

Buchbesprechung

Robert Wentz, Salzburg

Welche Rolle spielt Religion in der modernen Gesellschaft?

*Erste Ergebnisse des Religionsmonitors 2008**

Gibt es in Europa tatsächlich Zeichen für ein Wiedererstarken der Religion, für einen neuen spirituellen Aufbruch? Oder ist der Trend zunehmender Säkularisierung unumkehrbar? Beschreitet das säkularisierte Europa in religiöser Hinsicht einen Sonderweg?

Zur Untersuchung dieser und weiterer Fragen wurde von der Bertelsmann Stiftung ein Projekt initiiert, das sich mit der Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft auseinandersetzt. Bei dem zu diesem Zweck entwickelten RELIGIONSMONITOR – einer Umfrage, die in regelmäßigen Zeitabständen wiederholt werden soll – handelt es sich um ein interdisziplinäres und interreligiöses Projekt. In einer repräsentativen Erhebung wurden im Jahr 2007 in 21 Ländern je 1000 Personen telefonisch oder durch persönliche Interviews (Face to face) befragt. Die Auswahl der Länder orientierte sich an dem interreligiösen Ansatz des Religionsmonitors, so dass alle Weltreligionen und Kontinente in die Studie einbezogen wurden. In Deutschland wurde die Erhebung durch 49 qualitative Leitfadenterviews ergänzt.

In diesem Buch werden erste Ergebnisse der Studie präsentiert und kommentiert. Neben einem ausführlichen Deutschlandteil (33–132), wird im internationalen Teil (135–236) die religiöse Situation in Österreich, der Schweiz, in West- und Osteuropa, in den USA, in Lateinamerika sowie in Indien und Thailand behandelt. Weiters gibt es Beiträge zu muslimischen Aspekten der Erhebung und zur Pfingstbewegung.¹ Im Anhang sind der Fragebogen sowie zahlreiche Grafiken² abgedruckt, die einen raschen Überblick geben und den internationalen Vergleich erleichtern. Im ersten Halbjahr 2008 soll ein weiterer Band mit zusätzlichen Analysen folgen.

Wie lässt sich aber so etwas Persönliches und Individuelles wie Religiosität überhaupt messen, könnte man fragen. Damit hier eine gewisse Beliebigkeit und inhaltliche Entleerung in der Bestimmung des Religiösen vermieden wird (vgl. KAUFMANN 1989, 16), liegt der Befragung ein *substantieller* Religionsbegriff zugrunde, d. h. Religiosität wird durch bestimmte Merkmale oder Erfahrungsgehalte definiert. Als wesentliches Merkmal dient dabei der Bezug auf (theistische und pantheistische) Transzendenzerfahrungen³ und damit

* Religionsmonitor 2008. Hg. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh 2007.

¹ Aufgrund der geringen Fallzahlen lassen sich für die untersuchten europäischen Länder keine zuverlässigen Aussagen über nicht christliche Religionen treffen.

² Im Beitrag von Heinrich SCHÄFER ist auf S. 215 offensichtlich eine falsche Grafik dargestellt. Es handelt sich um eine Verdoppelung der Grafik von 213. Die betreffende Grafik dürfte auf 216 abgedruckt sein, dort allerdings mit einer Beschriftung, die sich wiederum auf eine nicht abgebildete Grafik bezieht.

³ Die Unterscheidung zwischen theistischen und pantheistischen Grundmustern der Religiosität wird – zumindest für die deutsche Situation – von Wolfgang HUBER als wenig brauchbar einge-

verbundene Praxis- und Erfahrungsformen; so hofft man, Religiosität möglichst umfassend messen zu können.

In der Beschreibung des Aufbaus und der strukturierenden Prinzipien des Religionsmonitors (19–29) erläutert Stefan HUBER die Aufgabenstellung des zu entwickelnden Befragungsinstruments: Es soll „in der Lage sein, Strukturen und Dynamiken *verschiedener* Religionen und religiöser Kulturen in einer vergleichenden Perspektive abzubilden“ (19). Um dieses Ziel zu erreichen, führt Huber als strukturierendes Prinzip die analytische Unterscheidung zwischen *Zentralität* und *Inhalt* der Religiosität ein. Die Zentralität bzw. allgemeine Intensität bezieht sich dabei allein darauf, wie zentral Religiosität für einen Menschen ist bzw. wie stark sie das Erleben und Verhalten prägt, unabhängig davon, wie die inhaltliche Ausgestaltung der Religiosität aussieht.

Gemessen wird im Religionsmonitor diese Zentralität anhand von sechs religionssoziologisch definierten *Kerndimensionen* von Religiosität (vgl. Tabelle auf S. 21):

- (1) Intellekt (Interesse an religiösen Themen),
- (2) Glaube⁴ (an Gott oder etwas Göttliches),
- (3) öffentliche Praxis (Gottesdienst, Tempelbesuch u. ä.),
- (4) private Praxis (Gebet, Meditation),
- (5) Erfahrung (Du- bzw. Einheits-Erfahrung),
- (6) Konsequenzen (Alltagsrelevanz der Religion).

Aus den erhobenen allgemeinen Intensitäten bzw. Zentralitätswerten dieser Kerndimensionen wird dann ein allgemeines Maß für die Zentralität (= Summenindex) bestimmt.⁵ Nicht näher erläutert wird dabei allerdings die schwierige Frage nach der Gewichtung der einzelnen Kerndimensionen, denn gerade im interkulturellen Vergleich dürften in Bezug auf die Gewichtung einzelner Kerndimensionen bei der Bestimmung von Religiosität unterschiedliche Auffassungen vorhanden sein.

Neben den allgemeinen Intensitäten der Kerndimensionen wird weiters die Intensität zu *spezifischen* religiösen Themen abgefragt, um die konkrete inhaltliche Gestalt und Ausrichtung der Religiosität zu ermitteln.

So wird z. B. die allgemeine Intensität der *intellektuellen* Dimension mit zwei Fragen erhoben, die sich auf das Interesse an einer geistigen Auseinandersetzung mit religiösen Themen beziehen. Da die allgemeine Intensität des religiösen Interesses noch nichts darüber aussagt, wie dieses Interesse konkret ausgestaltet wird, schließen sich noch weitere Fragen zu den Intensitäten spezifischer religiöser Themen an.

Bei der Kerndimension der *öffentlichen Praxis* wird übrigens nur die allgemeine Intensität erhoben⁶, während man auf die Frage nach spezifischen Formen öffentlicher religiöser Praxis verzichtet hat.

Das aus den Kerndimensionen zusammengefasste, allgemeine Maß für die Zentralität, dient für die Bildung von drei Idealtypen in Bezug auf die Zentralität bzw. Relevanz per-

schätzt (73). – Für Karl GABRIEL gehört dagegen die Unterscheidung theistischer und pantheistischer Spiritualität und Semantik zu den innovativen Elementen des Religionsmonitors (81).

⁴ In der Studie wird diese Dimension auch „Ideologie“ genannt, eine m. E. wenig glückliche Bezeichnung.

⁵ Warum dafür nur die ersten fünf religiösen Kerndimensionen herangezogen werden (25), wird nicht weiter ausgeführt.

⁶ Die allgemeine Intensität der öffentlichen Praxis wird durch zwei Indikatoren erhoben, die sich auf die Teilnahme an gemeinschaftlichen Ritualen beziehen.

sönlicher religiöser Inhalte, Deutungsmuster und Praktiken: *Hochreligiöse*, *Religiöse* und *Nichtreligiöse* (25). Es sei hier ausdrücklich darauf hingewiesen, dass dieser Typologie die *Zentralität* der Religiosität zugrunde liegt und daher noch keine Aussagen über die *inhaltliche* Ausgestaltung dieser Religiosität getroffen werden.⁷ Dies zu betonen scheint angebracht, da in manchen Beiträgen des Buches der Eindruck erweckt wird, als zeige hohe Religiosität von sich aus bereits eine starke Kirchenbindung oder Kirchlichkeit an.⁸ Dies kann, muss aber nicht sein, weil die Zentralität die inhaltliche Ausgestaltung der Religiosität noch völlig offen lässt – sieht man einmal von der dritten Kerndimension (öffentliche Praxis) ab.

Im Folgenden beschränke ich mich auf einige mir wichtig erscheinende Ergebnisse, die in diesem Buch präsentiert werden.

Volkhard KRECH untersucht in seinem Beitrag die Frage, wie die Deutschen mit der religiösen Vielfalt umgehen (33–43). Zunächst weist er darauf hin, dass die Hochreligiösen eine vergleichsweise hohe Bereitschaft zeigen, die eigene religiöse Einstellung kritisch zu hinterfragen. Dieser Befund ist nicht wirklich überraschend, wenn man berücksichtigt, dass die allgemeine Intensität der intellektuellen Kerndimension mit der gesamten Zentralität der Religiosität positiv korreliert, d. h. je höher das Interesse an religiösen Themen ist, desto höher steigt der Zentralitätswert der Religiosität. Dahinter steht das Konzept des Religionsmonitors, dass nämlich jemand, der seine Religiosität reflektiert, als religiöser eingestuft wird, als jemand, der das nicht oder weniger stark tut.⁹ Es ist daher irreführend, wenn KRECH argumentiert, dass „den Befunden des RELIGIONSMONITORS zufolge sich Reflexion und Religiosität wechselseitig *fördern*“ (42, Hervorhebung von mir), denn die wechselseitig positive Korrelation wurde ja vorher per definitionem festgelegt.

Nachdenklich stimmt jedenfalls der Umstand, dass immerhin 60% derjenigen, für die Religion eine zentrale Bedeutung hat, dazu neigen, ihren Glauben als exklusiv zu verstehen, während dies von der überwiegenden Mehrheit der Nichtreligiösen und der Religiösen abgelehnt wird (37). Allerdings muss eine hohe Religiosität nicht zwangsläufig zu religiöser Intoleranz führen, wie Krech aufzeigt (39).¹⁰

Weiters zeigen die Ergebnisse, dass sich Hochreligiöse überdurchschnittlich stark ehrenamtlich engagieren (41f).¹¹ Damit wird ein Trend bestätigt, der auch in anderen Studien untersucht wurde (vgl. z. B. GENSICKE 2005).¹²

⁷ So spricht etwa Wolfgang HUBER in seinem Beitrag (70–75) viel von Glaube, wo eigentlich Religiosität gemessen wird; Glaube ist im Religionsmonitor jedoch nur *eine* Dimension von Religiosität. Hier wird scheinbar übersehen, worauf Karl GABRIEL hinweist (77), dass sich der Religionsmonitor explizit als religionssoziologisches und nicht als ein kirchensoziologisches Messinstrument versteht.

⁸ Besonders eklatant bei Paul M. ZULEHNER, der in seinem Beitrag die Hochreligiösen als „konsistente Christen“ bezeichnet (150). Dagegen weist Armin NASSEHI darauf hin, dass Hochreligiöse ihre Kirchenbindung oft relativieren (127). Dem widerspricht nicht, wenn Karl GABRIEL eine hohe Parallelität zwischen Kirchenmitgliedschaft und dem Grad der Zentralität der Religiosität konstatiert (79), da Kirchenmitgliedschaft und Kirchenbindung nicht einfach gleichzusetzen sind.

⁹ Wiederum hängt viel von der Gewichtung dieses Faktors für die Gesamtzentralität ab, um dem Vorwurf einer gewissen rationalistischen Engführung des Religiositätsbegriffs zu entgehen, zumal auch die aus theologischer Sicht wichtige Dimension der Alltagsrelevanz der Religion nicht in die Berechnung der Zentralität einfließt (vgl. oben, Anm. 5).

¹⁰ Die Beschriftung bei der Grafik 5 ist irreführend bzw. falsch und müsste statt „hoch exklusiv“ „sehr tolerant“ o. ä. lauten.

¹¹ Diese Frage wurde nur in Deutschland gestellt.

Hans-Georg ZIEBERTZ befasst sich mit der Frage, ob es in der Weitergabe religiöser Einstellungen und Lebensformen an die jüngere Generation in Deutschland einen Tradierungsbruch gibt (44–53). Abgesehen von den methodischen Schwierigkeiten in der Bestimmung dessen, was unter „Tradierungsbruch“ genauer verstanden werden soll (45f), ist es fraglich, ob die vorgenommene Einteilung der Altersgruppen in 18–29, 30–39, 40–49, 50–59-Jährige und 60+ aus (1) methodischen Gründen und (2) für die Fragestellung tatsächlich hilfreich ist.

- (1) Die Fallzahlen je Gruppe reduzieren sich nämlich auf ca. 200 – bei der Gruppe der 18–29-Jährigen sogar auf 171 Befragte –, was zur Folge hat, dass die Ergebnisse noch ungenauer werden (Schwankungsbreite: ca. 7%). Es ist daher müßig, dass ZIEBERTZ des Öfteren Unterschiede zwischen den einzelnen Altersgruppen herauslesen will, wenn sie sich nur um wenige Prozentpunkte unterscheiden.¹³ Analoges gilt für manch anderen Beitrag im Buch, wo scheinbar exakte Zahlen hohe Genauigkeit suggerieren (sollen?).¹⁴
- (2) Für die Fragestellung hilfreicher scheint eine *diachrone* Betrachtungsweise, in der sich der Generationenbegriff „auf Personen benachbarter Geburtskohorten [bezieht], die im Laufe ihres Lebens mit jeweils ähnlichen Umständen in bestimmten Lebensaltern konfrontiert wurden und denen deshalb unterstellt wird, daß sie auch durch ähnliche Erfahrungen geprägt wurden und durch ähnliche Einstellungen zu charakterisieren seien“ (KAUFMANN 2005, 203). Legt man diese Überlegungen für die Einteilung von Altersgruppen zugrunde, so erscheint folgende Anordnung von Geburtsjahrgängen plausibler: bis 1918; 1919–1932; 1933–1945; 1946–1964; ab 1965 (vgl. WOLF 2007). In Anlehnung an das in Anm. 13 gegebene Beispiel ergibt sich dann ein völlig konträres Bild: Der Anteil an Kernmitgliedern – das sind jene, die mindestens einmal im Monat am Gottesdienst teilnehmen – geht sukzessive zurück, sowohl in West- als auch in Ostdeutschland¹⁵: Geburtsjahrgänge bis 1918 (42; 12), 1919–1932 (35; 9), 1933–1945 (27; 6), 1946–1964 (19; 5), ab 1965 (16; 4) (WOLF 2007, 8).

ZIEBERTZ untersucht die Frage eines Tradierungsbruches anhand der im Religionsmonitor abgefragten Kerndimensionen von Religiosität: (1) Intellekt: Interesse an religiösen Fragen zeigen ca. 11% der 18–29-Jährigen, darin unterscheiden sie sich nur wenig von jenen Befragten, die jünger als 50 sind, aber deutlich von den älteren Gruppen, von denen sich über 20% hoch interessiert zeigen. (2) Glaube: Hier fördert der Religionsmonitor ein überraschendes Ergebnis zutage: Der Glaube an Gott und an ein Weiterleben nach dem Tod findet in keiner Altersgruppe mehr Zustimmung als in jener der 18–29-Jährigen, in der diese Aussagen zu 41% bejaht werden. (3) Öffentliche Praxis: Hier sieht die Situation ähnlich wie bei der ersten Kerndimension aus, d. h. es gibt nur geringe Unterschiede in der Teilnahme an

¹² Gensicke weist neben der Kirchenbindung auf weitere Faktoren hin, die sich positiv auf zivilgesellschaftliches Engagement auswirken, wie z. B. ein großer Freundes- und Bekanntenkreis sowie ein höherer Bildungsabschluss (12).

¹³ Ein Beispiel: „Eine hohe Teilnehmerzahl an Gottesdiensten und Ritualen [d. h. Teilnahme an mindestens einem Gottesdienst im Monat] geben 14% der 18–29-Jährigen an. Bei den 30–59-Jährigen liegt der Wert zwischen 11%–13% [. . .]. Gegenüber ihrer Elterngeneration pflegen die 18–29-Jährigen somit keine geringere rituelle Praxis, sondern sogar eine etwas höhere“ (47; Hervorhebung von mir).

¹⁴ Vgl. z. B. den Beitrag von Hans LANGENDÖRFER, der sogar mit Prozentangaben von 58–59% aufwarten kann (64).

¹⁵ Die Zahlen in Klammern sind Prozentangaben. Die erste Zahl bezieht sich auf West-, die zweite auf Ostdeutschland.

Gottesdiensten zwischen den 18–29-Jährigen und den nächstälteren Gruppen; erst die Generation 60+ nimmt ca. doppelt so häufig an Gottesdiensten teil. (4) Auf die Kerndimension der privaten Praxis geht ZIEBERTZ nicht ein. (5) Hinsichtlich der Erfahrungsdimension werden keine signifikanten Abweichungen in den Altersgruppen festgestellt. (6) Alltagsrelevanz der Religion: Hier gibt es einen deutlichen Trend – je älter man ist, umso eher haben religiöse Gebote Einfluss auf das Leben im Alltag (von 13% bei den 18–29-Jährigen bis 36% bei den über 60-Jährigen).

Abschließend mahnt ZIEBERTZ angesichts der geringen Fallzahlen selbst zur Vorsicht bei der Interpretation der Ergebnisse. Letztlich sei es auf dieser Datenbasis nicht möglich, die Ausgangsfrage nach einem Traditionsabbruch eindeutig zu beantworten (52).¹⁶

Michael N. EBERTZ stellt Befunde des Religionsmonitors zur Religiosität älterer Menschen in Deutschland vor. Auf den ersten Blick scheinen die erhobenen Ergebnisse der Kerndimensionen den allgemeinen Erwartungen zu entsprechen: Die intellektuelle Dimension, also das Interesse an religiösen Themen, ist bei den über 60-Jährigen stärker als bei allen anderen Altersgruppen. Ähnliches gilt für die öffentliche und private religiöse Praxis sowie für die Erfahrungsdimension und die Alltagsrelevanz von Religion: in all diesen Dimensionen ist die Ausprägung bei der Generation 60+ vergleichsweise am stärksten (55).

Allerdings ist die ältere Generation weniger homogen als man allgemein annimmt: Zwar gibt es in dieser Altersgruppe den größten Anteil an Hochreligiösen (28%), aber fast die Hälfte von ihnen (47%) ist „nur“ religiös und 21% sogar „nicht religiös“. Die Älteren sind zwar insgesamt gesehen „frömmere“ als die Jüngeren, aber für viele unter ihnen trifft der Satz „Je älter, desto frömmere“ nicht mehr zu, wie EBERTZ ausführt (57). So findet der Glaube auf ein Leben nach dem Tod unter den über 60-Jährigen auf weniger Zustimmung (32%) als bei den 18–29-Jährigen (41%). Auch bei anderen Aussagen, welche die Glaubensdimension in inhaltlicher Sicht betreffen, unterscheiden sich die Älteren signifikant von den übrigen Altersgruppen: So deuten sie das Leben überwiegend naturalistisch und stimmen mit ca. 70% der Aussage zu, dass „Gott oder das Göttliche die Natur [ist]“ (59).

EBERTZ fordert abschließend dazu auf, von der Vorstellung „Je älter, desto frömmere“ Abschied zu nehmen und plädiert für ein differenzierteres Verständnis für die heutigen Seniorinnen und Senioren.

Eine „erstaunliche religiöse Kompetenz“ stellt Armin NASSEHI für Deutschland fest (113–132), wenngleich die Ergebnisse der 49 qualitativen Leitfadenterviews natürlich nicht repräsentativ sind, wie er selbst betont (115). Dabei war es nicht das Ziel der durchgeführten Interviews, religiöses Wissen gleichsam abzufragen, sondern „den Interviewten die Gelegenheit zu geben, religiöse Kommunikation *selbst* in einen *eigenen* Problemhorizont zu stellen“ (ebd.). Im Anschluss an das *substantielle* Religionsverständnis des Religionsmonitors wurde das wesentliche Merkmal von Religiosität im Bezug zur *Transzendenz* gesehen und nicht auf bestimmte funktionale Äquivalente oder kirchlich vorgegebene Konzepte verengt (116).

Ein erster Blick auf die Ergebnisse ist ernüchternd: Nur ganz selten entsprachen die erzählten und berichteten Formen von Religiosität jenem konsistenten und eindeutigen Bild einer kirchlich gebundenen Religiosität und zwar unabhängig davon, ob es sich um Hochreligiöse, Religiöse oder Nichtreligiöse handelte. Die Kirchenmitgliedschaft ist zwar ein

¹⁶ Ganz anders klingt dies bei LANGENDÖRFER, der durch die Ergebnisse die These eines Abbruchs der Religiosität bei Jüngeren „eindrucksvoll“ widerlegt sieht (65).

bedeutender Faktor für die Existenz von Religiosität¹⁷, sie bestimmt aber das individuelle religiöse Erleben nicht eindeutig (117).

Die vielfältigen Transzendenzerfahrungen mögen aus Sicht einer bestimmten konfessionellen Systematik inkonsistent sein, in der die unmittelbare Übertragung von Lehrmeinungen in persönliche Glaubensformen erwartet wird. Dagegen orientieren sich die berichteten Transzendenzerfahrungen überwiegend am eigenen Erleben und kaum an bloß kirchlich-religiöser Praxis. Im Unterschied zu tradierten Formen von Religiosität versuchen die Probanden ihre Religiosität an ihrer je eigenen gelebten Praxis auszurichten. Man kann dies als „*Individualisierung des religiösen Erlebens und der religiösen Praxis*“ verstehen. Für NASSEHI unterscheidet sich diese Individualisierung allerdings von der *bürgerlichen* Form der individuellen Aneignung einer stabilen religiösen Praxis: „Es geht nicht nur um das individuellere Erleben einer gewissermaßen feststehenden religiösen Praxisform, sondern es sind die Formen selbst, die individualisiert werden“ (118).

Religiöse Äußerungsformen ereignen sich im Medium des Glaubens, d. h. sie verdanken ihre Plausibilität einer authentischen Haltung. Das bedeutet zugleich, dass man zwar den religiösen Gehalt eines Satzes oder einer rituellen Handlung kritisieren kann, kaum aber den Akt des Glaubens selbst. Im Hinblick auf das Interviewmaterial bedeutet dies, dass „es zwar kaum jemandem gelingt, sich im Sinne einer religiös-konfessionellen oder kirchlichen Lehrmeinung konsistent darzustellen. Was aber durchweg als typische Form religiöser Kommunikation gelingt, ist die Form authentischer Selbstdarstellung, durch die religiöse Kommunikation wirkt. Man kann das auf die Formel bringen: *Wer religiös angesprochen wird, antwortet religiös*“ (121).

NASSEHI weist auf die Bedeutung der biographischen Konstruktion von *Ganzheit* angesichts der inkonsistenten modernen Welt hin. Gerade deshalb lasse sich den gesagten Sätzen nichts entgegenhalten, auch wenn sie theologisch gesehen abstrus sein sollten. Insofern bezeichnet er diese Form der Religiosität als *postbürgerlich*, da „es nicht mehr um die Versöhnung von allgemeinem Anspruch und individuellem Leben geht, sondern um die authentische Präsentierbarkeit individuellen Glaubenslebens, bisweilen unter Verzicht auf jede Orientierung an verallgemeinerbaren Erwartungen. Exakt dies ist der Hintergrund für die in den Interviews fast überall zu hörende Kirchenferne vor allem der Hochreligiösen. Ihre Kirchenferne ist keine Kirchenferne aus Desinteresse an der Religion, auch keine generelle Kritik an der Kirche. Vielmehr ist der Punkt der Auseinandersetzung das eigene Leben, die Plausibilisierung religiöser Sätze durch Darstellung von Authentizität“ (123).

Religiosität wird weniger auf intellektueller als auf kommunikativer Ebene stabilisiert; sie entsteht und gedeiht dort, wo religiöse Erfahrung kommunizierbar wird. Inhalte zählen letztlich nicht für sich, wie NASSEHI abschließend resümiert, sondern nur insofern, als sie für das eigene Leben authentisch eingesetzt werden können (132).

Paul M. ZULEHNER untersucht die religiöse Situation in Deutschland, Österreich und der Schweiz (143–157). Im Gegensatz zu den oben genannten Ausführungen von NASSEHI bezeichnet ZULEHNER Hochreligiöse umstandslos als „konsistente Christen“ (150) und qualifiziert die Gruppe der Nichtreligiösen als „Atheisierende“. Dieser Begriff ist jedoch denkbar ungeeignet: er ist nicht nur sachlich falsch, weil „Atheist-Sein“ eine bestimmte Überzeugung zum Ausdruck bringt, die bei den Nichtreligiösen nicht einfach vorausgesetzt bzw. ihnen unterschoben werden kann. Dafür ist das Messinstrument des Religionsmonitors

¹⁷ Empirische Untersuchungen lassen Zweifel darüber aufkommen, „ob Religiosität dauerhaft ohne soziale Einbindung überhaupt existiert“ (WOLF 2007, 11, Anm. 1).

auch nicht konzipiert: Mit ihm werden unterschiedliche Dimensionen substantieller Formen von Religiosität erhoben und keine Typologie von Nichtreligiösen entworfen. „Religionslosigkeit kommt dabei primär negativ – in Form geringer Intensität religiöser Überzeugungen – in den Blick“ wie Monika WOHLRAB-SAHR mit Recht aufzeigt (97). Aus den Ergebnissen des Religionsmonitors lässt sich deshalb nicht auf eine „weltanschauliche Polarisierung“ schließen wie ZULEHNER glaubt: „Konsequente hoch religiöse Christen hier, nicht religiöse Atheisierende dort“ (152).

Im Sprachduktus fällt ZULEHNERs kämpferisch-apologetischer Pathos auf, mit dem er alles Religiöse nicht nur christlich, sondern auch kirchlich zu vereinnahmen scheint.¹⁸

Einen geographisch weiteren Rahmen umspannt der Beitrag „Wie religiös ist Europa?“ von Olaf MÜLLER und Detlef POLLACK. Im Blickpunkt stehen dabei hauptsächlich westeuropäische Länder (Großbritannien, Frankreich, Italien, Schweiz, [West-]Deutschland, Österreich). Da im Religionsmonitor Osteuropa nur durch Ostdeutschland, Polen und Russland vertreten ist, sind über diese Region keine zuverlässigen Aussagen möglich (169, Anm. 2). MÜLLER und POLLACK vergleichen in ihrem Bericht v. a. jene zwei Bevölkerungsgruppen miteinander, die in verschiedenen Kerndimensionen hohe bzw. besonders niedrige Werte haben.

Als erste Kerndimension untersuchen sie die öffentliche religiöse Praxis anhand der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs (169f). Mit Ausnahme von Italien (55%) und Polen (71%) nimmt nur mehr eine Minderheit mindestens einmal im Monat am Gottesdienst teil. Die Anzahl derer, die regelmäßig in den Gottesdienst gehen, übersteigt nur mehr in Österreich die Zahl jener, die nie den Gottesdienst besuchen (vgl. Tabelle auf S. 170). Auch in der Dimension der privaten religiösen Praxis, für die die Häufigkeit des Gebets als Indikator dient, zeigt sich die Ausnahmestellung Polens und Italiens. In beiden Gesellschaften übertrifft der Anteil jener, die täglich beten (53% bzw. 47%) deutlich die Zahl jener, die dies nie tun. Dieses Bild wird auch durch die religiöse Selbsteinschätzung der Befragten bestätigt: Nur in Italien bezeichnet sich als einzigem Land Westeuropas eine Mehrheit der Bevölkerung als „ziemlich“ bzw. „sehr“ religiös (56%). Ansonsten kommt der Anteil dieser Gruppe in keinem anderen Land Westeuropas auf mehr als ein Viertel der Gesamtbevölkerung. Umgekehrt übersteigt der Anteil jener Personen, die sich selbst als wenig oder nicht religiös einschätzen, den Anteil derjenigen deutlich, die sich als ziemlich bzw. sehr religiös bezeichnen (vgl. Grafik auf S. 171).

Dieser Befund, dass für die Mehrheit der Europäer Kirche und Religion keine zentrale Rolle spielen, scheint durch den Umstand bestätigt zu werden, dass im Vergleich zu anderen Lebensbereichen – wie Familie, Partnerschaft, Arbeit und Beruf, Freizeit oder Bildung – Religiosität als deutlich weniger wichtig eingestuft wird (171f). Diese Art der Fragestellung setzt allerdings eine funktionale Differenzierung – wie sie sich für andere gesellschaftliche Teilbereiche vollzogen hat – auch hinsichtlich der Religiosität voraus, was für institutionalisierte Formen von Religiosität zwar zutreffen mag, dem Selbstverständnis christlicher Spiritualität aber widerspricht, die sich nicht auf einen ihr zugewiesenen bzw. eigens ausgesparten Lebensbereich eingrenzen lässt, ohne Gefahr zu laufen, zu einem abstrakten Glauben zu degenerieren, der jeglichen Bezug zum Leben verloren hat. Man kann weder gesund noch tatsächlich religiös sein (und bleiben), wenn das Verhalten in all den genannten Lebensbereichen ungesund bzw. areligiös gestaltet wird. Insofern ist gleich die erste

¹⁸ So z. B. wenn er Spiritualitätsformen jenseits der christlichen Kirchen als im „konfessionellen Niemandsland“ ansiedelt (153).

Frage des Fragebogens (240) irreführend, weil sie vor falsche Alternativen stellt: Sie unterstellt, dass Religiosität wie Partnerschaft, Familie oder Beruf ein *eigener* Lebensbereich sei; letztlich scheint sich hier ein religionswissenschaftlich geprägter Religionsbegriff zu rächen, der religiöse bzw. Gotteserfahrungen an bestimmte Orte, Zeiten und rituelle Handlungen bindet und somit gerade das genuin Christliche – wie etwa die Begegnung Christi *im Mitmenschen* – herausfiltert (vgl. KAUFMANN 1989).

Aufschlussreich ist die Tabelle auf S. 176, in der Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Variablen (Alter, Geschlecht, Bildung, Gemeindegröße, religiöse Erziehung) untersucht werden.¹⁹ So ist z. B. Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität bei Frauen häufiger anzutreffen. Ebenso wird der starke Zusammenhang von religiöser Erziehung und Religiosität im Erwachsenenalter deutlich.

MÜLLER und POLLACK diagnostizieren abschließend für die untersuchten Länder (mit den genannten Ausnahmen von Italien und Polen) deutliche Tendenzen der Entkirchlichung. Auch sind sie eher skeptisch in Bezug auf die These eines ungebrochenen Weiterwirkens des Religiösen im Privaten (177).

Die im Buch dargelegten und kommentierten Ergebnisse, die der Religionsmonitor liefert, sind vielfach nicht eindeutig genug, um weit reichende Schlüsse zu ziehen. Manche Autoren lassen allerdings die nötige Vorsicht bei der Interpretation der Daten vermissen; das hat mitunter auch zur Folge, dass aus denselben Daten ziemlich unterschiedliche Schlüsse gezogen werden. „Religiosität ist gewiss kein Feld menschlicher Existenz, das sich leicht quantitativ erschließt. Es kann auch ein unzulängliches Verständnis von Religiosität sein, das die Ergebnisse verzerrt“ (JOAS, 180). Man kann Hans JOAS jedenfalls nur zustimmen, wenn er dazu auffordert, die Ergebnisse des RELIGIONSMONITORS – der derzeit nur eine Momentaufnahme liefert (183) – in den größeren Kontext der bereits vorliegenden Studien einzubetten (181).

Wer an seinem ganz persönlichen Religiositätsprofil interessiert ist, kann auch im Internet an der Umfrage teilnehmen – mit allen bei der Selbstselektion mitzubedenkenden methodischen Problemen für die Repräsentativität – und das Ergebnis mit den Ergebnissen des eigenen Landes vergleichen. Die Adresse: www.religionsmonitor.com

Literatur

GENSICKE, Thomas (2005): Wachsende Gemeinschaftsaktivität und steigendes freiwilliges Engagement. In: Informationsdienst Soziale Indikatoren (ISI) 34 (Juli 2005) 11–15.

KAUFMANN, Franz-Xaver (1989): Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989.

KAUFMANN, Franz-Xaver (2005): Schrumpfende Gesellschaft. Vom Bevölkerungsrückgang und seinen Folgen. Frankfurt a. M. 2005.

WOLF, Christof (2007): Keine Anzeichen für ein Wiedererstarben der Religion. Analysen zum Wandel von Konfessionszugehörigkeit und Kirchenbindung. In: Informationsdienst Soziale Indikatoren (ISI) 37 (Januar 2007) 7–11.

¹⁹ Die Darstellung von Zusammenhängen – und nicht nur von Häufigkeitsverteilungen – wäre öfters wünschenswert gewesen.