

REGINA POLAK

## Missionsland Österreich?

### 1. Wie schätzen wir die Lage ein?

Wenn gefragt wird, wie eine missionarisch orientierte Pastoral in Österreich aussehen kann, wird damit implizit vorausgesetzt, dass eine solche nötig ist. Aber: Ist Mission tatsächlich die angemessene Antwort auf die gegenwärtige religiöse Situation in Österreich?

Ehe man die Frage nach Form und Inhalt der Mission diskutiert, ist zunächst zu fragen: Wie steht es denn um die Religiosität(en) der Österreicher und Österreicherinnen? Und wie steht es um deren christlichen Glauben? Denn: Die Situationseinschätzung der religiösen Situation durch die pastoral Verantwortlichen – sowohl soziologisch als auch theologisch – wird maßgeblichen Einfluss auf Art und Stil missionarischer Praxis haben.<sup>1</sup> Dies sei an einigen Beispielen – skizzenhaft und etwas polemisch – dargestellt:

– Wer zu dem Schluss kommt, die Österreicher und Österreicherinnen seien ohnedies längst keine Christen und Christinnen mehr, weil der sonntägliche Kirchgang massiv erodiert ist, kann darauf depressiv oder aggressiv reagieren. „Uns braucht ohnedies keiner mehr“, dies wird aus dem Bedeutungsverlust der Kirchen geschlossen; depressiv bleibt man sitzen und sieht der Kirche beim Sterben zu; die Kinder und Jugendlichen bleiben weg, in den Gruppen und Runden treffen sich stets dieselben Personen, die immer trauriger und grauhaariger werden. Dieselbe Beobachtung kann aber auch dazu führen, dass andere aus Sorge und Angst um die „gottverlorenen“ Zeit-

genossen und –genossinnen beginnen, Überzeugungsprogramme zu initiieren: „Wir müssen Gott wieder zu den Menschen bringen!“ Aus der Kirchenkrise wird der Gottesverlust abgeleitet.

– Wer aufgrund der Datenanalysen hingegen zu dem Schluss kommt, es habe sich ohnedies nichts verändert, die Menschen seien doch immer noch „irgendwie religiös“ und glauben ja mehrheitlich an Gott, nur eben ohne Kirche, bleibt ebenso sitzen und tut nichts. Auch so wird die Kirche kleiner; man verschläft den Kairos, übersieht die sozioreligiösen Transformationsprozesse und ignoriert die „Zeichen der Zeit“, weil man zu wenig nachfragt, wie sich denn der Bedeutungsverlust der Kirchen auf die Religiositäten und Gottesbilder der Menschen auswirkt. Das bedeutet: Die Einschätzung der Situation ist elementar und Weichen stellend für die pastorale Reaktion. Wie die religiösen Veränderungen wahrgenommen und gedeutet werden, beeinflusst die ins Auge zu fassenden pastoralen Schritte. Bereits die Analyse soziologischer Daten – wie z.B. die statistisch beobachtbare Erosion des Kirchganges – und erst recht die (soziologische wie theologische) Bewertung dieser einen Entwicklung kann sehr unterschiedlich ausfallen und dann ganz verschiedene Handlungsoptionen nach sich ziehen. Verschiedenste (explizite wie implizite) Theologien lassen soziologische Beobachtungen unterschiedlich interpretieren und eröffnen zahlreiche plurale Handlungsmöglichkeiten.

In den folgenden pastoraltheologischen Reflexionen möchte ich mich in einem ersten Schritt exemplarisch auf die Frage konzentrieren, ob und wie Menschen in Österreich heute glauben, ob und wie sie religiös leben. Im Zentrum steht dabei die Wahrnehmung der sozioreligiösen Situa-

tion aus der Perspektive einer mystagogisch und heilsgeschichtlich ausgerichteten Theologie, derzufolge Gott die Menschen geschichtlich immer begleiten möchte; und daher ist mit seiner An- wie Abwesenheit in und außerhalb der Kirche zu rechnen.

Ich konzentriere mich auf die Dimension der soziologischen Wahrnehmung subjektiver Religiositäten und deren theologische Reflexion. Was bedeutet es theologisch, wenn in der Religionssoziologie von der „Erosion kirchlich gebundener Religiosität“, vom „religiösen Wandel“, von „Religiosität im Umbruch“ oder „religiösen Transformationsprozessen“ gesprochen wird? Wie sind die hohen Austrittszahlen, die jugendliche Kirchenskepsis, die sogenannte „Kirchenkrise“ zu bewerten? Als „Glaubensverlust“, als „Gotteskrise“, als „Glaubenserneuerung“? Dabei wird bereits in der sozialwissenschaftlichen Analyse deutlich, wie divergent und konfliktiv die Wahrnehmungen und Deutungen sind.

## **2. Rückkehr oder Rückgang der Religion?**

### *2.1 Religionssoziologische Wahrnehmung und Deutung*

Innerhalb der Religionssoziologie sind die Einschätzungen widersprüchlich. Die Forschungsergebnisse der vergangenen Jahre (ca. seit 1998) am Institut für Pastoraltheologie in Wien<sup>2</sup> zeigen durchgängig eine „Rückkehr der Religion“. Bezeichnet werden damit Phänomene wie steigende Zustimmung zu religiöser Selbsteinschätzung und/oder dem Gottesglauben (noch ungeachtet deren inhaltlicher Profilierung), verstärktes Auftauchen religiöser Symbole in traditionell als säkular geltenden Gesellschaftsbereichen oder wachsende Relevanz des Themas Religion im

öffentlichen Raum.<sup>3</sup> Diese Beobachtungen decken sich mit den Analysen von Maria Widl, die bereits 1994 die vermehrt vorfindbaren „Neuen religiösen Kulturformen“<sup>4</sup> pastoraltheologisch reflektierte, mit den Studien des Religionswissenschaftlers Christoph Bochinger, der von spirituellen Such-, Wander- und Experimentierbewegungen zu berichten weiß<sup>5</sup> oder mit den Ergebnissen der ethnologischen Studie von Ariane Martin, die in ihrer Analyse zeitgenössischer Spiritualitäten<sup>6</sup> die „Sehnsucht“ als Ursprung dieser spirituellen Umbruchsvorgänge erkennt. Studien wie diesen ist die Beobachtung gemeinsam, dass der Wandel der Religiositäten sich symbolisch im Begriff „Spiritualität“ verdichtet, eine Kategorie, die den formalen wie inhaltlichen Veränderungsprozess beschreibt. Menschen suchen einen konkreten, erfahrbaren, lebensnahen, alltäglichen und praxisrelevanten „Sinn“, der religiös konnotiert sein kann, aber keinesfalls muss. „Spiritualität“ ist eine „Zeugenotion“: ein Begriff, in dem sich Hoffnungen und Sehnsüchte, Nöte und Sorgen sowie erhoffte Lösungen und Antworten auf Probleme der Zeit verdichten. Die Suche nach „Spiritualität“ zeugt von einer Gesellschaft, in der Menschen im Angesicht von Grenzerfahrungen mit den negativen Folgen gegenwärtiger Modernisierungsprozesse in Wirtschaft, Wissenschaft und Technik in eine Sinnkrise geraten sind und nach Lösungen suchen. In der Hinwendung zu „Spiritualität“ verdichtet sich diese Suche nach gelebtem Sinn. Festgemacht wird der sozioreligiöse Wandel an unterschiedlichen Parametern: an der steigenden Zahl von Österreichern und Österreicherinnen, die angeben, an Gott zu glauben – wie z. B. in der Österreichischen Jugendwertestudie 2006/07, in der 69 % der 14 - 24jährigen

Jugendlichen einen Glauben an Gott bejahen und 11 % angeben, dass „Religion“ ein „sehr wichtiger“ Lebensbereich für sie sei, womit sich seit 2000 die Zustimmung verdoppelt hat.<sup>7</sup> Weitere Indikatoren sind das intensive Auftauchen religiöser Symbole, Semantiken und Strukturen in den Medien und im Freizeitbereich, in der Wirtschaft, in der Wissenschaft sowie die Übernahme religiöser Funktionen durch säkulare Gesellschaftsfelder wie die Funktion der Gemeinschaftsstiftung bei Sportevents oder Popkonzerten, die Funktion der Identitätsstiftung durch die Selbstverwirklichungs- und Therapieszene, die Funktion der Kosmisierung von Welt durch die „großen Erzählungen“, die wissenschaftliche Theorien in ihren Populärrezeptionen ermöglichen.<sup>8</sup>

Von einer wachsenden Zahl spiritueller Suchender und Praktizierender spricht auch die „Hohenheimstudie“<sup>9</sup>, eine repräsentative Studie, die die Spiritualität der deutschen Bevölkerung untersucht: „Jeder siebente Deutsche ist ein spiritueller Sinnsucher. Traditionelle christliche Bindungen weichen religiöser Kreativität und spiritueller Orientierung. Bereits 15 % der erwachsenen Bevölkerung – das sind 6 Millionen Menschen – sind aktiv auf der Suche nach spiritueller Neuorientierung; 17,4 % der Bevölkerung schreiben spirituellen und religiösen Fragen eine große bis sehr große Bedeutung zu. Insbesondere die jüngere Generation ist spirituellen Praktiken gegenüber hoch aufgeschlossen, bereits jeder zehnte deutsche junge Erwachsene zwischen 20 und 29 Jahren meditiert; für 30 % ist spirituelle Praxis ein wichtiger Bestandteil des Alltags. Zu den positiven Auswirkungen spiritueller Sinnsuche und Praxis gehören der Studie zufolge eine erhöhte Sensitivität, stärkere Solidarität sowie eine bessere Lebensbewältigung.“

Für Österreich gibt es hinsichtlich der Kategorie „Spiritualität“ keine repräsentativen Daten, aber auch hier tauchen im religionssoziologischen Diskurs „Religion“ und „Spiritualität“ plötzlich überall auf. Hans Joachim Höhn spricht daher mit gutem Grund von der Neuformatierung des Religiösen, von „Religion nach ihrem Ende“ und beschreibt diese Phänomene als „religiöse Dispersion“: Religion und Religiosität lassen sich wie Farbspritzer verstreut überall in der Gesellschaft finden, „Religion“ wird liquidiert – sie verflüssigt sich, löst sich auf, wird aber auch zerstört. Er spricht von einer Gesellschaft, die postreligiös und postsäkular zugleich ist.<sup>10</sup>

Freilich teilen nicht alle Wissenschaftler diese These von einer Rückkehr der Religion und begegnen dem sozio-religiösen Wandel und dem diffus verwendeten Spiritualitätsbegriff mit großer Sorge und Skepsis. Die Soziologen Franz Höllinger und Wolfgang Schulz (u.a.) sprechen sogar von einem Rückgang der Religion, bezeichnen damit aber vor allem das Schwinden einer (katholisch) formatierten Religiosität, die sich an kirchlichen Lehren und Normen orientiert.<sup>11</sup> Alles andere gilt in deren Studien nicht als „religiös“.

Angesichts dieser widersprüchlichen Einschätzungen und der pluralen Bedeutungen, in denen das Wort „religiös“ dabei auftaucht, lautet die zentrale Frage: Was ist denn überhaupt „religiös“? Und: Wie können wir „Religion“, „Religiosität“ wahrnehmen? Dabei stehen nun Definitionen und Methoden zur Disposition.

Hier zeigt sich: Wir sind konfrontiert mit einer Unzahl von Begriffen und Zugängen – aus der Religionswissenschaft, Religionsphilosophie, Religionssoziologie, Religionspsychologie. Jeder Religiositätsbegriff richtet die Aufmerksamkeit

auf einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit und verdunkelt andere, eröffnet manche Perspektiven und schränkt zugleich andere ein. So kann eine religionssoziologische Studie, die Religiosität über ihre Funktionen wie Gemeinschaftsstiftung, Ritualisierung usw. definiert, die Bedeutung, die Sport und Musik bei Jugendlichen haben, als „religiös“ bezeichnen. Wer Grenz- und Intensiverfahrungen im Angesicht von Glück und Leid, Liebe<sup>12</sup> und Tod als „religiös“ definiert, bekommt andere Phänomene als „religiös“ in den Blick als jemand, der nach kognitiven Transzendenzbegriffen oder dem Glauben an den trinitarischen Gott fragt. Je nach Religiositätsbegriff wird die Antwort auf die Frage, ob Menschen „religiös“ sind, anders ausfallen – und neuer Diskussionsbedarf entstehen. Religionssoziologie leistet dazu einen deskriptiven Beitrag, indem sie mithilfe verschiedenster Begriffskonzepte die Vielfalt und vor allem den Eigen-Sinn religiösen Lebens beschreiben kann – aus verschiedenen Perspektiven, mit verschiedenen Schwerpunkten.

Religiosität ist eben nicht endgültig und abschließbar definierbar. Sie ist ein lebendiges Phänomen, eine lebendige Lebenswirklichkeit – und definieren lässt sich doch nur, was tot ist. Religiosität ist ein Prozess. Was als religiös wahrgenommen wird, als religiös gelten darf, entsteht in Kommunikationsprozessen, in und durch die konkret gelebte Praxis. „An sich“ gibt es sie nicht. Dennoch müssen wir uns immer wieder begrifflich festlegen – um eine Lebenswirklichkeit zu beschreiben und zu verstehen, die unausrottbar ist. Ohne Begriffe werden wir nichts wahrnehmen können. Aber die Frage bleibt: Was macht einen Lebensprozess zu einem religiösen? Noch komplexer wird die Lage, wenn wir dann fragen, wie und mit

welchen Methoden wir sichtbar machen, was wir suchen. Ohne hier noch weiter ausführlich auf diese religionssoziologischen Grundlagenfragen eingehen zu können, möchte ich mit diesen wenigen Hinweisen auf die Komplexität der Situation deutlich machen: Die Einschätzung der sozireligiösen Lage ist schon aus sozialwissenschaftlicher Perspektive nicht gerade einfach. Wenn wir also danach fragen, wie es um die „Religiosität“ der Menschen in Österreich bestellt ist, werden wir nicht ohne weiteres rasche Antworten finden – und dürfen es uns auch nicht zu einfach machen. Jedenfalls stellt bereits der soziologische Befund in Abrede, was man in der Pastoral nicht selten hört: „Es ist nichts mehr da bei den Leuten“, „Wir können nichts mehr voraussetzen“, „Die Leute haben den Glauben verloren“. – Das stimmt eben nicht; die Situation ist viel komplexer und differenzierter wahrzunehmen. Ich möchte vielmehr dazu ermutigen, genauer wahrzunehmen, hinzusehen, hinzuhören, was Menschen umtreibt und in wie vielfältigen Formen sich Religiosität zeigen kann.

Freilich wird dabei eine verwirrende und unübersehbare, widersprüchliche und verunsichernde Vielfalt an Religiositäten sichtbar. Die religionssoziologische (religionsphilosophische, religionspsychologische usw.) Wahrnehmung allein kann und wird den pastoral Verantwortlichen nicht sagen, wie diese Religiositäten zu bewerten sind, ob sie „wahr“ oder „falsch“, „gläubig“ oder „ungläubig“ sind. Sie nimmt Religiositäten gottnahe oder die Arbeit nicht ab, darüber nachzudenken, ob diese gottferne, menschengerecht oder inhuman sind, ob und wie sie mit dem christlichen Glauben ins Gespräch kommen können. Dies ist Aufgabe der theologischen Reflexion, die in der konkreten



Pastoral mitunter ausfällt. Nur: Ohne theologische Reflexion und die damit verbundene theologische Bildung, derer es zukünftig verstärkt bedarf, werden missionarische Initiativen leicht zu geschäftigem Überzeugungsaktionismus, mögen sie auch noch so gut gemeint sein.

Der religionssoziologische Befund zeigt jedenfalls in aller Schärfe einen gravierenden Wandel des „religiösen Feldes“: Das ist jener gesellschaftlich-kulturelle Kommunikations-Raum, in dem unterschiedlichste Protagonisten und Protagonistinnen (Individuen, Institutionen, Gemeinschaften) in Theorie und Praxis darüber verhandeln, was „religiös“ denn jeweils bedeutet. Drei Entwicklungstendenzen seien erwähnt:

– Das „religiöse Feld“ entgrenzt und verdichtet sich zugleich. Die christlichen Kirchen haben ihr Deutemonopol verloren, sie können nicht mehr allein definieren, was als „religiös“ gelten darf und was nicht. Freiheitsgewohnte Gesellschaften und ihre Menschen möchten mitsprechen, ihre Erfahrungen, Gedanken, Fragen einbringen. Nicht mehr nur Bischöfe und Pfarrer sagen in Österreich, was religiös ist – auch Thomas Gottschalk und Harpe Kerkeleling im Fernsehen reden mit, die Esoterik-Masseurin, der Psychotherapeut und die Kinder im Religionsunterricht. Zugleich wird punktuell „Religion“ auch wieder öffentliches Thema: Wenn der Papst nach Österreich kommt, das Thema Migration diskutiert wird usw., verdichtet sich „Religion“ und wird breit medial diskutiert.

– Das Verhältnis zwischen Individuum und Institution hat sich geändert. Das Individuum ist nicht mehr bereit, sich den Vorgaben einer Institution unterzuordnen und Zugehörigkeit erst zu erwerben, wenn es sich angepasst hat.

Der und die Einzelne möchten selbst-bestimmt und freiheitsgewohnt die eigenen Meinungen einbringen und fragen die Institutionen nach dem Sinn und Gewinn, die subjektive Religiosität mit den Traditionen einer religiösen Institution ins Gespräch zu bringen. Damit werden Institutionen nicht automatisch unwichtiger, aber sie müssen sich wandeln: Man erwartet sich von ihnen Begleitung und Unterstützung auf dem persönlichen Suchprozess. Das verlangt von den Kirchen Respekt vor der Freiheit der Einzelnen. Fähigkeit und Mut, das Eigene so sagen und argumentieren zu können, dass es verstanden werden kann, dass es profiliert und glaubwürdig ist, zeigen, dass Bildung und Glaubensvertiefung für die Kirchen anstehen; damit verbunden aber auch der Umbau der Organisationsstrukturen, die solche Kommunikationsprozesse erleichtern und nicht blockieren sollen.

– Die Volkskirche als sozioreligiöser Normalfall in Österreich geht zu Ende, wohl unwiderruflich. Man muss nicht mehr zur Kirche gehören, um sozial zugehörig zu sein. Auch theologisch ist das ein Gewinn an jener Freiheit, die Menschen brauchen, um sich guten Grundes für einen christlichen Glaubensweg zu entscheiden. Das verlangt nach Trauerarbeit, denn zu Ende geht eine Zeit, die viel Gutes gebracht hat. Gleichzeitig wird ein Weg frei, sich als Kirche auf die Suche nach den Wurzeln und Horizonten des Glaubens zu machen, das Evangelium neu zu entdecken, nach Christus zu fragen, sich für ein Leben mit Gott zu entscheiden – freiwillig und mit guten Gründen.

Die religiösen Transformationsprozesse sind in ihren Neuheiten noch lange nicht erfasst. Eine missionarische Pastoral wird zukünftig gut beraten sein, die soziologische Erforschung dieses sich wandelnden „religiösen Feldes“

zu beobachten und zu begleiten, hörend, lernend und mitgestaltend. Niemand nimmt uns pastoral Verantwortlichen die Sorge und Anstrengung um die Wahrnehmung und Deutung des Umbruchs ab. Keine Studie, ob quantitativ oder qualitativ, ersetzt die Notwendigkeit, jenen Teil des religiösen Feldes, in dem eine Gemeinde wirkt, eine Erneuerungsbewegung handelt, der Religionsunterricht stattfindet, sorgfältig wahrzunehmen und zu verstehen, hinzuhören, hinzuschauen, um den Eigen-Sinn der Religiositäten der Menschen sorgfältig und differenziert in den Blick zu bekommen. Auch in Österreich sind die Religiositäten plural geworden – und man darf das zugeben. Die Religionssoziologie lehrt uns: Missionarisch aktiv werden bedeutet zuallererst, die Religiositäten der Menschen aus deren Perspektive und in deren – durchaus ambivalenten – Eigen-Sinn wahrnehmen lernen, auf individueller und gesellschaftlicher Ebene.

## *2.2 Theologische Wahrnehmung, Deutung und Bewertung*

Zur (religions)soziologischen Wahrnehmungs- und Deutungsarbeit gehört konstitutiv die theologische Wahrnehmung, Deutung und Bewertung. Auch diese ist zukünftig bei der Entwicklung einer missionarisch orientierten Pastoral zu forcieren. Zu welchem Ergebnis man kommt, hängt dann von jener Theologie ab, mit der man den religionssoziologischen Befund interpretiert. Theologische Bildung ist zentral für pastorale Praxis, daher auch für die Missionsfrage. Freilich sind auch die theologischen Deutungen und Urteile plural, das macht die Einschätzung der Lage nicht einfacher. Zudem bewertet Theologie ja nicht nur, sie ist zuerst und zunächst, vor aller Normativität, eine Hermeneutik gelebten und geglaubten, tra-

dierten und zeitgenössischen Glaubens. Das bedeutet: Die Vielfalt der Theologien ermöglicht es, die Vielfalt des Tiefensinns wahrgenommener Religiositäten überhaupt erst einmal auszuloten, ehe wir sie normativen Kriterien unterziehen. Dazu kommt: Das letzte Urteil über Authentizität jeglicher Religiosität, jeglichen Glaubens obliegt Gott selbst. Niemand außer ihm kann endgültig beurteilen, ob ein Mensch jenen heilsnotwendigen Glauben hat, der ihn mit Gott verbindet; nicht einmal der gläubige Mensch selbst. Die Urteilsfindung ist also ein schwieriger und verantwortungsvoller Prozess – und unabdingbar für theologisch verantwortetes Handeln.

So zeigen sich in den theologischen Interpretationen der sozioreligiösen Situation eine große Vielfalt und Konfliktivität. Denn natürlich ist nicht jede vorgefundene Religiosität schon christlich, jeder Glaube an Gott schon authentisch und heilstiftend. (Dies gilt übrigens auch innerkirchlich!) Wer aus der „Wiederkehr“ der Religiosität ableitet, nun sei alles für die Kirche geritzt, der irrt und lebt gefährlich. Der religiöse Umbruch birgt zahlreiche unheilvolle Dimensionen, wie z.B. die fatale Nähe mancher esoterischer Strömung zu faschistischem Gedankengut. Wer aber in den religiösen Suchbewegungen nur neue Gottlosigkeit finden kann, wird den Menschen und ihrer legitimen Sehnsucht nach gutem Leben nicht gerecht und entzieht sich der Verpflichtung Gottes, mit den Menschen zu leben und sie zu begleiten auf ihrem Weg zum Heil.

Verboten sind jedenfalls bei der theologischen Reflexion: theologische Geringschätzung und Verurteilung des religiösen Wandels, aber ebenso theologische Legitimationstheorien für menschenfeindlichen Spiritualismus, mag

dieser im kirchlichen Gewand erscheinen. Skepsis ist angebracht angesichts unreflektierten missionarischen Vorpreschens und vorschneller Jubelmeldungen über Bekehrungen, aber auch dort, wo man den missionarischen Aufbruch verweigert. Widerspruch ist zu erheben, wo die religiösen Fragen und spirituellen Sehnsüchte für Eigeninteressen und Mitgliedersicherung der Kirchen benützt werden, aber auch dann, wenn Christen und Christinnen aus Angst vor Konflikt und Widerstand die Botschaft des Evangeliums verschweigen. Gefragt ist kritische Unterscheidung der Situationen, Ertragen von Spannungen und Konflikten und allem voran die Bereitschaft, sich inmitten des sozioreligiösen Wandels selbst weiterzuentwickeln, zu reifen und zu wachsen im Sinne einer Selbstevangelisierung.

Wie man nun die sozioreligiöse Lage theologisch einschätzt, hängt u.a. davon ab, wie man das Verhältnis von Religiosität und Glaube bestimmt – und was man Gott zutraut: auch in gebrochenen, fragwürdigen Religiositäten das Herz des Menschen hin zu Glaube, Hoffnung und Liebe wandeln zu können.

Wenn man (barthianisch) Religiosität und Glaube als einander ausschließend versteht (Religiosität als grundsätzlich sündiges Menschenwerk), den Glauben also als Gegenteil von Religiosität begreift, wird man die vielen Religiositäten nur als „gottlos“ qualifizieren können. Aber auch dann, wenn man umgekehrt Religiosität und Glaube identifiziert, wird man der Gebrochenheit aller menschlichen Religiosität nicht gerecht: Dann trifft man plötzlich auf allzu viele Gläubige und akzeptiert fragwürdige Lehren und Praxen allzu rasch und naiv.

In der katholischen Tradition sind Religiosität und Glaube unterscheidbar, aber nicht trennbar. Religiosität kann

dabei als menschliche Fähigkeit betrachtet werden, das Wort Gottes zu hören, zu verstehen und zu leben. Religiosität ist dann die Gabe, nach dem letzten Grund, Sinn und Ziel des Lebens zu fragen, sich nach diesem letzten und umfassenden Sinn-Horizont zu sehnen und die Grenzen persönlicher, aktueller Religiosität immer wieder daraufhin zu übersteigen. Diese Fähigkeit des Transzendierens macht es möglich, dass Gott uns finden und jedem, jeder den Glauben an ihn schenken kann, um so das Herz des Menschen wandeln und reifen zu lassen hin zu je größerer Liebe. Religiosität ist so gesehen die Gabe, nach den letzten Gründen und Horizonten dessen zu fragen, was Menschen im Leben unausweichlich widerfährt, an Liebe und Leid, an Glück und Unglück, an Schuld und Versöhnung. Glaube wird in diesem ständigen (und immer wieder gebrochenen) Prozess zur Entscheidung, die dazwischen kommt, wenn wir erfahren, dass wir von Gott geliebt sind, unser Leben im Kontext des Evangeliums und seiner kirchlichen Traditionen verstehen und deuten lernen und dazu immer wieder „ja“ sagen. Freilich kann man sich auf diesem Weg verirren, denn Religiosität ist als menschliche Fähigkeit endlich und daher fehlbar. Dann verwechseln Menschen vorletzte irdische Realitäten mit Gott, vergötzen ihre eigenen Bedürfnisse nach Sicherheit und begeben sich auf Irrwege, die nicht heilsam sind. Für Christen ist Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben, der dabei hilft, sich nicht zu verirren in der eigenen Religiosität. Wer ihm nachfolgt und in seinem Geist lebt, gewinnt Kriterien und Kategorien, wie das Leben zu verstehen und zu leben ist, und wie sich die persönliche Religiosität in Glaube verwandeln lassen kann.

Die Stärke der katholischen Tradition bestand jedenfalls immer darin, menschliche Religiosität differenziert unterscheiden und mit dem Glauben in Kontakt bringen zu können. Der christliche Glaube hat sich ja in einem polytheistischen, ganz und gar nicht unreligiösen Umfeld entwickelt und profiliert. Dabei gelang es immer wieder (mit vielen Fehlern), die Balance zwischen Widerspruch und Anpassung, Integration und Distanzierung zu halten. Die Kunst der Unterscheidung gehört elementar zur kirchlichen Tradition – und sie ist heute in der Pastoral nötiger denn je: Es gilt, inmitten des religiösen Wandels fragen und unterscheiden zu lernen. Jede Religiosität steht vor der Gretchenfrage, ob sie die Gottes- und Menschenliebe und deren untrennbares Ineinander stärkt und mehrt – oder ob sie diese schwächt und zerstört. Die normative Aufgabe, zwischen „guter“ und „schlechter“ Religiosität zu unterscheiden, stellt sich so für jede Generation neu, aber eben erst nach sensibler Wahrnehmung und Hermeneutik ihres Eigen-Sinns. „Gut“: Das meint dann jede Religiosität, die Freiheit und Gerechtigkeit der Menschen mehrt, im individuellen und gesellschaftlichen Leben; meint Erfahrungen und Praxen, die Glaube, Hoffnung, Liebe stärken; meint alles, was Menschen in ihrer Suche nach der Wahrheit fördert, die uns in Christus offenbart ist und in die wir immer mehr hineingeführt werden sollen, eine Wahrheit, die vernünftig und praktisch zugleich ist. Einfach ist das selbstverständlich nicht, denn in den zeitgenössischen Religiositäten finden sich Gottloses und Gottnahes nicht selten vermischt und widersprüchlich nebeneinander. Doch gilt dies ja auch für den konkreten Glauben von Christen und Christinnen, der immer unterwegs zur Vollendung ist, aber auf Erden wohl niemals in seiner Entwicklung abgeschlossen ist.

So treffen wir also in der theologischen Interpretation der gegenwärtigen sozioreligiösen Situation auf konträre Deutungen. Während die einen einen „Megatrend Gottvergessenheit“ (z.B. Ulrich Körtner<sup>13</sup>) oder einen „religionsfreundlichen Atheismus“ (Johannes B. Metz<sup>14</sup>) orten, deuten die anderen die Entwicklungen als pneumatologisch induzierte Umkehrbewegung inmitten der Krise der Moderne (Maria Widl<sup>15</sup>).

Ich selbst glaube, dass sich gegenwärtig in den sozioreligiösen Transformationsprozessen rund um die Zeugenoption „Spiritualität“ Gottesferne und Gottesnähe, Gottsuche und Gottskepsis gleichermaßen verdichten und verschränken. Die Sehnsucht nach Gott ist groß, ebenso groß sind die Zweifel. Um es mit einem Nietzschewort zu sagen: „Wenn Sehnsucht und Skepsis sich begatten, entsteht die Mystik.“<sup>16</sup> In den spirituellen Suchbewegungen, die wir auch in Österreich vorfinden, zeigt sich diese Ambivalenz mehr als deutlich. Zeitgenössische Spiritualitäten sind voller Sehnsucht nach Gott und zugleich voller atheisierender und religionskritischer Elemente.

Sehnsucht ist die Fähigkeit des Menschen (ob unverwundlich, wage ich nicht zu behaupten, nur zu hoffen), mehr als alles zu wünschen, gegen eine als unmenschlich erfahrene Realität anzuhoffen und anzuträumen. Sehnsucht riskiert zu glauben, dass das, was ist, doch und noch nicht alles sein kann. Freilich ist diese Sehnsucht wie jede menschliche Begabung zutiefst ambivalent. Sie kann sich verirren, im Motiv, in der Methode, im Ziel – und dann werden allzu endliche Wirklichkeiten zu vermeintlichen Hoffnungsträgern möglicher Erfüllung. Dies geschieht, wenn Sehnsucht, die auf Ewigkeit hin angelegt und daher unstillbar ist, mit persönlichen Bedürfnissen verwechselt



und sodann das Ego gerade nicht überwunden, sondern in die Ewigkeit extrapoliert wird.

Diese Sehnsucht ist aber zugleich auch jene von Gott geschenkte Fähigkeit, sich auf die – oft namenlose, nicht bewusste – Suche nach Gott zu machen. Sie erwacht dort, wo der Mangel an Leben, an Liebe, an Sein so scharf und schmerzhaft spürbar wird, dass in diesem Mangel zugleich die Fülle dessen deutlich wird, was fehlt. Und diese Erfahrung lässt den Menschen aufbrechen und suchen nach dem, was fehlt. Gott selbst hat sie dem Menschen als Gabe mitgegeben, auf dass dessen Herz nicht ruhig wird, bis es in Gott selbst an sein Ziel gekommen ist.

Vielleicht befinden wir uns gegenwärtig an einem solchen Schnittpunkt, an dem Sehnsucht und Skepsis einander berühren. Gottferne im Modus der Ablehnung und Gottnähe im Modus der Sehnsucht werden für viele Menschen gleichermaßen intensiv erfahrbar. Dies erzeugt jene ambivalente Spannung, die aufbrechen lässt auf der Suche nach besserem Leben. Vielleicht sind unsere Gesellschaften eben dabei, den Ort absoluter Gottferne zu erkunden und beginnen hautnah die zerstörerischen Konsequenzen jener Lebensformen zu spüren, die sie selbst erfunden haben. (Soziologische Theorien wie die Becksche These von der Risikogesellschaft<sup>17</sup>, die These Zygmunt Baumanns von der Ambivalenz der Modernisierung<sup>18</sup> verweisen in diese Richtung.) Vielleicht findet daher gerade eine gesellschaftliche Umkehrbewegung statt; eine Umkehr, die wie jeder Neuaufbruch riskant und gefährlich ist, sämtliche stabilisierenden Widerstandskräfte weckt und polarisiert; eine Umkehr aber auch, die von der großen Sehnsucht getragen ist, dass wir doch anders, besser leben können müssen als es derzeit der Fall ist.

Das bedeutet: Gottesferne und die Sehnsucht nach Gott treiben Menschen im religiösen Feld dazu an, sich auf einen neuen Weg zu machen. Wir können davon ausgehen, dass wir es mit einem Ineinander von Gottferne und Gottnähe zu tun haben werden – oftmals in ein und derselben Person vereint, ambivalent und widersprüchlich. Ich hoffe, dass bis jetzt viele Fragen und Verunsicherungen ausgelöst wurden, denn ich möchte es nicht leicht machen, die religiösen Transformationsprozesse theologisch zu interpretieren.

### *2.3 Österreich: Die jüngsten Studienergebnisse*

Um die beabsichtigte Verunsicherung bezüglich der sozio-religiösen Situation in Österreich nun doch etwas einzuschränken, möchte ich zur Orientierung die beiden jüngsten Studien zur Lage in Österreich präsentieren. Wie mit solchen Ergebnissen und deren Mehrdeutigkeiten umzugehen ist, habe ich ausreichend verdeutlicht; ebenso, dass mit ihrer Rezeption die theologische Deutungsarbeit erst beginnt.

#### *2.3.1 Religionsmonitor 2008*

Österreich ist ein „überdurchschnittlich religiöses Land“, die religiöse Landschaft ist stabil, vital und differenziert. „Religiös“, das bedeutet hier: weitgehend christentümlisch geformt. Dies ist das Ergebnis des „Religionsmonitors 2008“ der Bertelsmann-Stiftung, einer repräsentativen Studie, die 21.000 Menschen aus allen Teilen der Welt und Weltreligionen hinsichtlich Weltanschauung und Lebenssinn, religiöser Praxis und Gottesbild befragt hat.<sup>19</sup> 72% der Bevölkerung können demnach eindeutig als religiös bezeichnet werden, 20% als besonders oder hochreligiös. Im Leben dieser Menschen nimmt Religion eine zentrale

Bedeutung für viele Lebensbereiche ein. Für 56% der Bevölkerung ist das persönliche Gebet wichtig und 57% sagen dies für religiöse Gebote. 19% nehmen mindestens einmal in der Woche an einem Gottesdienst teil und weitere 35% mehrmals im Jahr. Nur 2% gehen niemals zum Gottesdienst und für lediglich 16% der Menschen ist er nach eigener Aussage gar nicht wichtig.

Die gläubigen Österreicher sind keinesfalls „Sonntagschristen“. Ihre Einstellung hat eine hohe Alltagsrelevanz. Den größten Einfluss hat ihr Glauben erwartungsgemäß beim Umgang mit einschneidenden Lebensereignissen wie Geburt, Hochzeit, Tod oder Erkrankungen – und den Umgang mit der Natur. Hier beschreiben 65% der religiösen Österreicher, dass ihr Glauben einen klaren oder sogar sehr starken Einfluss auf ihr Verhältnis zur Schöpfung hat. 56% sagen, dass ihr Glaube sich auf die Erziehung der Kinder auswirkt und 50% auf das Zusammenleben mit dem Partner, deutlich weniger auf die Arbeit und die politischen Einstellungen und ebenso wenig auf die Fragen der Sexualität.

Allerdings zeigt sich bei einer näheren Betrachtung ein großer Unterschied zwischen den Generationen. So finden sich bei den über 60-Jährigen über 82% religiöse und sogar 36% hochreligiöse Menschen, in den jüngeren Jahrgängen dagegen deutlich weniger. In der Gruppe der unter 30-Jährigen sind nur noch 58% religiös und unter ihnen noch lediglich 5% Hochreligiöse zu finden. Allerdings glauben nur 14% der unter 30-Jährigen gar nicht an Gott und auch nur 16% nicht an ein Weiterleben nach dem Tod; die jungen Österreicher sind demzufolge durchaus religiös gestimmt. Zudem ist dieser Generationenunterschied international einzigartig. Ursachen für den ge-

nerationalen Bruch nennt die Studie nicht, sie sind aber möglicherweise in den selbstverursachten Konflikten und Krisen der katholischen Kirche in den vergangenen Jahren zu suchen.

Die Botschaft: Österreich ist alles andere als ein unreligiöses Land, und dies durchaus hinsichtlich des christlichen Glaubens in seiner kirchlichen Gebundenheit. Was sich offenbar verändert, sind die Formen der Zugehörigkeit und die damit verbundenen Wünsche nach religiöser und kirchlicher Erneuerung. Das birgt eine große Chance auf Verwandlung und Erneuerung der Kirche in Österreich, wenn sie die Anfragen der Menschen wahr- und ernst nimmt.

### *2.3.2 Österreichische Jugend-Wertestudie 2006/07*

Trotz dieser im europäischen Vergleich stabilen religiösen Lage darf nicht übersehen werden, dass auch in einem religiös konservativen Land wie Österreich Transformationsprozesse stattfinden. Die Österreichische Jugend-Wertestudie 2006/07<sup>20</sup> ermöglicht es, diese Umbrüche und Wandlungsprozesse konkreter wahrzunehmen und zu verstehen. Denn gerade die Wahrnehmung des religiösen Wandels bei jungen Menschen lässt die wichtigsten Entwicklungstendenzen am klarsten erkennen. Was sich dabei religionssoziologisch erhellend zeigt, ist für die christlichen Kirchen wenig erfreulich: Trotz bereits stattfindender Reformprozesse in Gemeinden, Orden und Bewegungen sind die Kirchen dabei, die nächsten Generationen zu verlieren. Ein kirchlich-formatiertes religiöses Leben ist nur mehr für max. 4% eine Realität, die österreichischen Jugendlichen konkretisieren ihren Gottesglauben fernab der und indifferent gegenüber den Kirchen und dabei primär im Modus einer Weltanschauung.

Drei wichtige Entwicklungstrends seien angeführt:

*Die Schere zwischen einem religiösen Selbstverständnis und dem wachsenden Gottesglauben wächst: „Gottesfreundliche Religionslosigkeit“ als Folge.*

Zum einen ist das religiöse Selbstverständnis bei Jugendlichen erneut gesunken. Als „religiös“ bezeichneten sich 1990 52%, 2000 sank diese Zahl auf 42% und 2006 nennen sich nur mehr 32% der jungen Menschen „religiös“. Insofern junge Menschen „religiös sein“ primär mit institutionalisierter und kirchlich verfasster Religiosität assoziieren, werden darin die Entkirchigungsprozesse der vergangenen Jahrzehnte erkennbar. Die Entkirchlichung scheint allerdings mit Blick auf die Ergebnisse von 2006 ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht zu haben, im Zeitraum zwischen 2000 und 2006 stagniert sie. Den christlichen Kirchen wird nach wie vor von knapp einem Fünftel junger Menschen Kompetenz in moralischen und sozialen Fragen zugesprochen, eine kirchliche Begleitung einschneidender Lebensübergänge wie Kindesgeburt, Heirat und Tod wünschen sich nach wie vor zwei Drittel der jungen Menschen. Ein kirchlich-geprägtes religiöses Leben hat aber seine soziale Selbstverständlichkeit verloren. Mehrere Entwicklungen sind langfristig für die Kirchen alarmierend: Der wöchentliche Kirchgang ist nochmals von 9% (2000) auf 5% gesunken, seit 2000 hat zudem die individuelle Gebetspraxis rapide abgenommen: nur mehr 10% beten oft, die Hälfte aller Jugendlichen betet nie. Zudem haben die Kirchen in ihrer Schlüsselkompetenz – Antwort auf Lebenssinnfragen geben zu können – signifikant an Achtung verloren: dass die Kirchen dies könnten, bejaht nur mehr ein knappes Drittel.

Sich selbst nicht als religiös zu definieren oder kein kirchliches religiöses Leben zu führen, bedeutet allerdings nicht, dass Religion für junge Menschen kein Thema mehr ist. Denn zeitgleich ist 2006 der Glaube an Gott gestiegen: 69% der jungen Menschen glauben an Gott, 2000 waren es 50%. Gott wird wieder Thema, die konkreten Religionen und insbesondere die Kirchen werden aber offenbar als Hindernis verstanden.

*Das Gottesbild ist zwiespältig.*

Interessant ist der Wandel des Gottesbildes: „Wenn es Gott gibt, dann liebt er alle Menschen.“ – So könnte man die Gottesvorstellungen atmosphärisch auf den Punkt bringen. Die Sehnsucht nach einem guten, gerechten, liebenden Gott ist so groß wie der Zweifel an seiner Erkennbarkeit und erst recht an seiner Wirksamkeit im Leben. Denn Jugendliche zweifeln zum einen daran, dass man von Gott im konkreten Leben etwas bemerkt. Gott kann man – wenn überhaupt – im eigenen Inneren und in der Natur finden. Zum anderen steigt die Zustimmung zu einem persönlichen Gottesbild, und die Vorstellung eines Gottes, der in allen Religionen derselbe ist, findet extrem hohe Bejahung. Das Gottesbild wird verinnerlicht, naturalisiert und universalisiert.

In diesen Prozessen spiegelt sich das christlich-kulturelle Erbe wieder, ebenso die Begegnung junger Menschen mit Gott im Religionsunterricht, aber auch die Spannung zwischen christlichem Glauben(sdenken) und (natur)wissenschaftlicher Weltinterpretation, die oft unvermittelt nebeneinander stehen. Vor allem wird deutlich, dass der christliche Glaube von jungen Menschen als wenig lebenshilfreich erfahren wird und eine damit

verbundene kirchlich-gebundene Lebensweise als so gut wie gar nicht sinnvoll erlebt wird.

Das ist eine massive Anfrage an die Kirche: Wie spricht sie von Gott, vor allem aber: Wie lebt sie mit ihm? Die Frage nach der Praxis ist nämlich die Schlüsselfrage der Glaubensstradierung in die kommenden Generationen.

*Die Gotteskrise ist eine Praxiskrise.*

Für das praktische, konkrete Leben hat der bei jungen Menschen vorfindbare hohe Gottesglaube so gut wie keine unmittelbar in der Studie erkennbaren Auswirkungen. Die Suche nach einer konkret gelebten Religiosität ist wenig ergiebig, wenn, dann wird Religiosität bei Feiern bedeutsam, knappe 40% denken regelmäßig über den Sinn des Lebens nach. Beten, Meditieren, heilige Schriften lesen, aber auch esoterische Praktiken sind bei Jugendlichen ein Minderheitenprogramm. In einer Gesellschaft, die Religiosität privatisiert, verschwinden die Plausibilität und die Lernorte einer alltagsrelevanten Religiosität. Die religiöse Krise ist im Wesentlichen eine Praxiskrise, eine Krise konkret gelebter Religiosität.

Religion wird dennoch wichtiger, vor allem bei jungen, gebildeten Männern. Für 11% der Jugendlichen ist Religion ein wichtiger Lebensbereich. Damit hat die Religion 2006 die Politik überholt und ist auch im Vergleich zu 2000 bedeutsamer geworden. Auch wenn man aus diesem Bedeutungszuwachs keine eindeutigen Zukunftsprognosen ableiten kann, lässt sich sagen: Die Aufmerksamkeit für Religion steigt, Jugendliche werden auf religiöse Themen ansprechbarer; und viel wird davon abhängen, ob und wie es Kirchen und Religionsgemeinschaften gelingt, die Lebensfragen junger Menschen zu beantworten: die Frage

nach gelungenem Leben in einer globalen Welt, die Herausforderungen des religiösen Pluralismus, globaler sozialer Gerechtigkeit und der Ökologiekrise.

### **3. Ist Mission die adäquate Antwort angesichts der sozioreligiösen Situation in Österreich?**

#### *3.1 Missionarische Praxis gehört konstitutiv zum Wesen der Kirche und ist unaufgebbare Aufgabe*

„Die Kirche ist dazu verpflichtet, Christus, den Weg, die Wahrheit und das Leben, in dem alle Menschen ihre Erfüllung finden, unablässig zu verkünden.“ (Vgl. Nostra Aetate 2)

Die Kirche in ihrer Gesamtheit hat einen missionarischen, also einen Sendungsauftrag. Diese Sendung ist Teilhabe an der Sendung Christi durch Gott und den Heiligen Geist, eine Sendung, durch die alle Menschen in die universale Heilsgemeinschaft des dreifaltigen Gottes hineingenommen werden sollen. Das Evangelium Jesu Christi ist allen Menschen zugedacht und daher in Wort und Tat zu verkünden. Doch ist diese Aufgabe niemals ohne den Blick auf Geschichte und Kontext einer Situation zu realisieren. Insofern diese universale Missionsaufgabe immer eine Art Grenzüberschreitung ist, bedarf es sorgsamer Reflexionen, worin situationsspezifisch Aufgabe und Sinn, Ziel, Inhalt und Form missionarischer Praxis bestehen können und dürfen. Ich spreche daher lieber von der missionarischen Dimension pastoraler Praxis und verweise darauf, dass das primäre Subjekt der Mission Gott selbst ist. Er ist es, der Menschen und Gesellschaft verwandelt; die Kirche steht „nur“ im Dienst dieses universalen Heilsgeschehens (und hat ja – historisch betrachtet – gerade in ihrer missionarischen Praxis auch zu manchem Unheil beigetragen).



Missionarische Grenzüberschreitung vollzieht sich durch Evangelisierung (ein zentraler missionstheologischer Begriff nach dem 2. Vatikanischen Konzil). Demgemäß hat die missionarische Praxis der Kirche im Kontext ihres Selbstverständnisses nach *Lumen Gentium* I allem voran der Eintracht und der Versöhnung der Menschheit zu dienen. Alle Verkündigung bezieht ihr Maß von diesem Ziel her: Gottes Heilsgeschichte mit den Menschen sichtbar mitzuvollziehen. So spricht das Missionsdekret *Ad Gentes* 9 im Zusammenhang von Mission sogar von „Gotteseiphanie“, die durch Mission eröffnet werden kann. Das ist ein idealistischer und riskanter Anspruch, der mit großer Verantwortung verbunden ist.

Mission bedeutet also „gesendet zum Evangelisieren“: Die Kirche hat somit einen immerwährenden Auftrag, solange die Menschheit untereinander und mit Gott unversöhnt ist, Armut, Gewalt, Krieg, Leiden, Tod, Lieblosigkeit und viele andere Übel das gute und gerechte Leben von Menschen bedrohen. Die Kirche ist nicht Selbstzweck oder religiöser Verein für religiös Bedürftige, die durch Mission im Sinne von Mitgliederrekrutierung möglichst groß werden soll. Vielmehr dient ihr Handeln und Sein in Wort und Tat dazu, Gottes Schöpfungs- und Heilswerk, das in Christus seinen Höhepunkt gefunden hat, wahrnehmbar zu machen und mitzugestalten. Missionarische Praxis kann und soll dieses Schöpfungs- und Heilswerk vorantreiben, durch ihr gemeinschaftliches Handeln in Liturgie, Diakonie und Verkündigung, durch eine authentische Glaubenspraxis, die durch das Wort des Evangeliums grundgelegt und bestätigt, erschlossen und vertieft wird. Die Selbstoffenbarung Gottes in konkreter Geschichte zum Heil der Menschen ist (nicht nur) untrennbar an die Kir-

che gebunden. Sie hat die Aufgabe, Gottes in Christus erschlossene Wirklichkeit immer wieder neu wahrzunehmen, zu verstehen, zu deuten, allem voran aber zu leben. Das lebendige Leben aus dem Glauben ist die erste und wichtigste Dimension einer fruchtbaren und evangeliumsgemäßen missionarischen Pastoral. Dies kann nur in ständigem Dialog mit der Welt und der Gesellschaft stattfinden, in der die Kirche lebt. Mission und Dialog gehören spannungsvoll und untrennbar zusammen.

Evangelisierung – und damit Mission – ist eine konstitutive, beständige Aufgabe der Kirche – und auch nicht beliebig verfügbar oder sistierbar. Nach Evangelii Nuntiandi 18 bedeutet dies, „die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluss von innen her umzuverwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern. Durch Evangelisierung sucht die Kirche allein durch die göttliche Kraft der Botschaft, die sie verkündet, zugleich das persönliche und kollektive Bewusstsein der Menschen, die Tätigkeit, in der sie sich engagieren, ihr konkretes Leben und das jeweilige Milieu umzuverwandeln.“

Dem entspricht eine einheitliche, zugleich komplexe und ausgeprägte pastorale Wirklichkeit, in der sich Mission vollzieht (nach „Dialog und Verkündigung“ 1991). Dieses kirchliche Dokument zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi nennt folgende Dimensionen:

- Präsenz und Lebenszeugnis;
- Einsatz zum Dienst an sozialer Entwicklung und menschlicher Befreiung;
- liturgisches Leben, Gebet und Kontemplation;
- interreligiöser Dialog;
- Verkündigung und Katechese.

Dialog und Verkündigung werden als authentische und einander ergänzende Elemente des einen Evangelisierungsauftrags der Kirche betrachtet. Beide wollen die Heilswahrheit mitteilen (Dialog und Verkündigung 2). Verkündigung ist Grundlage, Zentrum und Höhepunkt der Evangelisierung (27) – und zielt auf Katechese (also auf das Lernen des Glaubens, das wiederum auf Vertiefung des Glaubens zielt). Aber Verkündigung ist nicht ident mit Evangelisierung. Andere Elemente sind ebenso zentral und unverzichtbar, wie die detaillierte Aufzählung in Dialog und Verkündigung belegt. Diese anderen Elemente sind keinesfalls Mittel und Methoden, um Glauben zu erzeugen, sie sind auch keine Vorstufen. Sie sind vielmehr Ausdruck und Folge eines authentischen Glaubens, denn nur dann wird die Verkündigung wirklich zu einem Höhepunkt. Andernfalls wird sie Manipulation oder verkündet bloß eine Weltanschauung neben vielen anderen.

Evangelisierung ist daher eine ganzheitliche Praxis und zielt auf Verwandlung des Lebens, auf Umkehr, auf Erneuerung. Das ist eine beständige Aufgabe quer durch alle Zeiten, Gesellschaften und Situationen. Damit strebt Mission aber nicht nur nach der Verwandlung der subjektiven Religiositäten im Sinne von Weltdeutungen, sondern nach der Verwandlung des gesamten Lebens des Einzelnen und aller gemeinsam. Mission zielt nicht nur auf die Überzeugung hin zu einem christlichen Bekenntnis, sondern auf die Verwandlung der sozialen, gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse. Und solche Verwandlung können wir auch in Österreich gut gebrauchen – nicht nur, weil die Menschen sonntags nicht mehr regelmäßig den Gottesdienst besuchen, sondern weil auch in einem reichen Land wie

dem unseren einiges in Gesellschaft, Kultur, Wirtschaft und Politik verbesserungswürdig ist, damit alle gut leben können.

### *3.2 Missionarischer Kairos*

Mission und Evangelisierung sind sowohl ständige Antwort als auch in einer Situation gesellschaftlicher und religiöser Transformationsprozesse und den damit verbundenen Krisenphänomenen zeitaktuelle Antworten.

Die Entwicklungen im „religiösen Feld“ machen darauf aufmerksam, dass christlicher Glaube kein selbstverständliches Kulturgut ist, für dessen lebendige Tradierung es ausreicht, sich auf sozioreligiöse Machtverhältnisse zu verlassen. Die religiöse Transformation verdeutlicht, dass der christliche Glaube im Sinne einer Lebenspraxis ständiger erinnernd-erneuernder Verlebendigung bedarf und ohne eine solche zugrunde geht.

Doch geht es eben nicht nur um die religiösen Veränderungen. Gerade weil Mission auf die Veränderung der Lebensverhältnisse insgesamt zielt, müsste jetzt noch eine sozio-theologische Wahrnehmung und Deutung der gesellschaftlichen Lage, der Lebensverhältnisse der Menschen in Österreich folgen. Diese Lebensverhältnisse sind fragil und allzu viele Menschen sind von modernisierungsbedingten gesellschaftlichen Fehlentwicklungen bedroht. Angesichts von Kinderarmut und Gewalt gegen Kinder, angesichts der Lebenssituation von Migrant/innen im Land, angesichts jugendlicher Arbeitsloser, ungerechter Lebensverhältnisse und einer aufgehenden Schere zwischen Arm und Reich erweist sich eine Stärkung der missionarischen Dimension der Pastoral als Gebot der Stunde. Das Evangelium ist in Wort und Tat in besonderer Weise in Österreich jenen zu verkünden, die hierzulande

in prekären Lebensverhältnissen leben – in der Sorge um eine gerechte Gesellschaft und um das Seelenheil der Menschen.

Mission ist in besonderer Weise Thema, weil die Kirche in Österreich – machtverwöhnt, weil gesellschaftlich (immer noch) gut verankert – ihren missionarischen Geist schon länger verloren hat, und doch etwas satt und träge geworden ist. Zu selbstverständlich war es in Österreich, katholisch zu sein. Man musste nicht darüber nachdenken, nichts legitimieren, nichts verändern. So gesehen ist die Erosion des Kirchlichen eine Chance für den Glauben. Der Verlust gesellschaftlicher und kultureller Macht, die wachsende sozioreligiöse Ohnmacht erinnern daran, dass Christsein sich dem Glauben verdankt, und nicht dem guten Verhältnis zu politischen Parteien (so wichtig das sein kann) oder weil die Leute auf ihre Feste nicht verzichten wollen. Christen und Christinnen in Österreich können und müssen sich daran erinnern, dass Glaube eine Lebenspraxis ist, die sich oft empfindlich unterscheiden kann vom Rest der Welt, was auch einen Preis haben kann. Kirche in Österreich kann sich, muss sich an diesen Sendungsauftrag wieder erinnern.

Mission ist freilich keine angemessene Antwort, wenn davon ausgegangen wird, dass Österreich eine Gesellschaft gottloser Menschen ist, die den Glauben an Moral und Wahrheit verloren haben. Wenn die Krise der Kirche nicht zugleich auch zu Selbstreflexion und Selbstkritik – und im weiteren zur Selbstevangelisierung – führt, wird sie nicht wirklich verstanden. Dann wird bloß die Verpackung verändert, weil implizit davon ausgegangen wird, die Kirche hätte ohnedies bereits alles vom Evangelium verstanden und müsste dies nun eben auf neue Weise den Menschen

nahe bringen. Dies aber ist ein Irrglaube. Die Krise der Kirche ist vielmehr eine Chance auf Selbsterneuerung, um sich selbst wieder als Lerngemeinschaft von Christen und Christinnen begreifen zu lernen, die gemeinsam mit den Menschen ihrer Zeit das Evangelium und seine alten wie neuen Geheimnisse neu begreifen lernen können.

Mission ist also angemessen, wenn sie bedeutet:

- Aus dem Geist des Evangeliums die Herzen und die Lebensverhältnisse, Glauben und Leben verwandeln, in der Kirche und außerhalb von ihr;
- Sich eingebettet wissen in die größere Sendung Gottes, in der Nachfolge Christi zu leben: Gott ist das Subjekt der Mission, Christ/innen dürfen und können sich als unverzichtbare Mitschöpfer, Mitgestalter/innen begreifen lernen, die einen Beitrag zur Umwandlung des Lebens jedes Einzelnen und aller gemeinsam durch das Evangelium leisten können;
- Mission als Lernvorgang, als dialogische Such- und Fragebewegung verstehen lernen, die das Evangelium erinnert und bewahrt, verkündigt und lebt, um es hier und heute zu finden, voranzutreiben, und das Reich Gottes in Kirche und Gesellschaft ein Stück weit mehr Wirklichkeit werden zu lassen.

### *3.3 Wie steht es um den missionarischen Eros der Christen und Christinnen?*

Sind die Christinnen in Österreich müde geworden? Trauen die Christen im Lande den Verheißungen Gottes? Verstehen und fühlen sie sich als Teil der Sendung Gottes befähigt und ermächtigt, Gottes Liebe und Gerechtigkeit in Österreich zu realisieren? Konkret könnte das z.B. bedeuten:

– Sich stark zu machen, dass Kinder und Jugendliche in Österreich gerechte Chancen haben und niemand arm sein muss im 7.reichsten Land der Welt; sich einzusetzen für Menschen in prekären Lebenssituationen, für die Obdachlosen, die muslimischen Migrantinnen, für gerechte Einkommensverteilung, für die alten, behinderten, kranken Menschen, deren Pflegerinnen für ihre Pflege einen Bruchteil dessen an Gehalt bekommen wie ein ÖBB-Manager. Leiden die Christen hierzulande ausreichend an der Ungerechtigkeit im Land?

– Sind die Christen in Österreich in der Lage, den Depressiven begründete Hoffnung zuzusprechen, den Leidenden echten und nicht vertröstenden Trost? Leben sie mit und nicht neben den Unglücklichen, deren Beziehungen zerbrochen sind, deren Lebenspläne nicht aufgegangen sind? Leiden sie an den leidenden Seelen der Anderen und teilen sie mit ihnen dieses Leid?

– Sind Christinnen in der Lage, den Grund ihrer Hoffnung vernünftig zu begründen, ihren Glauben sachgerecht und vernünftig zu argumentieren? Können sie die Wahrheit, an die sie glauben, ausreichend gebildet benennen und stützen sie diese auf gute Gründe und nicht auf bloße Behauptungen, mit denen sie andere überzeugen wollen?

Diese Liste ist beliebig fortsetzbar. Wenn ich kritisch anmerken darf: Leben wir Christen und Christinnen in Österreich – primär aus der sozialen Mittelschicht – nicht viel zu ununterscheidbar von den Anderen? Reicht das christliche Bekenntnis als Unterschied? Ist die Sehnsucht nach Lebens- und Gesellschaftsgestaltung im Dienste von größerer Gerechtigkeit, nach Lebensveränderung für alle zum je Besseren, nicht ziemlich gering angesichts kirchlicher Sicherheitsbedürfnisse, es möge doch alles so be-

haglich bleiben, wie es ist, das sonntägliche Pfarrkaffee, die nette Familienrunde, das behagliche Vereinsleben?

Diese zweifellos harten Fragen sind keinesfalls eine Aufforderung zu missionarischer Aufdringlichkeit mit leidenschaftlichen Emotionen, ungebrochen von jedem Zweifel und ohne reflektierendes Zögern. Vielmehr gilt es, die missionarische Dimension der Pastoral initiativ, aber nüchtern, besonnen und vor allem gebildet zu stärken. Dazu wäre zunächst der missionarische Eros in Österreich zu wecken: nämlich der Wunsch danach, im Geist der Frohbotschaft Glauben und Leben der Menschen in Österreich gemeinsam zu gestalten, zu verändern, über Grenzen hinweg, weil man sich von Gott begleitet weiß und in Christus Orientierung findet. Dieser Eros ist etwas geschwächt. Denn Glaube in Österreich stiftet Heimat und Geborgenheit, ermöglicht soziale Zugehörigkeit, fundiert Solidarität und ist (allzu) stark familial geprägt. Das ist seine Stärke und Schwäche. Was fehlt, ist der Wunsch nach Veränderung gesellschaftlicher Strukturen, nach sozialer Gerechtigkeit, nach intellektueller Vertiefung.

Zu wecken ist die Sehnsucht und die Bereitschaft, in die gesellschaftliche Situation hinein aufzubrechen: in die Wirtschaft, in die Kultur, in die Politik, zu anderen Religionen, um diese überhaupt erst einmal neu und tiefer verstehen zu lernen. Dabei übersehe ich keinesfalls die vielen Initiativen in der Kirche, die das schon längst tun. Ich beziehe mich eher auf das Grundklima des typisch österreichischen Katholiken, auf den es in Zukunft aber ankommt. Was fehlt, ist die Erfahrung des Mangels, der Sehnsucht, dass es für Christen und Christinnen in Österreich mehr geben muss, dass es der Kirche in Österreich verheißen ist, das Evangelium und seine Botschaft



vom Reich Gottes immer wieder neu und tiefer verstehen zu lernen. Zu wecken ist der Wunsch, dass wir Christen und Christinnen im Land im Glauben wachsen und im Leben reifen können – gerade in der Krise.

Das bedeutet, als Kirche wieder spüren zu lernen, wie sehr wir in Österreich Gott brauchen, wie sehr er uns fehlt. Es bedeutet, wahrzunehmen und zu erkennen, wie viel wir noch von Christus verstehen und lernen können, wie viele Geheimnisse das Evangelium für uns in Österreich noch bereithält. Christen und Christinnen können so begreifen, dass die Kirche im Land stets des Wandels bedarf und dazu fähig ist.

Die diesbezügliche Sensibilität zu wecken, bedeutet neben einer spirituellen Vertiefung und Entwicklung, dass Kirche in Österreich wachsender werden kann für die Not im Lande, für die schlimmen Lebenssituationen vieler Menschen in Österreich.

Wenn dieser Eros in uns wächst, werden wir gute Missionare und Missionarinnen. Mission und Evangelisierung erfolgen immer auch und zuerst nach innen. Ohne die innere Verwandlung der einzelnen Christen und der Kirche wird die äußere Verwandlung der Gesellschaft im Geist des Evangeliums nicht oder nur missglückt gelingen.

Gerade weil die Sehnsucht nach Sinn, nach gutem Leben in Österreich so groß ist, müssen wir sorgsam und bedacht, aber zugleich entschieden und mutig vorgehen in unseren missionarischen Initiativen. Das wäre missionarischer Erfolg: Verwandlung der Kirche und der Gesellschaft, der Christen und Menschen in Österreich hin zu einem besseren Leben für alle und jeden Einzelnen aus dem Geist des Evangeliums und in der Nachfolge Christi auf Gott hin. Dann ändert sich das konkrete Leben; und

Verkündigung, Predigt, Katechese, Theologie usw.: sie alle können dieses Leben in seinen Tiefendimensionen erhellen und verstehen helfen als konkreten Ort, an dem sich Gottes Liebesgeschichte mit uns ereignet.

### *3.4 Missionarische Versuchungen*

Mission ist adäquate Antwort auf die gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Situation in Österreich. Die Wiederentdeckung der kirchlichen Sendung ist begleitet von Versuchungen. Einige seien angeführt:

– Reduktion der Mission auf Wort-Verkündigung, Reduktion von Glaube auf eine Weltanschauung, auf Überzeugungen und Behauptungen von Lehren, ohne Gründe, ohne Argumente, vor allem aber ohne eine Praxis, die die Wahrheit des Glaubens belegt.

– Reduktion der Mission auf Erfahrungserzeugung: Gemeinschaftserlebnisse sollen Glauben erzeugen, Glaube soll trösten, gute Gefühle erzeugen, gesund machen usw. Das macht schon alles durchaus Sinn, erschöpft sich jedoch nicht darin. Mission wird riskant, wenn sie eigenmächtig versucht, Menschen in ihrer religiösen und spirituellen Ansprechbarkeit emotional zu manipulieren. Missionarische Praxis verheißt den Menschen nicht nur Sicherheit, Trost und Geborgenheit, sondern spornt auch den Intellekt an und stellt immer wieder vor die kritische Frage: Leben wir richtig?

– Reduktion auf persönliches Seelenheil: Eine missionarische Praxis, die Gott als privaten Gesprächspartner für schwere Stunden anpreist, verdoppelt die Individualisierungstendenz der Gesellschaft. Glaubensverkündigung zielt auf Vergemeinschaftung, stärkt die Bereitschaft zu Solidarität und die Bereitschaft, sich für Gemeinwohl und Gerechtigkeit einzusetzen.

- Missionarische Praxis, die sich im „religiösen Feld“ in die Konkurrenzkämpfe um Mitglieder einlässt, verfehlt ihre Aufgabe, zu Versöhnung und Einheit der Menschen beizutragen. Solche Praxis forciert eher religiöse Hegemoniekämpfe (zwischen Konfessionen und Religionen) sowie Kulturkämpfe und verfehlt das Evangelium.
- Missionarische Praxis, die gesellschaftliche Konflikte und Fehlentwicklungen verdoppelt, verfehlt ebenso ihr Ziel. Kirche darf sich nicht nur als Anbieterin auf dem Markt verstehen, sondern muss die Logik des Marktes, die ökonomisch Sinn macht, für die Fragen des Glaubens und guten Lebens immer auch ein Stück weit unterlaufen.

### *3.5 Missionarische Chancen*

Abschließend seien einige zeitaktuelle missionarische Chancen angeführt:

- In einer theologisch redlichen und intellektuell reflektierten Verkündigung liegt derzeit eine große Chance, die gesellschaftlichen Suchbewegungen nach Sinn und Wahrheit, nach ethischer und weltanschaulicher Orientierung zu bereichern. Die Wahrheitsfrage und die Frage nach der Vernunft sind zentral, worauf auch Papst Benedikt XVI. immer wieder hinweist. Der Bedarf nach solchen Diskussionen in Österreich steigt. Kirche kann und soll sich hier einmischen.
- In der Suche nach Erfahrung und Gemeinschaft liegt eine große Chance auf Verlebendigung und spirituelle Vertiefung des Glaubens, auf dessen Praxisrelevanz und alltägliche Lebenstauglichkeit. Die Kirche hat ausreichend Ressourcen, um zum Aufbau transfamiliärer Gemeinschafts- und Solidarräume beizutragen.

– Ebenso gibt es zurzeit eine große Chance, gemeinsam mit jenen Kräften, die sich für eine gerechtere Gesellschaft einsetzen, einen Beitrag zur gesellschaftlichen Erneuerung zu leisten. Dabei können Christen und Christinnen ihr biblisch begründetes Verständnis von Gerechtigkeit ebenso wie ihre Visionen für eine Gesellschaft ohne Arme einbringen.

Der missionarische „Erfolg“ hängt so von (mindestens) drei Faktoren ab:

- von der intellektuellen Präsenz der Kirche in einer religiös hoch aufgeladenen Gesellschaft und der Fähigkeit der Kirche, den christlichen Glauben und seine Praxis im Kontext unserer Zeit zu argumentieren;
- von der diakonalen Präsenz der Kirche, die sich um jene kümmert, um die sich keiner mehr kümmert. Daran erweist sich die Glaubwürdigkeit der Botschaft;
- von Gemeinschaften gläubiger Christen und Christinnen, in denen soziale Hierarchien, Geschlecht, Herkunft sekundär sind und die miteinander im Geist des Evangeliums leben und andere damit anstecken.

Entscheidender als einzelne missionarischen Aktionen ist demzufolge die Entwicklung einer missionarischen Grundhaltung in den pastoralen Initiativen. In dem, was Christen und Christinnen tun, sind sie gesendet und haben Teil an Gottes Selbstoffenbarung und seiner Liebesgeschichte mit den Menschen. Sie sind ermächtigt, diese mitzugestalten. Missionarische Initiativen erinnern daran und machen sichtbar, was der Auftrag aller ist: sich selbst und die Menschen sowie die Gesellschaft zu evangelisieren. Dies kann sehr verschiedene Formen und Inhalte haben. In jedem Fall bedarf es des Mutes, zum Glauben zu stehen, diesen begründen und leben zu können.

Es braucht Dialogbereitschaft, Konfliktfähigkeit, Versöhnungsbereitschaft und allem voran wahres Interesse am Anderen, von dem immer auch etwas Neues über Gott und sein Evangelium gelernt werden kann.

Praktisch bedeutet dies, eine evangeliumsgemäße Spiritualität zu entwickeln; die Sorge um Gerechtigkeit – individuell und gesellschaftlich – als innerster Ausdruck eines spirituellen Lebens verstehen; verstärkte Bildung von Christen und Christinnen. Denn nur gebildete Christen und Christinnen können ihren Sendungsauftrag verantwortet vollziehen. Kirche ist sodann als Lerngemeinschaft zu begreifen, in der in einem Klima der Fehlerfreundlichkeit gemeinsam und mit den Anderen Gott und sein Evangelium verstehen und leben gelernt werden kann.

Ist Österreich ein Missionsland? Ja, natürlich, aber nur dann, wenn man darunter nicht primär die Reaktion auf die Defizite „der Anderen“ versteht, sondern eine generationale neue Chance, das Evangelium mit Anderen neu und vertieft kennen und verstehen zu lernen.

Weil der Prozess der Schöpfungs- und Heilsgeschichte Gottes mit seinen Menschen auch in Österreich nicht abgeschlossen ist und Gott von seinen Menschen immer mehr geliebt und immer besser verstanden werden will, ist Mission ein Gebot der Stunde. Glaube ist ja kein Besitz, den die Kirche verwaltet, Kirchenzugehörigkeit keine Versicherung auf ewiges Heil. Insofern ist die Kirchenkrise in Österreich eine große Chance – und Mission nicht nur eine lästige Pflicht auf der Tagesordnung pastoraler Pläne, sondern eine Möglichkeit, den dreifaltigen Gott als Christ/in, als Kirche wieder ein bisschen mehr kennen zu lernen, mehr lieben zu lernen und so im Prozess des Reiches Gottes, das schon da ist und noch aussteht, ein Stück

weiterzugehen – auch in Österreich. Jeder gesellschaftliche, jeder religiöse Wandel fordert dazu in besonderer Weise heraus. In einem solchen Kairos leben wir. Verschlafen wir ihn nicht.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Um die Frage nach der Notwendigkeit von Mission zu beantworten, müsste man z.B. auch der soziologischen Analyse Aufmerksamkeit schenken, wie Menschen in Österreich überhaupt leben, in ihren Familien, in den Arbeitswelten, in der Gesellschaft, Politik. Denn „Religion“ ist als christliche Glaubenspraxis weder praxislose Weltanschauung noch bloßer Sonderbereich des Lebens. Dazu bedürfte es zur Konzeption angemessener missionarischer Konzepte allem voran ausführlicher Gesellschafts- und Kulturanalysen, die hier aber den Rahmen sprengen würden.

<sup>2</sup> Seit 1. Jänner 2007 „Fachbereich Pastoraltheologie und Kerygmatik“ am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

<sup>3</sup> Ausführlich zu dieser Diskussion: Hermann Denz (Hg.): Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2002; Regina Polak (Hg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2003; Regina Polak: Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2005; Paul M. Zulehner/Isa Hager/Regina Polak: Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000, Ostfildern 2001.

<sup>4</sup> Maria Widl: Sehnsuchtsreligion. Neue religiöse Kulturformen als Herausforderungen für die Praxis der Kirchen, Frankfurt am Main 1994.

<sup>5</sup> Christoph Bochinger: „New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh, 2. Auflage, 1995.

<sup>6</sup> Ariane Martin: Sehnsucht – Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität, Ostfildern 2005.

## Missionsland Österreich?

<sup>7</sup> Christian Friesl/Ingrid Kromer/Regina Polak: Lieben. Leisten. Hoffen. Die Wertewelt junger Menschen in Österreich, Wien 2008.

<sup>8</sup> Ausführlich: Polak, Megatrend Religion? a.a.O.

<sup>9</sup> Hohenheim-Studie: Forschungsprojekt „Spiritualität in Deutschland“, Kooperation zwischen der Universität Hohenheim und der „IdentityFoundation“: [http://www.identityfoundation.de/fileadmin/templates\\_identityfoundation/downloads/presse/frauen\\_spiritualitaet/PM\\_Kurz\\_Studie\\_Spiritualitaet.pdf](http://www.identityfoundation.de/fileadmin/templates_identityfoundation/downloads/presse/frauen_spiritualitaet/PM_Kurz_Studie_Spiritualitaet.pdf) vom 4.1. 2008

<sup>10</sup> Hans-Joachim Höhn: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007.

<sup>11</sup> Franz Höllinger: Ursachen des Rückgangs der Religiosität in Europa, in: SWS-Rundschau 4 (2005), 424-449; Georg Datler / Johann Kerschbaum / Wolfgang Schulz: Religion und Kirche in Österreich. Bekenntnis ohne Folgen?, in: Sozialwissenschaftliche Rundschau (45. Jg.), 4 (2005), 449-47.

<sup>12</sup> Z.B. Burkard Porzelt: Jugendliche Intensiverfahrungen. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz, Graz 1999.

<sup>13</sup> Ulrich Körtner: Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006.

<sup>14</sup> Johann Baptist Metz: Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: Ders.: Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von J. B. Metz, Günther Bernd Ginzler, Peter Glotz, Jürgen Habermas, Dorothee Sölle, Düsseldorf 1994, 76-92.

<sup>15</sup> Widl, Sehnsuchtsreligion, a.a.O.

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche: Unschuld des Werdens, I, 230.

<sup>17</sup> Ulrich Beck: Auf dem Weg in die andere Moderne, Frankfurt am Main 1986.

<sup>18</sup> Zygmunt Baumann: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 1992.

<sup>19</sup> Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007; <http://www.religionsmonitor.com>

<sup>20</sup> Friesl/Kromer/Polak, Lieben. Leisten. Hoffen. , a.a.O.