die Lage etwas anders aus: „Häufige“ oder „sehr häufige“ theistische Erfahrungen bejahen in Deutschland 17.2%, in Österreich 14.7%, in der Schweiz 22.5%, in Frankreich 11.5% (47.4% „nie“), in Großbritannien 16.1% (45.4% „nie“), in Polen 21.7%. „Häufig“ oder „sehr häufig“ pantheistische Erfahrungen zu machen, bejahen in Deutschland 15.6%, in Österreich 13.1%, in der Schweiz 24.9%, in Frankreich 13.5% (45.5% „nie“), in Großbritannien 16.9%, in Polen 26.1%.

Die Soziologin Ariane Martin<sup>31</sup> hat 2005 von einer Art „Sehnsuchtsreligion“ gesprochen, die verschiedene Dimensionen umfasst: 1) Spiritualitäten, die sich auf eine *Reise zu sich selbst*, ins Innere des eigenen Selbst machen; 2) Spiritualitäten, bei denen die Sehnsucht nach *Verzauberung* im Mittelpunkt steht; 3) Die Dimension der *Heilung* spielt eine zentrale Rolle in vielen Spiritualitäten; 4) Spiritualitäten, die nach *Festigkeit*, Halt und Orientierung suchen; 5) Spiritualitäten, in denen *Gemeinschaft* ein zentrales Thema ist: Menschen suchen nach Beziehungen oder Anschluss an eine Gruppe, die von einer „Ethik der Liebe“ geprägt sein sollen; 6) Spiritualitäten, die *ins Weite reisen* – in der Persönlichkeitsentwicklung, aber auch buchstäblich auf Pilgerreisen; 7) Schließlich geht es spirituell Suchenden auch um neue Weisen der Weltklärung und des *Weltverhältnisses*: Hier lassen sich weltflüchtige und weltneugierende Spiritualitäten finden.

Spiritualitäten dieser Art sind in der Regel sehr ich-bezogen: Das ist nicht automatisch mit Egoismus gleichzusetzen, sondern zeigt, dass viele Menschen das eigene Ich als mittlerweile einzigen Ort erleben, den sie selbst noch gestalten können in einer unübersichtlichen und gefährlichen Welt. So haben Franz Höllinger und Thomas Tripold<sup>32</sup> im Zeitraum von 2007 bis 2010 in ihrer für Österreich repräsentativen Studie das „holistische Milieu“ untersucht: Neue religiöse Bewegungen<sup>33</sup>, den Psychothera-

piemarkt<sup>34</sup>, die Wellnessbewegung<sup>35</sup> sowie das holistische Milieu im engeren Sinn<sup>36</sup>. Allen gemeinsam ist ihnen der Glaube an eine „universelle Verbundenheit“; eine „Humanpotential-Ethik“, d.h. das Streben nach der Entwicklung eines höheren Selbst; Körper- und Erfahrungszentriertheit; ein weltanschaulicher Synkretismus-Perennealismus, d.h. die Überzeugung, dass alle Religionen die gleichen Grundwahrheiten haben; sowie die Netzwerkstruktur als Organisationsform und die Praxis des spirituellen „Wanderns“. Geglaubt wird an eine höhere Realität, die als „Lebenskraft“ bzw. „universelle Energie“ in den Blick kommt und mit der man durch Rituale in Verbindung treten kann, eine autonomiebetonte Suche nach Sinn sowie das Streben nach Entfaltung der eigenen Potentiale im Sinne einer „Self-Spirituality“. 35% der Österreicher gehören demnach zum holistischen Milieu, und sie sind auch innerhalb der Kirchen zu finden.

Die Ich-Zentriertheit spiegelt sich auch in der Schweizer Studie „Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft“<sup>37</sup> wider. Die Studie unterscheidet vier verschiedene Typen, denen allen diese Ich-Bezogenheit gemeinsam ist. Die Werte der „Alternativen“ – jener Gruppe, die sich selbst als „spirituell“ bezeichnet (13.4%) – unterscheiden sich deutlich von den Kirchlich-Institutionellen und ähneln quantitativ den „Distanzierten“ und „Säkularen“: Nächstenliebe, Toleranz, Fairness, Verantwortung, Solidarität sind ihnen wichtig, bloß brauche man dazu keine Religion oder Spiritualität. Als „spirituell“ hingegen kommen moderne Selbstentfaltungswerte in den Blick: Fantasie, Unabhängigkeit, Toleranz, Individualismus. Der eigene Körper und das eigene Fühlen haben überdies im Zweifel eine höhere Autorität als alle äußeren Normen und Vorschriften. Durch Authentizität soll sich der Einzelne höher und weiter entwickeln. Die Studie hebt hervor: In dieser Ich-Bezogenheit unterscheiden sich die Alternativen *nicht* von den anderen Gruppen. Die Alternativen bringen jedoch ihre Ich-Bezogenheit in direkte Beziehung zu ihrer Spiritualität.

#### d) Migration

Migration ist ein weiterer wichtiger Treiber im sozioreligiösen Feld – allerdings nicht die Ursache von Veränderung. Sie macht diese Veränderungen aber deutlicher sichtbar und forciert Pluralisierung- und Diversifizierungsprozesse im Feld der Religionen und in den sozioreligiösen Landschaften. Religionsgemeinschaften pluralisieren sich in ihrem Inneren, die religiösen Zusammensetzungen und die damit verbundene religiöse Diversität nimmt national zu. Das PEW-Research Center hat in seinen Messungen religiöser Diversität allerdings festgestellt, dass die europäischen Nationen keinesfalls und im globalen Vergleich noch lange nicht zu jenen mit hoher Diversität gehören. Während allein in der asiatisch-pazifischen Region sechs Länder einen religiösen Diversitäts-Index (RDI) von über 7 (auf einer Skala von 1–10) haben, hat kein einziges europäisches Land einen hohen RDI. Österreich z.B. hat einen RDI von 3,8, Deutschland 5,3 und der Vatikan 0,0.<sup>38</sup> Dennoch verändert Migration die sozioreligiöse Landschaft innerhalb Europas. In manchen europäischen Großstädten wie Hamburg und Rotterdam stammt die Mehrheit der Christen aus einem nicht-europäischen Land.<sup>39</sup> Man spricht von einer „Enteuropäisierung des europäischen Christentums“.<sup>40</sup> Für die Juden wiederum verliert Europa seine jahrhundertealte zentrale Bedeutung<sup>41</sup>; der Schwerpunkt verlagert sich in den asiatischen Raum. Die zeitgenössischen antisemitischen „Wellen“ befördern einen Exodus der jüdischen Bevölkerung aus Europa. Migration verändert auch die Qualität der jeweiligen Mehrheitsreligion: Die neuen Mitglieder bringen andere Praxisformen und Themen mit und können so die autochthone Religionsgemeinschaft beleben. Neue, „fremdartige“ Ideen durch Mission und Konvertiten können zu Innovationen führen und neue Gemeinschaften entstehen lassen.

#### d) Ökonomie

Nicht zuletzt muss die Ökonomie und hier vor allem in ihrer neoliberalen Erscheinungsform erwähnt werden. Der Neoliberalismus

als gesamtgesellschaftliches Projekt, das unter den Labels Freiheit und Individualität (vor allem der Märkte) weltweit soziale Zusammenhänge zerstört hat, geht auch an der Religion nicht spurlos vorüber. Aktuelle religionswissenschaftliche Forschung konstatiert für die Veränderungsprozesse von Religion weltweit einen massiven Einfluss durch ökonomische Entwicklungen. Damit ist nicht nur die Entstehung fundamentalistischer Gruppen und Gemeinschaften gemeint, die nicht als rückständiges Phänomen, sondern ganz und gar moderne Reaktion auf die ökonomischen und politischen Destabilisierungsprozesse zu verstehen sind; eine Reaktion, die durch Globalisierung und globalpolitische Kämpfe um Hegemonie nach 1989 ausgelöst wurde. Die Veränderungen führen vielmehr zu einer Durchdringung der Religiositäten von Individuen ebenso wie von Religionsgemeinschaften und deren Institutionen – innerhalb *aller* und auch der *anerkannten* Religionen – durch eine ökonomische Logik. Nationalstaatlich geformte Religion wird zu einer Art „Global-Market“-Religion. Diese Ökonomisierung lässt religiöse Märkte sowie neue Formen von Konsum- und Medienreligiosität entstehen. Religionen entwickeln Geschäftsmodelle und reorganisieren sich in der Logik moderner Ökonomien nach Netzwerkmodellen. Eine Art „New-Style-Religion“ entwickelt sich, Religionen entwickeln Marken und Vermarktungskonzepte.<sup>42</sup>

#### 4. Schlussfolgerungen

Diese wenigen Blitzlichter und Einblicke in die religionssoziologische Forschung haben gezeigt, dass und wie umfassend Religion derzeit in Veränderung ist. Der Begriff „Veränderung“ scheint mir die Dramatik der Situation freilich nur unzureichend zu erfassen. Ich spreche lieber von „Transformation“.

Der Begriff Transformation – nicht nur ein Synonym für Veränderung – stammt aus der Politikwissenschaft und meint dort jenen politischen Systemwechsel, der nach den epochalen Zäsuren von 1989 (Fall der

Berliner Mauer) und 1991 (Implosion und Selbstauflösung der Sowjetunion) zur Neuordnung aller Strukturen und Institutionen in Osteuropa geführt und im weiteren das Ringen um eine neue, globale Weltordnung und Hegemonie ausgelöst hat.<sup>43</sup> Transformation bedeutet daher zunächst Systemwechsel: den Umbau von Strukturen und Institutionen in Politik und Gesellschaft, Wirtschaft und Wissenschaft, Bildung, Religionsgemeinschaften und Kirche. Dieser umfassende Systemwechsel wirkt sich auch auf die Religiositäten der Menschen aus.

Transformation bedeutet zugleich auch Bewusstseinswandel. Damit meine ich vor allem paradigmatische Veränderungen, Umbrüche, Neukonstruktionen im Bereich der Wahrnehmung von Wirklichkeit, von Formen des Fühlens und Denkens und von Handlungsorientierungen. Weltanschauungen, Werthaltungen, Lebensweisen werden dabei radikal „umgeformt“. Auch diese Dimension der Transformation betrifft Religion und Glaube.

Eine Transformationstheorie sozioreligiöser Veränderungen betrachtet Religion demnach nicht als isolierte Sonderzone oder funktionales Teilsystem, sondern bettet sie konstitutiv in politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche, soziale und kulturelle Prozesse ein. Sie fragt immer auch nach dem Zusammenhang von Religion und Religiosität mit anderen menschlichen Lebensbereichen. Religiosität wird dabei als spezifische Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsweise beschrieben; Religion als deren institutionalisierter Ausdruck.

Wir leben in einer Wendezeit der Geschichte, in der sich die Welt von Grund auf ändern wird. Gerungen wird um materielle Ressourcen, politische und ökonomische Hegemonie, aber auch um neue Konzepte, wie diese Prozesse zu mehr Humanität und Gerechtigkeit führen können. Auch Religion aller Art ringt um ein neues Selbst- und Weltverständnis, das ich hier gleichfalls als Transformation bezeichne. Weltweite Wirtschaftskrisen, spätestens seit 2008, in deren Folge die Schulden- und Banken Krisen in den USA und in Europa, die globale Armut und Ungerechtigkeit machen deutlich, wie

notwendig eine spirituell, ethisch und politisch verantwortete Transformation ist. Krisen in der Politik, die rasanten Entwicklungen in Wissenschaft und Technik werfen völlig neue Fragen auf. Demographische Entwicklungen und Migration stellen die Frage nach dem Zusammenleben in Verschiedenheit und Frieden immer schärfer. Die sozioreligiösen Transformationen sind Ausdruck und Folge der globalen Transformation – die fundamentalistischen Entwicklungen ebenso wie die innovativen Reformbewegungen in allen Religionen oder die individualisierte Spiritualitäts-Szene.

Transformation ist kein schicksalhaft stattfindender linearer Prozess. Sie bedarf philosophischer, ethischer und theologischer Reflexion und verantworteter Gestaltung auf allen gesellschaftlichen Ebenen. In welche Richtung sollen die Transformationsprozesse gehen? Welche Zukunftsbilder sollen leitend sein? Wie können die negativen Auswirkungen der Transformation begrenzt werden?

Transformation bedeutet auch Krise. Das „religiöse Feld“ befindet sich in einer umfassenden Krise. Menschen suchen auf verschiedenste Weise nach neuen religiösen und spirituellen Lebensformen. Kirchen und Religionsgemeinschaften suchen nach einem neuen Ort in der Gesellschaft. Aber die Krise, in der sie sich befinden, ist nicht bloß ein Problem, das man durch ein paar Adjustierungen oder neue Verpackungen des Alten verändern kann. Ich denke, dass die Paradigmen des Religiösen selbst zur Disposition stehen und die Frage nach Gott im Horizont der Gegenwart nicht nur neu und anders beantwortet, sondern anders gestellt werden muss. Religionen und religiöse Menschen stehen vor großen praktischen und intellektuellen Herausforderungen. Krise meint Prozess, in dem die Grundlagen des Selbst- und Weltverhältnisses selbst zur Disposition stehen<sup>44</sup> – und damit auch das Verhältnis zu Religion und Gott und alle Strukturen, in denen sich dieses Verhältnis realisiert.

Diese Art von Krise ist gefährlich, weil vom Scheitern bedroht – und kann zugleich „Geburtsort“ des Neuen werden. Damit ist

auch die Qualität dieser Krise neu: Sie ist aufgrund ihrer globalen Dimension nicht mit den bisher zur Verfügung stehenden Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmöglichkeiten lösbar. Auch ist diese Art von Krise nicht durch eine Rückkehr in den alten Zustand vor der Krise bewältigbar. Die Transformationskrise wirft traditionelle Lösungsvorstellungen über den Haufen und verlangt von der ganzen Menschheit Umdenken und Kooperation. Die große Chance der Gegenwart, zu einer Menschheit zusammenzuwachsen, und die vielen hoffnungsvollen Aufbrüche sind von Gefahren begleitet, von Konflikten, Kriegen und neuen Totalitarismen. Europa spielt aufgrund seiner Macht, seines Reichtums, auch seiner spezifischen geschichtlichen Erfahrungen und Schuld in dieser Transformationskrise eine zentrale Rolle. Religion ist dabei ein maßgeblicher Faktor: Sie kann die Krise verstärken, verschleiern oder zu deren Lösung beitragen.

Sozioreligiöse Transformation bedeutet also: Wahrnehmen, Denken und Handeln im Horizont des „Religiösen“ befinden sich in einem radikalen Umbruch und Paradigmenwechsel. Das religiöse Bewusstsein, auch die Wahrnehmung Gottes verändert sich von Grund auf. Ein Gott, an den man als Baustein einer Weltanschauung glaubt oder nicht glaubt, reicht nicht mehr aus, um die anstehenden Herausforderungen zu bestehen. Eine religiöse Weltanschauung als Sonderbereich von Individuen oder Institutionen wird vielen fragwürdig und sie suchen nach neuen Wegen.

Sozioreligiöse Transformation bedeutet schließlich den Umbau aller Institutionen im Horizont der Frage nach der Bedeutung von Religion. Das betrifft natürlich zunächst Kirchen und Religionsgemeinschaften in ihrem Inneren. Es betrifft aber alle gesellschaftlichen Institutionen. Welche Rolle(n) kann, darf und soll Religion in ihnen spielen – und welche nicht?

Um diese Fragen zu beantworten, braucht es freilich auch Hermeneutik der Gegenwart. Welchen inneren Sinn, welche Bedeutung haben diese Transformationsprozesse? Hier sind dann auch die Religio-

nen mit ihren theologischen Hermeneutiken angefragt.

*Die Autorin ist Associate Professor am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und theologische Beraterin der Migrationskommission der Deutschen Bischofskonferenz*

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Bernhard *Heinzlmaier*: Jugend und Politik. Über die Absenz des Interesses, Freiheit herzustellen, und den Triumph des Ressentiments über die Revolte. (Institut für Jugendkulturforschung, Dossier 16), Wien 2016. Vgl. URL: [http://jugendkultur.at/wp-content/.../Jugend\\_und\\_Politik\\_Bernhard\\_Heinzlmaier\\_2016.pdf](http://jugendkultur.at/wp-content/.../Jugend_und_Politik_Bernhard_Heinzlmaier_2016.pdf) (30.06.2017).
- <sup>2</sup> Hans-Otto *Wölber*: Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen 1959.
- <sup>3</sup> (Hg.): Experiment Jung-Sein. Die Wertewelt österreichischer Jugendlicher, Wien 2001; Christian *Friesl*/Ingrid *Kromer*/Regina *Polak*: Lieben, leisten, hoffen. Österreichische Jugendwertestudie 1990–2006. Wien 2008. (Darin mehrere Beiträge zum Themenfeld Sinn, Ethik und Religion bei Jugendlichen).
- <sup>4</sup> Regina *Polak*/Christoph *Schachinger*: Stabil in Veränderung. Konfessionsnahe Religiosität in Europa, in: Regina *Polak* (Hg.): Zukunft.Werte.Europa. Die Europäische Wertestudie 1990–2010: Österreich im Vergleich, Wien–Köln–Weimar 2011, 191–219.
- <sup>5</sup> Vgl. u.a. Farhad *Khosrokhavar*: L' Islam de Jeunes, Paris 1997.
- <sup>6</sup> Jürgen *Manemann*: Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen junge Europäer in den Krieg? Bielefeld 2015.
- <sup>7</sup> Vgl. dazu bereits 1986 Ottmar *Fuchs*: Prophetische Kraft der Jugend? Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums, Freiburg im Breisgau 1986.
- <sup>8</sup> PEW-Research Center's Forum on Religion and Public Life (2012): Faith on the Move: The Religious Affiliation of International Migrants, vgl. URL: <http://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec/> (07.06.2017).
- <sup>9</sup> Daran erinnert die Judaistin Almut Shulamit *Bruckstein*: Die jüdisch-christliche Tradition ist eine Erfindung, in: Quantara.de vom

- 29.10.2010, URL: <https://de.qantara.de/inhalt/islam-debatte-in-deutschland-die-judisch-christliche-tradition-ist-eine-erfindung> (30.06.2017).
- <sup>10</sup> Z.B. Michael *Bergolte*: Christen, Juden, Muslemeleanten. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 nach Christus, München 2006.
- <sup>11</sup> Astrid *Mattes*: Integrating Religion: The roles of religion in Austrian, German and Swiss immigrant integration policies, unveröff. Dissertation, Wien 2016. (Preis der Österreichischen Akademie der Wissenschaften).
- <sup>12</sup> *Polak/Schachinger*: Stabil in Veränderung.
- <sup>13</sup> Will *Arts/Loek Halman*: Value Research and Transformation in Europe, in: Regina *Polak* (Hg.): Zukunft-Werte-Europa: die Europäische Wertestudie 1990–2010: Österreich im Vergleich, Wien, 2011, 79–99, 89ff.
- <sup>14</sup> Regina *Polak*: Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft. (Religion im Leben der Österreicher/innen – Band 2), Ostfildern 2006.
- <sup>15</sup> Paul M. *Zulehner*: Wiederkehr der Religion?, in: Hermann *Denz* (Hg.): Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2002, 23–41.
- <sup>16</sup> Regina *Polak* (Hg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002; Paul M. *Zulehner* (Hg.): Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz König, Ostfildern 2004.
- <sup>17</sup> Ulrich *Körner*: Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006.
- <sup>18</sup> Detlev *Pollack*: Die Wiederkehr des Religiösen. Eine neue Meistererzählung der Soziologen, in: Renaissance der Religion. Mode oder Megathema? Herder Korrespondenz spezial, Freiburg 2006, 6–11, 6.
- <sup>19</sup> José *Casanova*: Public Religions in the modern World. Chicago/London 1994.
- <sup>20</sup> Hans-Joachim *Höhn*: Gewinnwarnung. Religion nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015.
- <sup>21</sup> Ebd., 41.
- <sup>22</sup> Marian *Burchardt/Monika Wohlrab-Sahr*: Über die kulturellen Bedeutungen religiös-säkularer Kontroversen in der Gegenwart, in: Gregor *Buß/Markus Luber* (Hg.): Neue Räume öffnen: Mission und Säkularisierungen weltweit, Regensburg 2013, 33–54.
- <sup>23</sup> Detlev *Pollack/Gergely Rosta*: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt am Main 2015; Pollack gehört zu den wenigen streitbaren Verfechtern der Säkularisierungsthese, da er von einer unsichtbaren Religion wenig hält.
- <sup>24</sup> Marianne *Gronemeyer*: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1996.
- <sup>25</sup> Danièle *Hervieu-Léger*: Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa, in: Krzysztof *Michalski* (Hg.): Woran glaubt Europa? Religion und politische Kultur im neuen Europa, Wien 2007, 81–99.
- <sup>26</sup> Ulrich *Willems/Detlef Pollack/Helene Basul/Thomas Gutmann/Ulrike Spohn* (Hg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013, 9–23.
- <sup>27</sup> Boniface *Mabanza Bambu*: Säkularisierung auch in Afrika?, in: *Buß/Luber* (Hg.), Neue Räume, 144–151, 147.
- <sup>28</sup> Miklós *Tomka/Réka Szilárdi*: Religion and Nation, In: András *Maté-Tóth/Gergely Rosta* (Hg.): Focus on Religion in Central- and Eastern Europe. A regional view, Berlin 2016, 75–109.
- <sup>29</sup> Peter L. *Berger*: Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt am Main 2015.
- <sup>30</sup> Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2007.
- <sup>31</sup> Ariane *Martin*: Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität, Ostfildern 2005.
- <sup>32</sup> Franz *Höllinger/Thomas Tripold*: Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur, Bielefeld 2012.
- <sup>33</sup> i.e. Charismatische Erneuerung, Pentecostalismus, Buddhistische Gruppen, Neo-Hinduistische Gruppen, christliche Mystik, Scientology.
- <sup>34</sup> i.e. Psychoanalyse, Verhaltenstherapie, Jung'sche und Gestalttherapie, Rebirthing und NLP.
- <sup>35</sup> i.e. Jogging, Fitness-Workout, Aerobics, Yoga und Ayurveda.
- <sup>36</sup> i.e. Astrologie, Transpersonale Therapie, Schamanismus, Channeling, Shiatsu, Feng Shui, Homöopathie und Zen-Meditation.
- <sup>37</sup> Jörg *Stolz/Judith Könemann/Mallory Schneuwly Purdie/Thomas Englberger/Michael Krüggeler*, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft, Zürich 2014.
- <sup>38</sup> PEW-Research Center: Global Religious Diversity, vgl. URL: <http://www.pewforum.org/2014/04/04/global-religious-diversity/> (30.06.2017).
- <sup>39</sup> Vgl. Arnd *Bünker*: Migrationsgemeinden als Sehhilfe. Überlegungen zur veränderten Realität des Christlichen in Mitteleuropa., in: Gottfried *Bitter/Martina Blasberg-Kuhnke*

(Hg.): Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Norbert Mette, Würzburg 2011, 85–92.

- <sup>40</sup> Vgl. Giancarlo *Collet*: Gemeinsam das Evangelium verkünden, in: Arnd *Bünker*, Eva *Mundanjohl*/Ludger *Weckel*/Thomas *Suermann*, (Hg.): Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern 2010, 242–266.
- <sup>41</sup> Alfred *Bodenheimer*: Jüdische Migration in, nach und aus Europa, in: Regina *Polak*/Wolfram *Reiss* (Hg.): Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, Wien 2014, 389–396.
- <sup>42</sup> Vgl. Peter *Beyer*: Religion in the Context of Globalization, New York 2013; François *Gauthier*/Tuomas *Martikainen* (eds.): Religion in Consumer Society, Farnham 2013; Tuomas *Martikainen*/François *Gauthier* (eds.): Religion in the Neoliberal Age, Ashgate 2013; Jean-Claude *Usunier*/Jörg *Stolz* (eds.): Religion as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality, Farnham 2014.
- <sup>43</sup> Vgl. Wolfgang *Merkel*: Systemtransformation. Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung, Wiesbaden 2010; Faßmann, Heinz/Müller-Funk, Wolfgang/Uhl, Heidemarie (Hg.) : Kulturen der Differenz – Transformationsprozesse in Zentraleuropa nach 1989. Transdisziplinäre Perspektiven, Wien 2009, 9.
- <sup>44</sup> Vgl. Karl *Baier*: Spirituelle Krisen. Eine Einführung, URL: <http://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/pdf/SpirituelleKrisen.PDF> (30.06.2017).