

3,90 €

Der unliebsame Gesprächspartner.

Das „Religiöse“ als Teil gesellschaftlicher
und politischer Identitätsdiskurse des 21.
Jahrhunderts.

Erstellt von Andreas G. Weiß
In der Reihe Arbeitspapiere
der Robert-Jungk-Stiftung

Der Autor: Andreas G. Weiß ist Philosoph und kath. Theologe in Salzburg, Pädagogischer Mitarbeiter im Katholischen Bildungswerk Salzburg, freier Autor für die Wochenzeitung „Die Furche“, 2013-2014 Lehrauftrag an der Missouri State University in Springfield, MO, für „Religion in American Culture“, Forschungsprojekt „Der politische Raum der Theologie“. Die Inhalte der Arbeitspapiere geben nicht notwendigerweise die Meinung der Robert-Jungk-Bibliothek wieder, sie sollen Diskussionen anregen. Der Druck des Arbeitspapiers wurde ermöglicht vom Land Salzburg – Referat Wissenschaft, Erwachsenenbildung, Bildungsförderung. Salzburg: JBZ-Verlag, 2017. ISBN 978-3-902876-28-7

Bisherige Arbeitspapiere:

- Nr. 1/ David Röhler / Government 2.0
- Nr. 2/ Minas Dimitriou / Sport zwischen Inklusion und Exklusion
- Nr. 3/ Nimet Ünal / Migration und schulischer Erfolg
- Nr. 4/ Georg Gruber / Zukunftsvorstellungen junger AsylwerberInnen
- Nr. 5/ Achim Eberspächer / Jungk: Zukunftsforscher u. Anführungszeichen
- Nr. 6/ Silvia Augeneder / Kommerzialisierung menschlicher Körperteile
- Nr. 7/ Bärbel Maureder / Der Salzburger IT Arbeitsmarkt
- Nr. 8/ Barbara Eder / Freiwilligentätigkeit in Österreich
- Nr. 9/ Silvia Augeneder et al / Diese Entwicklungen werden Salzburg bis 2030 prägen
- Nr. 10/ Reinhard Hofbauer / Lebensqualität als alternative Zielformel
- Nr. 11/ Sandra Filzmoser / Wohlbefinden und Engagement
- Nr. 12/ Edgar Göll / Governance-Modelle der Zukunft
- Nr. 13/ Martin Reindl / Die Patientenverfügung
- Nr. 14/ Iwan Pasuchin / Mediengestaltung als demokratische Erfahrung
- Nr. 15/ Katharina Gammer / Robert Jungk, die frühen Jahre
- Nr. 16/ Andreas Pfützner / Robert Jungks Leben in Salzburg
- Nr. 17/ Luisa Pichler / Robert Jungk und die Anti-Atomkraft-Bewegung
- Nr. 18/ Christian Schwendinger / Zukunftswerkstätten
- Nr. 19/ Michael Vereno u. Blake Giragos / Rezeption Robert Jungks in den USA
- Nr. 20/ Ernestine Depner-Berger u. Stefan Wally / Abschied von politischer Teilhabe
- Nr. 21/ Erich Mild / Energiepolitische Ziele Salzburg
- Nr. 22/ Helga Embacher / Robert Jungks Judentum
- Nr. 23/ Ulrike Kammerhofer / Regionale Identität
- Nr. 24/ Peter Emberger / Zur Rezeption von Robert Jungk in Österreich
- Nr. 25/ Robert Jungk / Zitatesammlung
- Nr. 26/ Silvia Augeneder et al / Salzburg morgen
- Nr. 27/ Elmar Altvater / Was uns Robert Jungk auf den Weg geben kann
- Nr. 28/ Wiebke Claussen et al / Die Kunst der Partizipation
- Nr. 29/ Erich Mild et al / Salzburg morgen. Update 2014
- Nr. 30/ Christian Resch / Immobilienerbe und Lebensqualität
- Nr. 31/ Thomas Lehner / Welche Kriterien entscheiden über die Chancen der Kinder
- Nr. 32/ Fabian Habersack / Zur Bedeutung nationaler Identität in Salzburg
- Nr. 33/ Att Lanz / Wie autoritär denkt Salzburg?
- Nr. 34/ Ewald Hiebl u. Stefan Wally / Das Zukunftsdenken bei Robert Jungk und Leopold Kohr

www.jungk-bibliothek.org/arbeitspapiere

Inhaltsverzeichnis

0.	Einleitung	5
1.	Prolog: Nietzsches Albtraum	8
2.	Religion und (säkulare) Gemeinschaft	12
3.	Religiöse Akteure als gesellschaftliche Individuen	39
4.	Kollektive mit (quasi-) religiösem Charakter	46
5.	Politik, Gesellschaft und das Religiöse in Österreich	56
6.	Empirische Daten im Vergleich	68
7.	Epilog	107
8.	Verwendete Literatur	110

***„Ein Gespenst geht um in der westlichen Welt –
das Gespenst der Religion.“***

(Peter Sloterdijk)

0. Einleitung

Ist es tatsächlich so, dass Totgesagte länger leben? Oder scheint es vielleicht nur so, weil das Attest des Ablebens zu voreilig ausgesprochen wurde? Wie dem auch sei... Wenn jemand für tot erklärt werden kann, dann muss der- oder diejenige doch zumindest sterblich sein. Das dürfte schon einmal klar sein. Dann wäre das Eintreffen des tatsächlichen Todes nur eine Frage der Zeit, das Geschehen selbst jedoch schlichtweg unausweichlich. Doch trifft das dann auch auf die Religion oder (einen) Gott selbst zu?

Wenn sich ein Arbeitspapier mit der Frage von Religion bzw. des Religiösen und dessen Stellung in der gegenwärtigen Gesellschaft und menschlichen Wirklichkeit befasst, so ist Eines unübersehbar: die Hartnäckigkeit, die diese Erscheinung darstellt, sei sie individueller Art als Erleben oder psychologisches Geschehen oder kollektiver Natur im Sinne eines gruppendynamischen Geschehens. Dieses andauernde, mitunter lästig, bedrohlich und zerstörerisch wirkende Aufflackern, das Gregor Maria Hoff mit einem Schockerlebnis, als eine Begegnung mit einem „religiösen Gespenst“ verglichen hat, kann sowohl als Ausgangspunkt als auch gleichzeitig als Rahmen für dieses Arbeitspapier gesehen werden. Denn dass die Erscheinung von Religion und Religiösem in der gegenwärtigen Zeit vielerorts als Affront aufgefasst wird, als etwas Unerhörtes, darf grundsätzlich nicht verwundern. Zu oft und zu lange wurde Religion mit dem geschichtlichen Fortschritt als unvereinbar gesehen – sie dürfe in einer entwickelten Gesellschaft eigentlich gar nicht mehr existieren. Deshalb werden auch ihre Erscheinungsformen, mit denen sie dann als absolute, ideologische Begründungsform artikuliert wird, als besonders schmerzlich und schockierend erlebt.

Der literarische Rahmen für dieses vorliegende Arbeitspapier ist der wohl bekanntesten „Todesanzeige“ der Religion bzw. Gottes selbst entnommen, nämlich dem Aphorismus Nr. 125 aus der Feder Friedrich Nietzsches. „Der tolle Mensch“ vereint in sich zentrale Momente, mit denen sich ein Arbeitspapier über Religion in der Welt auseinandersetzen muss: Es sind Motive des Verhältnisses von Individualität und Kollektivität des Religiösen

bzw. der Gottesfrage, des normativen Anspruchs einer Todesforderung an Gott und Religion, des gesellschaftlichen Ortes der Gottesfrage, wenn der tolle Mensch am helllichten Tag mitten in der Stadt nach einer totgesagten Größe sucht, die die Menschen rund um ihn herum schon nicht mehr als etwas Reales wahrnehmen wollen... man kommt an Grenzen des Sagbaren ebenso wie an die Versuche aus der Geschichte, die Theorien und Thesen bezüglich der thematischen Auseinandersetzung von Gesellschaft und Religion bereits versucht haben. Man wird auf deren Scheitern bzw. deren perspektivische Unschärfe ebenso verwiesen wie auf die zentralen und richtigen Aussagen, die sich in ihnen finden lassen, was dieses Arbeitspapier als bloßen Versuch einer Annäherung erscheinen lässt.

Am Beginn dieser Arbeit sei deshalb kurz betont: Dieses paper soll als kleiner Teil eines gesellschaftlichen Prozesses gesehen werden – als ein *work in progress*, der sich mit der dazugehörigen *question in progress* auseinandersetzt. Damit sei ausgedrückt, dass weder die Problemstellung des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion noch die Frage danach als fixe und einfach objektivierbare Größen gesehen werden können, denn der gesellschaftliche und zeitgeschichtliche Ort, an dem dieses Arbeitspapier geschrieben wird, entpuppt sich selbst als Teil der Frage und erfasst sich selbst als bloße Momentaufnahme. Und doch ist es eine notwendige und nicht einfach beiseite zu schiebende Aufgabe, sich mit dem Religiösen auch in unserem westeuropäischen, österreichischen Kontext immer wieder aufs Neue auseinanderzusetzen, orientiert an den gesellschaftlichen Erscheinungen, in denen sich das Religiöse zeigt.

Dieses Arbeitspapier versteht sich nicht als eine theologische Abhandlung, in der die Lage der Religion oder des Glaubens als solchem aus einer bestimmten Glaubenstradition selbst behandelt und eingeschätzt wird. Das Papier befasst sich mit religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Zusammenhängen, um einen blitzlichtartigen, wiederum in den westeuropäischen Wirklichkeitsbereich kontextuell eingebetteten Zugang zur Problematik des Religiösen in der aktuellen Gesellschaft zu ermöglichen. Dabei ist dieser Prozess weiterhin in einem Werden und dynami-

schen Wandel begriffen, der auch dieses Arbeitspapier wie die darin behandelten und angesprochenen Thesen als Stückwerk des gesellschaftlichen Zusammenhangs mit umfasst. Damit ist das Papier selbst Teil des Problemdiskurses, mit dem es sich beschäftigt und möchte als ein perspektivischer Zugang eine mögliche Erstannäherung beschreiben, nicht jedoch eine abschließende oder gar prognostizierende Zukunftstheorie des Religiösen entwickeln. Als solche Annäherung kann auch dieses Arbeitspapier nur eine zeitgeschichtlich bedingte Herangehensweise beanspruchen, die jedoch unter Nietzsches Duktus des „Meine Zeit ist noch nicht gekommen...“ immer von der Endlichkeit des eigenen Zugangs und der Beschränktheit des Problemhorizonts ausgehen muss, deren sich der tolle Mensch erst am Ende seines Auftretens bewusst wird, obwohl er dessen Ende mit dem „Gott ist tot!“ schon selbst vorwegnehmend eingeläutet hat...

Insofern kann der zeitgeschichtlich begrenzte Befund auf die Frage „Ist Gott (bzw. die Frage nach ihm) tot?“ nur lauten: „Nein. So wie es zum gegenwärtigen Zeitpunkt aussieht, keinesfalls – die Gottesfrage lebt und bewegt die Menschen.“ Dies schließt aber keine Antwort darauf ein, wie es morgen aussieht...

1. Prolog: Nietzsches Albtraum

Die Frage nach einem Verhältnis von Religion und Gesellschaft im 21. Jahrhundert und damit verbunden nach Schnittmengen, an denen sich die Größen von Politik, Religion und Öffentlichkeit berühren, erinnert an die wohl bekannteste, parabelhafte Erzählung von Friedrich Nietzsche. In seinem Aphorismus Nr. 125¹ legte Friedrich Nietzsche dem „tollen Menschen“, der „am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich“² nach Gott rief, jene berühmten Wort in den Mund, die programmatisch für eine ganze Reihe an Säkularisierungsthesen gelten könnten: „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“³ Das Verschwinden Gottes, vom tollen Menschen bereits als Faktum propagiert, wobei er selbst aber – authentisch oder nicht – auf der Suche nach ihm ist, wirkt gruselig. Es beschreibt eine paradoxe Situation, in der das Religiöse, obwohl dessen Nicht-Existenz schon feststeht, immer noch als Gespenst im suchenden tollen Menschen vorhanden ist. In dieser Suche und dem sich eröffnenden Moment des völligen und dauerhaften abwesenden Gottes, beschreibt der Aphorismus aber gleichzeitig schmerzvoll das Verlustgeschehen, bei dem für die Gesellschaft, die die religiöse Größe schlechthin ausradiert hat, eine Leerstelle entsteht.

Der Tod Gottes, gleichsam das Verschwinden der Religionen, wie es oftmals prognostiziert wurde, etwa wenn Max Weber betonte, dass es, wie „vielfache Beobachtungen ... die schnell absterbende, aber (damals) immer noch recht wichtige Kirchlichkeit als solche...bestätigten“⁴, ein vorprogrammierter Prozess sei, bei dem Industrie und moderne Lebensführung Religion als solche ablösen und die religiösen Gehalte soziologisch in Rückzug begriffen seien, ist nicht eingetreten. Vielmehr wurde die Säkularisie-

¹ Nietzsche, Friedrich, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. Von G. Colli – M. Montinari, Bd. 4, Berlin 1967, 102.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Weber, Max, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus:

<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+protestantischen+Sekten+und+der+Geist+des+Kapitalismus> (letzter Zugriff am: 14.02.2017)

rungsthese einer theoretischen wie auch empirischen Kritik unterworfen.⁵ Es zeigte sich offenbar, dass die Sachlage doch nicht so eindeutig bzw. genealogisch-prozesshaft diagnostizierbar ist.

Es soll nicht die Aufgabe dieses Arbeitspapiers sein, die einzelnen Theorien zur Zukunft der Religion in modernen, westlichen Gesellschaften in ihrem Wahrheitsgehalt zu prüfen oder zu zeigen, warum diese Thesen, wie sie auch immer von unterschiedlichsten Denkern formuliert, modifiziert und adaptiert wurden, nicht hinreichend sind. Es würde nicht nur den Rahmen dieses Arbeitspapiers sprengen, sondern dem komplexen Verhältnis der Größen Religion und Gesellschaft nicht gerecht werden. Vielmehr soll der Blick darauf gelenkt werden, was mitunter bei der Lektüre von Nietzsche oftmals übersehen wird, aber auch symptomatisch für die Frage nach Religion in unterschiedlichsten Bereichen des öffentlichen Lebens der Gegenwart gelten kann und das Alfred North Whitehead folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat: „Die moderne Welt hat Gott verloren und sucht ihn.“⁶ Der tolle Mensch, der bei Nietzsche den Tod Gottes attestiert, der trotzdem auf der Suche nach ihm ist und am Ende der Erzählung bekennt, dass jene Zeit der absoluten Gottesferne, in der der Mensch sich selbstbewusst über die Leerstelle des von ihm niedergestreckten Gottes erhebt, noch nicht gekommen sei. Genau diese sich mitunter widersprechende Verhältnismäßigkeit von Gott-Suche und gleichzeitiger Gott-Ferne mag sich auch in unserer westlich-europäischen Politik einstellen, wenn man Politiker säkular verfasster Staaten in der Öffentlichkeit um die propagierten genuin christlichen Werte einer Gesellschaft ringen sieht.

Es ist ein mitunter verworrenes Zueinander von gesellschaftlichen Themen und religiösen Fragestellungen, das sich auch heute zeigt: Die moderne Welt scheint in einer Situation zu leben, in der sowohl die Abwesenheit als auch die Anwesenheit von religiösen Themen und Fragestellungen vorhanden sind und Religion weniger als eine gesellschaftliche Konstante

⁵ Vg. Stark, Rodney/Iannoccone, Laurence R., A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe, in: *Journal of the Scientific Study of Religion* 33/3 (1994), 230-252.

⁶ Whitehead, Alfred North, *Wie entsteht Religion?* Übersetzt von H. G. Noll, Frankfurt a. M. 1985, 58.

erscheint, sondern vielmehr blitzartig in der Öffentlichkeit als Schlaglicht ihre Präsenz zeigt, ohne sich jedoch dauerhaft im Fokus gesellschaftlicher Prozesse zu etablieren. Damit verbindet sich die Annahme, dass Religion heute nicht als eine homogene gesellschaftliche Größe zu fassen ist und sich selbst in einem Differenzierungsprozess befindet. Hier verbinden sich zwei Grundeinsichten: Zum einen sind gesellschaftliche Prozesse von Säkularisierung oder Revitalisierung im Bereich der weltanschaulichen Fragestellungen immer kontextuell eingebettet und diese Vorgänge selbst höchst divers und variabel⁷. Zum anderen kann Religion nicht als eine von der Öffentlichkeit abgeschottete Größe („Privatsache“) gesehen werden, weil sie „als Quelle individueller und kollektiver Identitäten, als Fundus für soziales Engagement, als Moment sub-kultureller Beheimatung – mit allen förderlichen und problematischen Begleiterscheinungen und Auswirkungen“⁸ eben immer auch Einfluss auf die gesellschaftlichen Aktivitäten religiöser Individuen hat. So wird klar, „dass wir nicht in einem leeren, homogenen Raum leben, sondern in einem Raum, der mit zahlreichen Qualitäten behaftet ist und möglicherweise auch voller Phantome steckt.“⁹ Diese Feststellung Foucaults träge dann aber auch in weiterer Folge für die Frage nach der Religion in einem gesellschaftlichen Kontext westeuropäischer Prägung im 21. Jahrhundert zu. Hier wäre bereits angezeigt, dass die Religion an vielen Stellen der gegenwärtigen Öffentlichkeit auf den Plan tritt, obwohl sie dort nicht erwartet bzw. erwünscht ist.

Damit stellt sich für dieses Arbeitspapier eine zweifache Aufgabe: Es soll gezeigt werden, dass religiöse Fragen für gesellschaftliche Fragestellungen oftmals an der Grenze von Privatheit und Öffentlichkeit eine Rolle spielen und anhand gegenwärtiger Themen auch dargelegt werden, dass Religion trotz der säkularen Verfasstheit westlicher europäischer Staaten weiterhin nicht nur eine Relevanz, sondern eine genuine gesellschaftliche Funktion

⁷ Vgl. Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994.

⁸ Heimbach-Steins, Marianne, *Religionsfreiheit – Kriterium moderner Religionspolitik*. Eine Einführung, in: Bogner, Daniel/ebd., *Freiheit – Gleichheit – Religion*. Orientierung moderner Religionspolitik, 11-27, hier: 13.

⁹ Foucault, Michel, *Von anderen Räumen*, in: Dünne, Jörg / Günzel, Stephan (Hg.), *Raumtheorie*. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2006, 317-327, hier: 319.

erfüllt, die an unterschiedlichen Schlaglichtern öffentlichen Lebens manifest wird. Es ist auch hier wieder die schon bei Nietzsche auftretende Gleichzeitigkeit von An- und Abwesenheit des Religiösen – der gesellschaftlichen Funktion von Religion im Staat und für die Gesellschaft bei gleichzeitiger Selbstverpflichtung des modernen Nationalstaates zu weltanschaulicher Neutralität.¹⁰

Das Arbeitspapier ist methodisch so aufgebaut, dass die Größe „Religion“ und ihre Funktion(en) in der Gesellschaft anhand einzelner Brennpunkte, soziologischen Theorien und beispielhaften Episoden aus gegenwartsbezogenen Geschehnissen dargestellt werden. Damit soll sowohl die Aussagekraft der theoretischen Diskurse über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft zum Ausdruck kommen, gleichzeitig aber auch die Einsicht, dass es sich bei den attestierten Verhältnissen von Religion und Gesellschaft um nie mehr als perspektivische Einsichten in ein komplexes Geschehen handelt, dessen Fortgang letztlich nicht prognostisch vorhergesagt werden kann. Damit sei nicht gesagt, dass die einzelnen Theorien nicht etwas Wahres zu diesem Verhältnis aussagen – im Gegenteil, sie bringen, jede für sich, einen wichtigen Aspekt der Geltung und Funktion von Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft zum Ausdruck. Doch, wie Lyotard betonte, ist die Zeit der großen Meta-Erzählungen vorbei.¹¹ Dies kann auch für die großen religionssoziologischen Thesen gelten, die für sich beanspruchten, das Verhältnis von Gesellschaft und Religion in abschließender Weise darzustellen. Es bedeutet aber nicht, dass dort nicht Perspektiven auf Religion und Gesellschaft eröffnet werden, die sich in tagespolitischen, gesellschaftlichen Geschehen bewähren und sogar bestätigen.

¹⁰ Ebd. 12.

¹¹ Vgl. Lyotard, Jean François, Das postmoderne Wissen, Wien ³ 1999, 118f.

2. „...Ihr und Ich“ – Religion und (säkulare) Gemeinschaft

Als die „Zeit“-Autorin Anne Häring 2015¹² die Pegida-Bewegung für ihre Recherchen besuchte, war es bereits augenscheinlich geworden: Die Verbindung politischer Interessen mit dem Schlagwort „christlicher Werte“, wie es auf den Versammlungen der fremdenfeindlichen Vereinigung in der östlichen Bundesrepublik geschieht, ist zu einer ernstzunehmenden Instrumentalisierung von religiösen Inhalten und säkularen Interessen geworden. Viele der Anhänger dieser Bewegung „gegen die Islamisierung des christlichen Abendlandes“ stellten sich als bekennende Christen dar und verbanden die politischen Interessen, die diese Gemeinschaft vertritt, auch zunehmend mit der Logik eines religiös markierten Codes, den die Hauptakteure in ihren Reden und öffentlichen Auftritten zum Zwecke der Mobilisierung der Massen benutzte. Dazu mussten sich schließlich auch die großen christlichen Kirchen in Deutschland positionieren und distanzieren sich durchwegs von der Bewegung, was einen öffentlichkeitswirksamen Höhepunkt darin fand, dass man die Beleuchtung des Kölner Doms während einer Pegida-Demonstration abschalten ließ, um diese im wahrsten Sinne des Wortes im Dunkeln stehen zu lassen.¹³

2.1. Religionen als Quelle kollektiver Identität

Das religiöse Moment begegnet hier an einem zutiefst gesellschaftsrelevanten Ort dem Politischen – es tritt in Form einer quasi-religiösen Sprache im Gefüge eines säkular verfassten Nationalstaates auf, mit der unter Berufung auf eine religiös bestimmte Identitätskonstruktion eine politische – hier: fremden- und islamfeindliche – Botschaft vermittelt werden soll. Anders ausgedrückt: Religion taucht an jenem Ort auf, an dem sie

¹²<http://www.zeit.de/politik/deutschland/2015-01/pegida-verteidigung-christliches-abendland>

¹³<http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/die-kirchen-und-pegida-christlich-nur-auf-der-aussenseite-13352999.html> (Zugriff am 14.2.2017)

aufgrund der weltanschaulichen Neutralität des Staates eigentlich verschwiegen werden soll.¹⁴ Hier scheinen die Grenzen des Religiösen im Privaten und Öffentlichen sowie die Schauplätze der gesellschaftlichen, politischen und staatlichen Sphäre verschwommen zu sein.¹⁵

Was an der religiösen Sprache, derer sich hier eine politische Bewegung mit durchwegs nationalistischen, rassistischen und fremdenfeindlichen Interessen bedient, auffällt, ist, dass diese hier im Sinne einer genuinen Funktion eingesetzt wird, um die Menschen als Zielpublikum anzusprechen. Dies ist umso erstaunlicher, weil die in Dresden erstandene Pegida-Bewegung geographisch und kulturell aus einem Gebiet kommt, in dem Religion noch aus den Zeiten der DDR-Regierung einen geringen, bereits dem Ende des 2. Weltkriegs rückläufigen Anteil der Bevölkerung ausmacht.¹⁶ Die Betonung von christlichen Werten und der zu schützenden Identität „des“ Abendlandes, derer sich diese Bewegung offenbar angenommen hat, scheint mit der Verbindung zu Religion eine bestimmte Stoßrichtung der politischen Kernaussagen zu vermitteln helfen, nämlich, dass die Angesprochenen sich als ein Teil, ein Mitglied einer bestimmten Gruppe, einer kollektiven Identität verstehen. Diese Gemeinschaft konstruierende Kraft religiöser Weltanschauungen wird traditionell vor allem den großen abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam) zugeschrieben, weil diese aus ihrer religiösen Heilsüberzeugung mehr oder weniger davon ausgehen, dass eine Zugehörigkeit zur jeweils eigenen Gruppe relevant für das Erlangen des Heils ist. Daher wird die religiöse Gemeinschaft nicht nur selbst zum Gegenstand des Glaubens, sondern umgekehrt auch die Identität des Einzelnen durch die Mitgliedschaft zur weltanschaulichen Gruppe definiert.¹⁷ Die Wortwahl des „Christlichen“ wird hier offenbar für die Führer dieser politischen Bewegung zu

¹⁴ Vgl. Heimbach-Steins, Religionsfreiheit, 12-14.

¹⁵ Ebd. 13.

¹⁶ Maser, Peter Glauben im Sozialismus. Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR. Berlin 1989, 13–20.

¹⁷ Vgl. Kippenberg, Hans G., Die Macht religiöser Vergemeinschaftung als Quelle religiöser Ambivalenz, in: Oberdorfer, Bernd/Waldmann, Peter, Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008, 53-77, hier, 56f.

einer instrumentellen Funktion im Erreichen ihrer Zuhörerschaft, nämlich indem sich die Adressaten unter einer sie verbindenden Identität „des Christlichen“ angesprochen fühlen. Es soll hier vor allem diese Funktion des religiösen Moments im politischen und gesellschaftlichen Bereich, derer man sich hier bedienen will, im Zentrum stehen. Die Frage, inwiefern die Mitglieder bzw. Sympathisanten einer solchen Gruppierung, die sich als „christlich“ bezeichnet auch als aktiv religiös oder gläubig gesehen werden können oder zu welchem Grad sie die Botschaft, auf die sie sich berufen, auch tatsächlich leben, soll ausgeklammert werden.

2.1.1 Die gemeinschaftsbildende Funktion von Religion

In der Differenz von Säkularem und Religiösem, von Privatem und Öffentlichem findet man unterschiedliche Räume und Sphären, die nicht ohne das Handeln und Denken sowohl von Individuen als auch Kollektiven erfasst werden können. Damit kommt Religion, selbst wenn man Tendenzen der Pluralisierung und Individualisierung als Deutemuster jenseits der klassischen Säkularisierungsthese in modernen Gesellschaften in verschiedenstem Maße erkennen kann, wenn es um religiöse Fragen der Menschen und deren Verhältnis zu den traditionellen Institutionen geht,¹⁸ weiterhin als ein gruppenspezifisches Phänomen in den Blick, das auch im Gefüge des modernen Staates eine spezifische Relevanz zu haben scheint. Dies geschieht jenseits von klassischen Milieus, in einer sich gegenseitig überlagernden Form von Differenzierung und Pluralisierung menschlicher Lebensformen.¹⁹ Das heißt: Wenn man von „der“ Religion bzw. vom „Religiösen“ heute spricht, geht man von einem Gruppenphänomen aus. Auch wenn Religion sich zunächst als die individuelle Erfahrung einer Person mit etwas Transzendente bestimmen lässt, so wird diese intime Einzelerfahrung doch in einem hohen Maße auf Gruppenebene, sei es Familie, Ge-

¹⁸ Vgl. Gabriel, Karl, Pluralisierung und Individualisierung von Religion, in: Schröder, Bernd/ Kraus, Wolfgang (Hg.), Religion im öffentlichen Raum / La Religion dans l'espace public (Jahrbuch des Frankreichszentrums der Universität des Saarlandes Band 8/2008) Bielefeld 2009, 19-37, hier: 20f.

¹⁹ Vgl. Bremer, Helmut, Die sozialen Milieus und ihr Verhältnis zur Kirche, in: Vögele, Wolfgang u. A. (Hg.), Soziale Milieus und Kirche, 109-131.

meinde, Kirche etc. gelebt. Dabei funktioniert Religion also trotz der zunehmenden Individualisierung der Gesellschaft in ihren unterschiedlichen Bereichen nach wie vor als ein soziales Geschehen, das auf die Mitglieder der Gesellschaft offenbar eine Anziehungskraft ausübt, aber auch eine genuine handlungsfördernde Energie für die einzelnen Personen in diesem religiösen Gruppengeschehen freisetzt und die Teile dieser Gemeinschaft in einem kollektiven Sinn zusammenschweißt.

Im Rahmen seiner soziologischen Systemtheorie befasst sich Niklas Luhmann auch mit der Frage, welche Rolle Religion und religiöse Fragen in einem gesellschaftlichen Gefüge haben und welche Wirkungen sich daraus ergeben können.²⁰ Für Luhmann ist entscheidend, dass mit der Religion eine Deutungsmöglichkeit der Welt gegeben wird, die gleichsam alle Bereiche des Irdischen unter einem genuinen Interpretationsmuster umfasst. Damit deutet das Religiöse die von Menschen erfahrene Wirklichkeit: „Religion interpretiert Umwelt für die Gesellschaft.“²¹ Es wird mit dieser Umwelt etwas „außerhalb“ des Systems Liegendes bezeichnet, also ein sich vom „Eigenen“ Unterscheidendes. Diese Form der gemeinschaftlichen Funktion, dass Religion vor allem auf der Ebene des Zusammenlebens von Menschen und einer diese Individuen verbindenden Identität zu finden ist, betont Luhmann: „Die Notwendigkeit von Religion kann mithin nicht auf anthropologischer, sondern nur auf soziologischer Grundlage nachgewiesen werden. Religion löst nicht spezifische Probleme des Individuums, sondern erfüllt eine gesellschaftliche Funktion.“²² Für den Einzelnen ist Religion demnach zwar nicht unbedingt notwendig, es könne nach Luhmann durchaus nicht-religiöse Individuen geben, doch auf einer Meta-Ebene denkend, befindet sich ein Individuum als Teil einer Gesellschaft immer in einem Deuteschema, das nach genuin religiösen Regeln abläuft und von mehr oder weniger klassisch funktionierenden Religionen maßgeblich bestimmt wird.

²⁰ Siehe etwa Luhmann, Niklas, Die Religion in der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000, 301-303.

²¹ Ebd. 38.

²² Luhmann, Niklas, Zur Ausdifferenzierung der Religion, in: Luhmann, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd.3, Frankfurt a. M. 1989, 350.

Für das Eingangs erwähnte Beispiel der religiösen Sprache von Politikern oder Bewegungen wie Pegida bedeutet das dann aber: Es wird hier mithilfe der Annahme, dass Religion auch in einem säkular verfassten Nationalstaat wie der Bundesrepublik Deutschland, in dem die Pluralisierung von Religion mit einer stetig anwachsenden Zahl von Religionsgemeinschaften, gleichzeitig aber auch einer Ausdifferenzierung der religiösen Sphäre einhergeht,²³ eine öffentlich wirksame Kraft entwickelt. Religion wird hier, oder im österreichischen Kontext, wenn ein rechtspopulistischer Politiker, dessen persönliche religiöse Praxis und Einstellung im Dunkeln bleibt, öffentlich mit einem Kreuzifix in der Hand auftritt und sich als Beschützer der christlichen Werte hochstilisiert, als ein Instrument in der öffentlichen Diskussion verwendet, um die Menschen unter Rückgriff auf die gemeinschaftsbildende Funktion von Religion anzusprechen. Gott bzw. die Frage und das Bekenntnis zu ihm ist hier nicht mehr tot, sondern wird auf die politische Bühne einer von der [klassischen] Säkularisierungsthese bereits als zunehmend gott-los prognostizierten Gesellschaft gehoben und damit zu einer höchst realen Wirklichkeit. Tatsächlich zeigt sich vielerorts und auf vielen Ebenen eine neue Präsenz und Art des Religiösen in der Öffentlichkeit, eine neue Dynamik religiöser Deutungsmuster und Phänomene, die sich nicht einfach in den Bereich des sogenannten „islamischen Fundamentalismus“ eingrenzen lassen. Es bleibt umstritten, ob sich in diesen Ereignissen tatsächlich eine „Resakralisierung“ oder „Renaissance“ des Religiösen, gar eine „Wiederkehr der Götter“²⁴ erkennen lässt. Nicht leugnen lässt sich jedoch das Faktum, dass Religion als Thema des öffentlichen Diskurses „gesellschaftliche Räume“ besetzt – man kann sich dem nicht entziehen, sondern ist genötigt – zustimmend, ablehnend oder interpretativ – dazu Stellung zu nehmen. Dabei bleibt sogar nebensächlich wie man als Einzelner seine persönliche Frage nach dem Transzendenten oder dem Göttlichen beantwortet. Vielmehr ist man an unterschiedlichen Stellen der Gesellschaft dazu angehalten sich zu dieser Fragestellung zu äußern. Und

²³ Vgl. Gabriel, Pluralisierung, 21-23.

²⁴ Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München² 2004.

je nach dem, wie man dies tut, reiht man sich sogleich in eine soziale Gruppe im Rahmen der öffentlichen Gesellschaft ein. Mit dieser Notwendigkeit, mit der sich die Bürgerinnen und Bürger einer modernen Gesellschaft zu Religion und zu Handlungen, die mit Religion verbunden sind, befolgend oder ablehnend verhalten müssen – und sei es nur die Frage, ob man Kirchensteuer zahlt oder die Kopfbedeckung beim Betreten eines Gotteshauses absetzt – wird aber das Leben der einzelnen Menschen auf vielen Ebenen immer noch von der Stellungnahme zum Religiösen beeinflusst. Damit ist die religiöse Frage aber im aktiven Leben der einzelnen Personen nach wie vor relevant, auch wenn das mitunter nicht bewusst wahrgenommen wird – der klassisch prognostizierte Rückschrittsprozess, den viele Theoretiker der Säkularisierung unterstellt haben, kann damit auf mehreren Ebenen täglichen Lebens nur schwer nachgewiesen werden: „Die Kategorie der Säkularisierung selbst wird zutiefst problematisch, sobald sie in eurozentrischer Weise konzeptualisiert wird, nämlich als universaler Prozess einer fortschreitenden individuellen und sozialen Entwicklung... übertragen wird.“²⁵ Individuelle und soziale Entwicklung verlaufen mitunter nicht linear und parallel zueinander, sondern verschwimmen und befinden sich je nach kontextueller Prägung wiederum in einem jeweils anders gelagerten Verhältnis zueinander.

2.1.2. Kollektive Identität als Verschmelzung ethnischer und religiöser Aspekte

Eine weitere zentrale Erscheinung in politischen und gesellschaftlichen Argumentationen und Perspektiven des 20. Jahrhunderts ist die Gleichsetzung von kollektiven Identitäten religiöser und ethnischer Prägung. Damit wird Religion zu einem Kennzeichen ethnischer Gruppen und umgekehrt: Es vollzieht sich damit in der öffentlichen Wahrnehmung vielerorts eine Verschmelzung der religiösen und ethnischen Zugehörigkeit bestimmter

²⁵ Casanova, José, Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung, in: ebd. (Hg.), Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009, 83-119, hier: 94.

Gruppen und dadurch wird der Tatsache Rechnung getragen, dass Religion – obwohl die lange vorherrschenden und gesellschaftsbildenden Milieus als Stände im klassischen Sinn aufgebrochen sind – nach wie vor als ein stabilisierender Faktor, mitunter als gruppenverbindender Gemeinschaftskult, für die Identität höchst diverser Gruppen relevant ist. Vielerorts verstehen sich ethnisch, kulturell und sozial höchst komplexe und vielschichtige Gemeinschaften und Gruppen unter einem sie verbindenden Deckmantel des Religiösen.²⁶ Diese überlappende Wahrnehmung, die mitunter als politisch instrumentalisierbare Gleichschaltung ethnischer Gruppen mit einer bestimmten religiösen Weltanschauung auf den Plan tritt, äußert sich in der Identifikation einer bestimmten Gruppe, Nation oder Kultur mit einer religiösen Tradition, ohne dass diese Generalisierung empirisch festmachbar wäre. Man denke etwa an die unterschiedlichen Gruppierungen im ehemaligen Jugoslawien, die sich in vielen Konfliktpunkten unter die „katholische“ oder „orthodoxe“ Identität subsummiert sahen. Damit birgt Religion als völkerverbindendes Merkmal, aber auch als Identifikationsfigur für die Zugehörigkeit in eine politische Gruppe in sich ein enormes Potential in der öffentlichen Auseinandersetzung,²⁷ das von Völkerverständigung bis hin zu destruktiven Gewaltmomenten reichen kann. Man erkennt hier offenbar eine sammelnde Kraft in den gesellschaftsbildenden Auswirkungen von Religion(en), die sich bis in die gegenwärtigen Staats- und Kulturformen zeigt. Damit wird diese Wahrnehmungsform von kollektiven Identitäten als religiöse und gleichzeitig ethnisch bestimmte Gemeinschaften höchst relevant, vor allem in einer Zeit erhöhter Migrationsbewegungen und kultureller Pluralisierung, in der kollektive Identitäten vermehrt in Kontakt und nicht selten auch in Konkurrenz zueinander treten. Ein solches Szenario, eine Ansammlung unterschiedlicher Kollektive mit ihren jeweils prägenden Identitäten verweist auf eine religionssoziologische These, die ihren Ursprung in der europäischen Aufklärung findet,

²⁶ Vgl. Casanova, Private und öffentliche Religion, in: Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen (Hg.), Zeitgenössische Amerikanische Soziologie, Opladen 2000. 249-280, hier: 269-272.

²⁷ Gabriel, Phänomene Öffentlicher Religion, 70.

aber bis in die politische Landschaften des 20. und 21. Jahrhunderts Wirkung entfaltet hat.

2.1.3. *Religion als Zement der Gesellschaft*

Als Robert Bellah im Jahre 1967 in einem Essay die These der Zivilreligion von Jean-Jacques Rousseau aufnahm,²⁸ legte er die Thesen des französisch-schweizerischen Aufklärers²⁹ auf die religionspolitische Landschaft Amerikas um und schrieb einen bis heute einflussreichen Aufsatz für die Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts in Nordamerika. Die Etablierung der Lehre der Zivilreligion, die davon ausgeht, dass ein aufgeklärter Staat, der sich nicht auf eine religiöse Institution als definierende Macht bzw. die Etablierung einer Staatskirche stützt, zeigt zunächst rein historisch, dass Religion in der Zeit der Aufklärung im Sinne der mittelalterlichen Autoritätskonzeption und damit verbundener Institutionen prinzipiell hinterfragbar geworden ist. Rousseau hält jedoch daran fest, dass Religion eine zentrale Funktion in einem politischen System hat. Er schließt sich hier Samuel Pufendorf an, der bereits zuvor behauptete „daß (sic!) die Religion das wichtigste und festeste Band der Gesellschaft“³⁰ sei und den Staaten eine innere Festigkeit verleihen würde. Die zentrale Funktion von Religion, so auch Rousseau, besteht auf der Ebene der kollektiven Identität der Gemeinschaft und des Staates. Denn allein Religion könne Gemeinschaftsgefühle hervorrufen, aus denen sich ein verpflichtender Charakter für das Handeln und Denken der Menschen als Individuen in einem Gesellschaftsgefüge ergibt: Religion wird hier also nicht nur zu einem verbindenden Moment in einer Gemeinschaft von Menschen, sondern ermöglicht auch einen Begründungsvorgang moralischer Pflichten, die mit absoluter

²⁸ Vgl. Bellah, Robert N., *Civil Religion in America*, in: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* (96/1967), 1-21.

²⁹ Vgl. Rousseau, Jean-Jacques, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard, Stuttgart 2010, hier: 297-313.

³⁰ Pufendorf, Samuel, *Über die Pflichten des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur* (1673), dt. Übersetzung Frankfurt a. M. 1994, 56f.

Verpflichtung zu befolgen sind.³¹ Noch weniger als bei den oben skizzierten gegenwärtigen Szenarien aus der Pegida-Politik, die zwar auf den verbindenden Charakter des „Christlichen“ verweisen, dessen konkrete inhaltliche Bestimmung jedoch in weiterer Folge außen vor lassen, legt sich Rousseau in seiner „Zivilreligion“ auf eine bestimmte religiöse Ausprägung fest. Lässt Pegida offen, auf welche konkrete christliche Tradition oder Gruppe sie sich beziehen und die Menschen, sofern sie sich von diesem Begriff angesprochen fühlen, sich in ihre Bewegung, egal ob katholisch, evangelisch, orthodox, oder freikirchlich etc., einbinden lassen können, so ist auch Rousseaus Zivilreligion keinesfalls auf eine bestimmte religiöse Tradition beschränkt – was von den Menschen geglaubt wird, wie das Weltbild eines Einzelnen aussieht, ist nicht relevant, solange gewisse formale Kriterien eingehalten sind, die einen gemeinschaftlichen Identitätsgehalt fördern. Dazu zählt etwa der Glaube an eine Gottheit und ein endzeitliches Gericht, in dem es entweder Lohn oder Strafe für irdische Taten gibt – dies sind Kernthemen, die für die Zivilreligion aus der Sicht Rousseaus gelten müssen. Doch ist es Rousseau nicht wichtig, wie diese Punkte von unterschiedlichen Gruppen in der genaueren religiösen Ausgestaltung (Dogmen, Schriften oder Ähnlichem) geglaubt werden. Ihn interessiert nur die reine Funktion des Religiösen für den Erhalt und den Fortbestand der Gesellschaft.

Religion wird hier auf ihren reinen gesellschaftlichen Nutzen zum Erhalt der Gemeinschaft reduziert: Der faktische Glaube als konkrete kirchliche Beheimatung etc. wird nicht diskutiert. Ähnlich wie bei Pegida ist nicht das Bekenntnis zu einer bestimmten christlichen Kirche oder gar eine Mitgliedschaft entscheidend, sondern das Verständnis der Personen unter der gemeinschaftlichen Identität des Religiösen, nämlich des Christlichen. Die reine soziale Funktion der Gesellschaft als „Zement, der die Menschen

³¹ Vgl. dazu Kippenberg, Hans G., Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, 24f.

zusammenhält“³² ist entscheidend, nicht der konkret ausgestaltete Glaube in einer bestimmten spezifizierten Eigenart.

2.1.4. *Ambivalenz der religiösen Funktion*

Die reine Funktion der Religion, die angesprochen wurde, impliziert in sich noch keine Wertung: Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten kollektiven Identität oder einer religiösen Gemeinschaft zusammen mit anderen Individuen gleicher Weltsicht ist kein Garant für eine menschliche Lebensführung, sondern kann aus sich heraus Formen von Gewalt generieren. Diese Einsicht führte wohl Thomas Hobbes zu der Behauptung, dass kirchlicher Glaube die Quelle maßloser Gewalt sei.³³ Bereits Luhmann verwies darauf, dass die Interpretation, die Religion für die Menschen und die Gesellschaften übernimmt, nicht immer in einer positiven Art und Weise vonstatten gehen muss. Religion kann somit auch destruktiv werden und für die Gesellschaft negative Geschehnisse hervorbringen. Sie kann Unsicherheit erzeugen, Ängste schüren und selbst zu Gewalt werden.³⁴ Genau dies erkennt man in Gemeinschaften, die sich mithilfe religiöser Interpretationsmuster auf ihre eigenen, als unbedingt zu akzeptierenden und glaubenden Elemente der jeweiligen Weltsicht („fundamentals“ als ideologische Basis) von einer von ihnen unterschiedenen Welt oder Kultur gewaltsam abgrenzen, schützen oder gar sich ihrer entledigen wollen.³⁵ Fundamentalisten verlangen die Rückbindung auf zentrale Glaubensgrundsätze, die unhinterfragt angenommen werden müssen. Daneben sind davon abweichende Denk- und Lebensformen zu meiden, abzuwenden und auch zu verfolgen. Dieser destruktive Charakter fundamentalistischer Gruppierungen zeigt sich in einer Fülle von Machtmechanismen, die zum Erhalt der eigenen

³² Vgl. Fowler, Robert Booth. *Religion and Politics in America. Faith, Culture, and Strategic Choices*, Philadelphia 2010, 329.

³³ Vgl. Hobbes, Thomas, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, herausgegeben von Iring Fischer, Frankfurt a. M. 1984, 275-277.

³⁴ Vgl. Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion* (1977), Frankfurt a. M. ⁴ 1996,, 80.

³⁵ Vgl. Scheffler, Thomas, *Vom Umkippen fundamentalistischer Bewegungen in Gewalt*, in: Oberdorfer, *Ambivalenz*, 27-53.

Weltsicht und der Abgrenzung, mitunter auch gewaltsamen Auseinandersetzung mit alternierenden Weltsichten, dienen. Es war bereits die Idee Rousseaus, den religiösen Machtmissbrauch und die Gewalt als Folge einer Weltdeutung zu unterbinden, was er in der formalen Fassung der Zivilreligion, die keine besonderen „fundamentals“ formuliert und festlegt, gefunden zu haben glaubt. Einen Schritt weiter ging noch Carl Schmitt, der die Vorstellung eines starken Staates zur Entpolitisierung der Religionen noch eindrücklicher formuliert hat.³⁶ Dass jedoch eine Übermacht des Staates ebenso kein Garant für den Ausschluss von Gewalt in einer modernen Gesellschaft ist, besonders, wenn er selbst in seiner eigenen absoluten Form quasi-religiös auftritt, das weiß man nicht erst, im deutschen und österreichischen Kulturraum besonders schmerzhaft, seit den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts.

So beschrieb besonders der Religionssoziologe Peter Berger die ambivalente Entwicklung und polarisierende Rolle von Religion in modernen Gesellschaften, nämlich dass sie sich einerseits in die private Sphäre zurückziehe, andererseits aber zu politischer Rhetorik sich entwickeln würde:³⁷ „Der Gesamteffekt der... Polarisierung ist sehr merkwürdig. Religion manifestiert sich als öffentliche Rhetorik und private Tugend. Insoweit sie gemeinschaftlich ist, fehlt ihr Wirklichkeit, und insoweit sie wirklich ist, fehlt ihr Gemeinschaftlichkeit.“³⁸ Hier schließt sich die eingangs erwähnte Paradoxie an, dass „Gott“ (bzw. das Religiöse) auch in säkular verfassten Staaten oder Gesellschaften, in denen die Mitgliedschaft zu anerkannten Religionsgemeinschaften weiterhin im Fallen begriffen sind, auftaucht und – obwohl schon vielfach totgesagt – als reales Gespenst auftaucht. Dies schließt gleichsam eine neue Gefahr ein, nämlich dass in nominell säkular verfassten Staaten, politische Akteure sich religiöser Elemente oder Identitäten bedienen. Damit soll natürlich ein besonderes Zielpublikum, welches diese religiösen Elemente in der öffentlichen Sprache offenbar vermisst,

³⁶ Vgl. Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin 1979, 79-95.

³⁷ Vgl. Kippenberg, *Vergemeinschaftung*, 55.

³⁸ Berger, Peter L., *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1967, 1973, 128, zitiert nach: Kippenberg, *Vergemeinschaftung*, 55.

angesprochen werden und die eigene Partei oder Person als gerade das zu wählende Sprachrohr dieser Gruppe in den Blick treten.³⁹ Damit ist – wenngleich nicht notwendig, jedoch implizit – auch die Möglichkeit gegeben, diese religiöse Identität wiederum politisch und kulturell gegen Andere zu instrumentalisieren und das Gewaltpotential des Religiösen einzusetzen. „Da mit Religionen bestimmte Werte verbunden werden, deklarieren sich politische Parteien in ihrer Selbstdarstellung oft als Anhänger eines bestimmten Bekenntnisses. Sie bedienen sich religiöser Institutionen, ... um über die Identifizierung der Partei mit diesen positiv konnotierten religiösen Werten Wähler zu gewinnen.“⁴⁰ Damit tritt das Religiöse nicht selten aus politischem Kalkül an jenen Orten wieder zutage, von denen es während der Aufklärung und der – wie etwa in Frankreich⁴¹ – oftmals offensiven, ja militanten, Trennung von Kirche und Staat zuvor vertrieben worden ist. Schließlich sollen mit politischen Botschaften so viele Menschen wie möglich angesprochen werden und es gibt nun einmal im modernen, zwar säkular verfassten Staat nach wie vor religiöse und nicht-religiöse Bürger, die jedoch beide potentielle Hörer der politischen Meinung sind:

„Insofern behält das Politische, das sich gewissermaßen vom Staat in die Gesellschaft verlagert hat, im säkularen Staat sehr wohl einen wie immer auch indirekten Bezug zur Religion.... Das komplementäre Verhältnis der säkularen und der religiösen Bürger im öffentlichen Diskurs wahrt dem Politischen in der Bürgergesellschaft des säkularen Staates einen indirekten Bezug zur Religion.“⁴²

³⁹ Vgl. Suppanz, Werner, Religion, Politik und ihre Kompetenzen in der politischen Kultur Österreichs, in: Brocker, Religion, 33-47.

⁴⁰ Metzeltin, Michael/Wallmann, Thomas, Wege zur Europäischen Identität, Individuelle, nationalstaatliche und supranationale Identitätskonstrukte (Kahl, Thede, Schippel, Larisa (Hg.), Forum Rumänien, Band 7), Berlin 2010, 58.

⁴¹ Vgl. Kranemann, Benedikt/Wijlens, Myriam (Hg.): Religion und Laïcité in Frankreich. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven (Erfurter theologische Schriften. Bd. 37). Echter, Würzburg 2009.

⁴² Habermas, Jürgen, Das Politische – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie, in: Mendieta, Eduardo/Van Antwerpen, Jonathan, Religion und Öffentlichkeit, Berlin 2012, 28-53, hier: 42-45.

2.2. Der Staat und das Religiöse – Eine ungeliebte Partnerschaft?

Mit dem „Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat“ im Jahre 1905 vollzog sich in Frankreich die Entwicklung der *laïcité* aus dem Kampf gegen eine machtvolle Kirche. Diese Tatsache, dass sich Frankreich als politischer Staat aus den machtvollen hierarchischen Gefügen, die unter dem Einfluss der katholischen Kirche über Jahrhunderte gewachsen sind, mit diesem Rechtstext lossagte, führte zu der Annahme, dass es dem Säkularstaat „einzig und allein darum gehe, die Religion in Schranken zu weisen und unter Kuratel zu stellen“⁴³. Die Auffassung, dass es ein feindliches Gegenüber zwischen dem säkular verfassten Staat und den in ihm existierenden Religionen gebe, hat sich bis heute in den Köpfen und Annahmen gehalten. Religion und Staat werden in solchen Annahmen als ein Nullsummenspiel gesehen, bei dem sich beide Größen wechselseitig ausschließen. Dass dies keinesfalls der Fall sein muss bzw. dass auch die Sachlage in Europa nicht so einfach ist, zeigt ein Blick jenseits des Atlantiks. Obwohl viele der Gründerväter der Vereinigten Staaten aufgeklärte Freidenker waren und einige von ihnen – wie etwa Thomas Jefferson – ein Absterben der Religion vorhergesagt haben⁴⁴, hat es in den USA diese offensive Trennung von Kirche und Staat niemals gegeben. „Kurz gesagt: Es gibt zwei wichtige Gründungskontexte [für den Säkularismus] – den amerikanischen und den französischen.“⁴⁵ Während man in Frankreich, das lange Zeit von den katholisch etablierten Machtgefügen geprägt war, die Religion als Feind der öffentlichen Ordnung wahrgenommen hat, derer man sich um der Freiheit willen zu entledigen hatte, war die Religionsfreiheit in der Gründerzeit der Vereinigten Staaten bereits sehr früh als zu schützendes Gut verankert. Daher war der erste Verfassungszusatz in den USA gleichzeitig die Verpflichtung des Nationalstaates in Fragen der Religion absolute Neutralität zu wahren. Während man annehmen könnte, dass religiöse Führer dieser Entwicklung skeptisch gegenüberstanden, zeigte sich das Gegenteil, wie

⁴³ Taylor, Charles, Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus, in: Mendieta, Religion und Öffentlichkeit, 53-89, hier 61.

⁴⁴ Vgl. Lippy, Charles, American Religion. An Introduction, New York 2009, 52f.

⁴⁵ Taylor, Neubestimmung, 58.

etwa der presbyterianische Prediger Lyman Beecher beispielhaft zeigt, der betont, dass „die Religionsfreiheit das Beste [sei], das den Religionsgemeinschaften passieren“⁴⁶ konnte. Der Politikwissenschaftler Robert Booth Fowler sieht darin den zentralen Grund für die Entwicklung einer breiten Vielfalt von Religionsgemeinschaften, Weltanschauungen und damit verbunden ein aktives Engagement der Bürger in diesen, weil sich der Staat aus diesen Fragen zurückgenommen hat.⁴⁷ Was sich sowohl in Frankreich aus der „gewaltsamen Entfernung“ von Religion aus den staatlichen Geschäften 1905 als auch in den Vereinigten Staaten mit der „Selbstbeschränkung“ des Staates gegenüber der Weltanschauungen seiner Bürger entwickelt hat, ist, dass sich in beiden dieser westlichen Gemeinschaften eine Vielzahl an ideologischen, religiösen wie nicht-religiösen Gemeinschaften herausgebildet haben, die innerhalb des staatlichen Gefüges leben. In beiden Kontexten, so unterschiedlich sie sein mögen, finden sich heute höchst vielfältige soziale Erscheinungsformen des Religiösen ebenso wie des Nicht-Religiösen. In beiden Gesellschaften hat sich ein Vielfalt generierender Prozess herausgebildet, der aufgrund der sich klar unterscheidenden geschichtlichen Voraussetzungen durchaus erstaunen mag. Was den amerikanischen Bereich angeht betont Fowler, dass diese Entwicklung in den USA das Resultat einer „nicht intendierten“ Partnerschaft zwischen Staat und Religion darstellt. Der US-amerikanische Staat hat seinen Bürgerinnen und Bürgern das Recht der freien Religionsausübung zugesagt, im Gegenzug haben die Religionen mit moralischen Werten und Tugenden eine Basis geschaffen, dass der Staat weiterhin funktionieren kann.⁴⁸ Diese These der nicht gewollten, aber durchaus fruchtbaren Partnerschaft von Staaten und Religionen, die Fowler im US-amerikanischen Kontext vertritt, mag auch zu einem veränderten Verständnis des Säkularismus jenseits der klassischen Feindschaft von Kirche(n) und Staaten hinführen. Zwar müssen die demokratischen Säkularstaaten, die Religionen und deren inhaltliche Festlegungen von Glaubensinhalten aus dem öffent-

⁴⁶ Marsden, George, Religion in American Culture, Belmont 1990, 74.

⁴⁷ Vgl. Fowler, Robert Booth, Unconventional Partners. Religion and Liberal Culture in the United States, Grand Rapids 1989, 48f.

⁴⁸ Ebd. 82.

lichen Machtgefüge herausnehmen wollen, ihrerseits eine starke politische Identität haben, welche als kollektive Übereinkunft verstanden wird. Diese wiederum kann einen quasisakralen Charakter annehmen,⁴⁹. Damit kann man aber gleichzeitig einem Vorurteil gegenüber der Formulierung von Ernst-Wolfgang Böckenförde, wonach der säkulare, freiheitliche Staat von Voraussetzungen lebe, die er nicht selbst garantieren könne,⁵⁰ Vorschub leisten: Eine „Interpretation, die die Voraussetzungen des säkularen Rechtsstaats, von denen Böckenförde spricht, umstandslos mit christlicher Ethik und Moral identifiziert, [stellt] die Intentionen des früheren Verfassungsrichters auf den Kopf.“⁵¹ Damit erscheint die „politische Ordnung“, diese starke kollektive Identität freier demokratischer Staaten, als außerordentlich wichtig für eine Gesellschaft, in der sowohl Religionsgemeinschaften wie auch areligiöse Gruppierungen in einem Plural verfassten Ensemble gleichzeitig existieren können, das keiner besonderen Gruppierung einen Vorzug zugesteht. „Moderne demokratische Staaten sind also auf eine starke politische Identität angewiesen, die sich als Volk konstituiert, als beratende Einheit... ohne die ein demokratischer Staat seine Funktionsfähigkeit verliert.“⁵² Diese Verfasstheit des nationalen Staates, in dem sich Religion wie auch die Nicht-Religion als Teil der Gesellschaft etablieren kann, ermöglicht dann aber ihrerseits diesen Charakter einer kollektiven Identität, die sich nicht auf eine bestimmte Glaubensrichtung reduzieren lässt, wie es etwa die Anhänger oder Vorreiter der Pegida-Bewegung glauben machen wollen. Vielmehr ist es nach Habermas, Taylor und auch John Rawls gerade die Eigenheit einer säkularen Ordnung, dass sie nicht per se feindlich gegen Religionen steht, sondern neutral ist. Dass eine Gruppierung, die dem Staat eine Reduktion auf eine bestimmte Religionstradition vorschreiben will, genau dessen Existenz als solche aushöhlt, muss deutlich herausgestrichen werden. So Habermas:

⁴⁹ Vgl. Taylor, Neubestimmung, 69-71.

⁵⁰ Vgl. Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, Beiträge zu politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002, Münster 2004, 213-230, hier: 229f.

⁵¹ Mensink, Dagmar, Wie viel Eigensinn darf sein? Religiöse Vielfalt als Herausforderung einer pluralen Gesellschaft, in: Heimbach-Steins, Freiheit, 155-175, hier 161.

⁵² Taylor, Neubestimmung, 69f.

„In multikulturellen Gesellschaften bedeutet die gleichberechtigte Koexistenz der Lebensformen für jeden Bürger die gesicherte Chance, ungekränkt in einer kulturellen Herkunftswelt [zu leben] und seine Kinder darin aufwachsen zu lassen...die Chance, sich mit dieser Kultur – wie mit jeder anderen – auseinanderzusetzen, sie konventionell fortzusetzen oder sie zu transformieren.“⁵³

Säkulare Staaten, die demokratisch und nach Freiheit für alle Individuen unabhängig ihrer Kultur, Herkunft oder Religion verfasst sind, die den Weg eines Säkularismus entweder französischer oder amerikanischer Prägung gegangen sind, sind damit auch offen gegenüber einer Transformation der Religionslandschaft in ihnen – eine Schwächung, wie auch eine Wiederkehr der Religionen, stellt für den Staat keine Gefährdung dar. „Eine Ordnung, die sich in der heutigen Demokratie aus gutem Grund als säkularistische bezeichnet, darf sich nicht primär als Bollwerk gegen die Religion verstehen, sondern... muß (sic!) versuchen, ihre institutionellen Arrangements so zu gestalten, daß (sic!) sie zwischen den verschiedenen Weltanschauungen ein Höchstmaß an Freiheit und Gleichheit garantieren [kann], statt geheiligten Traditionen treu zu bleiben.“⁵⁴ Der Säkularismus, der in Frankreich zwar aus einem kämpferischen Kontext entstanden ist, steht einer religiösen Pluralisierung, die man in der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung sowohl in Frankreich als auch in anderen westlichen Ländern weiterhin sehen kann, offenbar nicht im Wege. Das klassische Nullsummenspiel zwischen Religion und säkularem Staat, das von Vertretern der klassischen Säkularisierungsthese vertreten wurde, ist demnach auch in Frankreich nicht eingetreten.⁵⁵ Sowohl John Rawls wie auch Jürgen Habermas haben damit ihre früher vertretene Auffassung, wonach die öf-

⁵³ Habermas, Jürgen, Die Einbeziehung des Anderen.. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a. M. 1996, 260.

⁵⁴ Taylor, Neubestimmung, 85.

⁵⁵ Vgl. Müller, Alois, Wie laizistisch ist Frankreich wirklich?, in: Brocker, Manfred u. A. (Hg.), Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Wiesbaden 2003, 69-83.

fentliche Sphäre im Interesse einer neutralen Zugänglichkeit für alle durch und durch frei von Religion sein müsse, revidiert.⁵⁶ Habermas geht so weit, dass der liberale Staat und seine Befürworter sich nicht nur zu religiöser Toleranz bekennen sondern auch ein Bewusstsein dafür entwickeln sollten, dass ein funktionales Interesse [!] an der öffentlichen Äußerung religiöser Gemeinschaften bestehen könnte. Hier können wichtige Interessen von Sinn und Identität gefunden werden – wobei die Gefahr einer ambivalenten Gewaltproduktion latent vorhanden bleibt. Deshalb insistiert er sehr wohl darauf, dass der öffentliche Diskurs weiter frei von einer Berufung auf eine inhaltliche Bestimmung des Absoluten, eine transzendente letzte Wahrheit sein muss.⁵⁷

2.3. Religion(en) – Quelle(n) kollektiven Handelns

Bei den angestellten Überlegungen zeigt sich ein komplexes Zueinander von Religion, Gesellschaft und Öffentlichkeit, wie es an vielen Orten modernen Lebens auftaucht – hier beispielhaft an der rechtspopulistischen Pegida-Bewegung und deren religiösen Sprache angelehnt: Das Religiöse, verstanden als ein soziales Band von Vergemeinschaftung, welches der Gruppierungen von Sinnsuchenden zunächst selbst innewohnt,⁵⁸ dann aber in den öffentlichen Raum übergeht: Es zeigt sich zunehmend, dass eine Reduktion des Religiösen auf einen postulierten, rein privat funktionierenden Raum des Subjektes ebenso wenig funktioniert, wie der oftmals eingeforderte „rein neutrale“ Raum politischer Öffentlichkeit in modernen Staaten. Die Schnittmengen von religiösem Bekenntnis, Handeln und Entscheiden sowohl von Gruppen als auch von Einzelnen sind damit auch in der heutigen Gesellschaft vorhanden. In Situationen, die von unterschiedlicher Seite als Argument für eine „Wiederkehr der Religion“ verwendet werden, treten diese Überlappungen von religiöser, gesellschaftlicher und

⁵⁶ Rawls, John, The Idea of Public Reason Revisited, in: The University of Chicago Law Review (Band 64/Nr. 3), Chicago 1997, 765-807.

⁵⁷ Vgl. Habermas, Jürgen, Rationality and Religion. Essays on Reason, God, and Modernity, Cambridge 2002, 1-25.

⁵⁸ Vgl. Kippenberg, Vergemeinschaftung, 60ff.

öffentlicher Sphäre jedoch nur in einem besonders eindrucksvollen Maße hervor, in dem sie von einem breiten Publikum als solche wahrgenommen werden. Es gibt in der ausdifferenzierten Lebensform westlicher Gesellschaft eine Expansion der Zivilgesellschaft, die auch die Religion(en) betrifft: „Im Raum zwischen Staat, Wirtschaft und Privatsphäre operiert heutzutage eine Vielzahl von Organisationen, für die alle ein hohes Maß gesellschaftlicher Selbstorganisation kennzeichnend ist und für die es unterschiedliche Rechtsformen..., die sich aus der tatsächlichen oder beanspruchten Erfüllung öffentlicher Aufgaben ergeben“⁵⁹ gibt. Der Ort des Religiösen kann also aus dem Raum der Öffentlichkeit schon allein aus der Tatsache, dass unterschiedliche Gemeinschaften am staatlichen Leben teilhaben und in ihren Aktionen das gesellschaftliche Handeln der politischen Ordnung betreffen, nicht entfernt werden.⁶⁰ Die als private Entscheidung bzw. Haltung des Individuums postulierte Religion steht also immer in einem gesellschaftlichen Zusammenhang und tritt auch zunehmend in die Öffentlichkeit. Hierin zeigt sich auch die Schlagkraft der Pegida-Argumentation, die die politische Verbindung von religiösem Bekenntnis, den damit verbundenen Werten und der öffentlichen Ordnung fordert. Dass hierbei aber gerade die Grundlage der modernen Rechtsprechung als kollektive Identität demokratischer Ordnung ausgehöhlt wird, wurde bereits mit Habermas und Taylor gezeigt. Und Botschaften, die mit religiösen Codes á la Pegida arbeiten, adressieren die kollektiven Identitäten innerhalb des modernen Rechtsstaates. Daran schließt sich auch das Problem der religiösen Gemeinschaften innerhalb des staatlichen Gebildes zueinander an, dem es auch um die rechtliche Stellung von Kirchen, religiösen Instanzen, und institutioneller Gruppierungen geht. „Es geht hier nicht um die durch das Grundgesetz garantierte Gleichstellung von Individuen, sondern um die der religiösen Kollektive.“⁶¹ Denn solche kollektiven Identitäten sind selbst auch Akteure bzw. Adressaten politischer Botschaften und

⁵⁹ Ebd. 62.

⁶⁰ Vgl. Casanova, José, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Kallascher, Otto (Hg.), Das Europa der Religionen, Frankfurt a. M 1996, 181-210.

⁶¹ Urban, Simon; <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-01/laizismus-pegida-religioese-gleichberechtigung> (letzter Zugriff am 14.2.2017)

haben damit ebenfalls eine zentrale Funktion und Potenzial in der Gesellschaft, das wiederum positiv oder negativ aktualisiert werden kann.⁶² Sie stellen im öffentlichen Staat juristische Personen dar, die ihrerseits Interessen vertreten, Rechte einfordern und das Handeln und Leben der Menschen in der Gesellschaft betreffen – diese Diskussion geht weit über die persönliche Glaubens- und Gewissensfreiheit hinaus und erfordert vom Gesetzgeber, das Religiöse auch hinsichtlich der kollektiv verfassten Gemeinschaften und deren Rechtsstaatlichkeit in den Blick zu nehmen. Religionen betreffen somit auch als Gemeinschaften und juristische Personen das Leben der Menschen und nicht nur in den Ansichten des Einzelnen. Der Staat darf also Religion nicht aus dem Blick lassen und muss sie in seinem Rechtssystem einbeziehen – nicht als Legitimationsinstanz, wohl aber als gemeinschaftsbildende Größe und gesellschaftliche Institutionen, die das Leben der Bürgerinnen und Bürger betreffen und in erheblichem Maße auch beeinflussen. Damit sind religiöse Gruppen und Kollektive auch für die öffentliche Ordnung höchst relevant, was aber wiederum als Ressource oder auch negativ als Gefährdung zutage treten kann. Die konkrete Ausgestaltung des gemeinschaftsbildenden Potentials des Religiösen ist demnach auch immer wieder kontextuell variabel.

Sein politische Wirkung, das zeigt die Pegida-Bewegung eindrücklich, erhält ein öffentliches Argument, das religiöse kollektive Identitäten der Bevölkerung anspricht, davon, dass das Verständnis des säkularen Staates auf weiten Strecken immer noch der „Feindschaft zwischen Religion und Staat“ verhaftet ist, das alles Religiöse aus der Öffentlichkeit verdrängen will. Damit ist die als „Schock“ erlebte Wiederkehr von Religion mehr ein symptomatisches Aufflackern des Religiösen im Kontext der falschen Sichtweisen auf den säkularen Verfassungsstaat: Man postuliert einen Platz für die unterdrückte Religion bzw. für jene Werte, die eine religiöse Gruppierung als kollektive Identität ausmacht. Dabei handelt es sich hier um eine politische Instrumentalisierung, die genau mit der Logik des Nullsummenspiels von Staat und Religion arbeitet – dies wird als Feindbild

⁶² Vgl. Kippenberg, Vergemeinschaftung, 65-67.

hochstilisiert, um sich selbst als Retter der religiösen Bande darzustellen. Dass Religion „verdrängt“ wurde, ist ein Vorurteil, dem schon Thomas Luckmann entgegen getreten ist.⁶³ Vielmehr hat sich der soziale Ort der Religionen von den klassischen kirchlichen Institutionen weg⁶⁴ zu anderen, neuen öffentlichen Erscheinungsformen gewandelt. Hier können unterschiedliche Formen von Überzeugungen, Denk- und Handlungsweisen, die die gesellschaftlichen Erscheinungen und Denkweisen interpretativ im politischen Raum „ordnen“ auch unter dem Begriff des „Religiösen“ verstanden werden.⁶⁵ Hierbei geht es nicht um eine Vereinnahmung der Lebensbereiche durch die Forderung, jeder sei schlichtweg irgendwie religiös, sondern vielmehr zeigt sich hier Zweifaches: Erstens, dass Menschen, selbst wenn die klassischen Institutionen der Religionsgemeinschaften Mitglieder einbüßen, weiterhin ihr Leben und die Erscheinungsformen darin interpretativ deuten, um darin handeln zu können. Weiters wird klar, dass sich in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit weiterhin ein hohes Maß an Werten und Handlungszielen verbirgt, die zwar nicht explizit, wohl aber in ihrer Entwicklung oder Ausprägung mit einem religiösen Bekenntnis zusammenhängen oder mit diesem vereinbar sind. Damit ist für Religion(en) eine neuartige öffentliche Präsenz verbunden, die sich von der herkömmlichen „Kirchlichkeit“ und den klassischen Formen von „*establishment*“ im Sinne einer Staatskirche unterscheidet. Religion kann als zivilgesellschaftliche Akteurin Wertschätzung erhalten, ohne dass dies in einer aktiven Kirchengemeinschaft oder in Form einer politisch bevorzugten Stellung eines Glaubensbekenntnisses zum Ausdruck kommt.⁶⁶ Somit muss das Nullsummenspiel von säkularem Staat und gesellschaftlichen Erscheinungsformen aufgelöst und die beiden lange als „Todfeinde“ stilisierten Kontrapunkte dieses gegenseitigen Ausschlussmechanismus entkoppelt werden, um politische (aber auch religiös fundamentalistische)

⁶³ Vgl. Luckmann, Thomas, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991.

⁶⁴ Vgl. Davie, Grace, Europe. The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London 2002, IX.

⁶⁵ Vgl. Knoblauch, Hubert, Die Verflüchtung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Luckmann, Die Unsichtbare Religion, 7-41.

⁶⁶ Davie, Europe, 19f.

Instrumentalisierungen der kollektiven Identität(en) von religiösen Überzeugungen vorzubeugen.

Eine politisch motivierte Argumentation, die das „Christliche“ (oder eine andere Bekenntnisgemeinschaft) als zentrales Fundament einer funktionierenden öffentlichen Lebensweise etablieren will, suggeriert also sowohl, dass Religion in der öffentlichen Sphäre moderner demokratischer Staaten ausgegrenzt und in die Privatheit abgeschoben werden soll, wie auch, dass nur eine Rückbesinnung und Etablierung einer christlichen Werteordnung in der politischen Gesellschaft und die Basis einer religiös verankerten Identitätsordnung einen wirksamen Schutz vor Bedrohungen „von außen“ darstellen können: Dies ist der klassische Fall eines fundamentalistischen Weltverständnisses, wie es am Beginn des 20. Jahrhunderts im christlichen Kontext der USA seinen Ausgang genommen hat. Ein Diskurs, der die Mitglieder bzw. sein Zielpublikum als jene anspricht, die die Verantwortung haben, die Abkehr von den schützenden und stabilisierenden eigenen, als absolut heilbringend gesehenen Werten zu unterbinden und alle Adressaten der Botschaft zu den sichernden Werten zurückzuführen, muss als fundamentalistisch eingestuft werden. „Der fundamentalistische Diskurs hat, mit anderen Worten, das Potenzial, intensive innergesellschaftliche Feindbilder aufzubauen, die bis zum Bürgerkrieg gehen können.“⁶⁷ Eben auf dieser Linie befindet sich auch die Logik und Argumentation politischer Bewegungen und Botschaften, die eine bestimmte religiöse Tradition als Fundament gesellschaftlichen Lebens verabsolutieren will.

Die Instrumentalisierung des „Religiösen“ durch Botschaften in einem fremdenfeindlichen und letztlich auch demokratiefeindlichen Sinn wurde hier angeführt, weil es als ein klassisches Schock-Erlebnis im modernen, säkular verfassten Rechtsstaat gelten kann. Das Religiöse tritt hier am Ort eines politischen Diskurses auf, in dem es nicht mehr erwartet wird. „Religion“ wird hier gleichsam von den politischen Akteuren wieder in den öffentlichen politischen Diskurs durch die Hintertür eingeführt und dient als Legitimationsinstanz einer fremdenfeindlichen Politik. Die Situation ist

⁶⁷ Scheffler, Umkippen, 31.

paradox: Der moderne Rechtsstaat hat sich des Würgegriffes klassischer Macht-Institutionen kirchlicher Prägung und religiöser Gruppierungen entledigt (siehe Frankreich 1905), doch wird von verschiedensten Seiten plötzlich auf religiöse Argumentationsweisen zurückgegriffen, um sich deren kollektiver Identitätsenergie zu bedienen und einer politischen Botschaft ihre Ausdruckskraft zu verleihen: In Form der Identifikation mit der „christlichen“ (ohne diesen Begriff näher zu definieren) Werteordnung wird mit der Religion eine kollektive Identität innerhalb eines öffentlichen Diskurses geschaffen und angesprochen, in dem das Religiöse in seiner ambivalenten⁶⁸ Form, die sich durchaus an der Grenze zum Umkippen in religiös motivierte Gewalt bewegt,⁶⁹ auftritt. Religion tritt in der Pegida-Botschaft wieder in das öffentliche Bewusstsein und zwar als das Destruktive schlechthin: Es wird die Legitimation der fremdenfeindlichen Botschaft, weil sich die politischen Akteure auf „das Christliche“ berufen. Die Befremdung, die sich hier einstellt, betrifft dann nicht nur die Motive, die mit der Argumentationsweise verfolgt werden, sondern auch die Religion selbst, die Gefahr läuft, unter den Generalverdacht des Gewaltmotivs zu kommen. So geschehen etwa in der Diskussion um die Thesen des Ägyptologen Jan Assmanns,⁷⁰ der die Auffassung vertritt, die auf Mose zurückgehende Unterscheidung zwischen einem wahren und falschen Glauben habe einen bis dahin unbekanntem Absolutheitsanspruch der monotheistischen Religionen erzeugt, der in sich eine Intoleranz gegenüber anderen Überzeugungen einschließt.⁷¹ Aber eine solch generalisierende Gesamtverurteilung der Religion als Gewalterzeuger sieht auch der „aggressive positivistische Atheismus unserer Zeit in den Ereignissen vom 11. Sep-

⁶⁸ Vgl. Kippenberg, *Vergemeinschaftung*, 61f.

⁶⁹ Vgl. Scheffler, *Umkippen*, 30-33.

⁷⁰ Vgl. Häring, Hermann, *Konflikt- und Gewaltpotentiale in den Weltreligionen? Religionstheoretische und theologische Perspektiven*, in: Hempelmann, Reinhard/Kandel, Johannes (Hg.), *Religionen und Gewalt*, 13-46.

⁷¹ Vgl. Assman, Jan, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003.

tember 2001... [und stellt] eine Reaktionsbildung dar.“⁷² Beide Diskussionen, Assmans Thesen und die atheistischen Angriffe auf „Religion als Gewaltbringer“ im Anschluss an 9/11 haben aber gemeinsam, dass der Religion ein genuines Gewaltpotential zugesprochen wird, das die modernen Gesellschaften erschüttert: „Religion“ (bei Assman: die monotheistische Form des Religiösen) tritt als das in sich Gewalttätige auf, indem es die aufgeklärten, säkular verfassten Staatsformen mit destruktiven Anschlägen und Gewaltausbrüchen erschüttert. Als solche trifft und betrifft Religion nicht nur den Einzelnen, sondern auch Gemeinschaften, ja ganze Staaten und mitunter Staatengemeinschaften. Religion ist verwoben in das komplexe Zueinander von Individuen und Kollektiven – sie kann handlungsleitend, Sinn stiftend, stabilisierend, aber auch destruktiv und zerstörerisch auftreten. Aber in einem modernen, säkular verfassten Staat werden vor Allem die destruktiven Momente als das schockierende Aufflackern des Religiösen wahrgenommen.

2.3.1 Legitimation als quasi-religiöses Kernproblem moderner Gesellschaft

Es zeigt sich, dass die Sphären des Religiösen, Politischen und Öffentlichen in einem komplexen Zueinander, das sich in den unterschiedlichen Ansätzen und Thesen der angeführten Denker zeigt, befinden. Aber wie schon die exemplarisch angeführten Diskussionen, Entwürfe und Neuinterpretationen der Säkularisierungsthese erscheinen haben lassen, müssen generalisierende und prognostizierende Antworten auf die Verhältnisse der angeführten Größen Stückwerk bleiben und dürfen als Teil eines Prozesses gesehen werden. Dies betrifft nicht nur die Säkularisierungsthese, sondern auch andere soziologische Theorien, die das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft zu definieren suchten.

Ein zentrales Problem, vor dem viele dieser Theorien letztlich stehen, ist die praktische und rechtliche Letztbegründung der säkularen Ordnung als

⁷² Martin, David, Religiöse Antworten auf Formen des Säkularismus, in: Den Säkularismus neu denken. Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung (Transit 39/Sommer 2010), Frankfurt a. M. 2010, 58-77, hier: 71.

normierende Gesellschaftsform: Nicht zuletzt steht nämlich der moderne Rechtsstaat vor dem Problem der Legitimation geltender Ansprüche und Gesetze: Denn selbst der aufgeklärte und demokratische Staat muss, wie Taylor es formulierte, „quasi-sakrale“⁷³ Annahmen machen, um selbst funktionsfähig zu bleiben. Die von der Religion eingeführte Legitimation aufgrund einer sakralen Instanz würde damit verweltlicht und ginge in einen außer-religiösen Zusammenhang über. Der Staat müsste dann selbst als letzte Legitimationsinstanz seiner eigenen Gesetze auftreten und sich selbst einen quasi-religiösen Charakter zusprechen, was Habermas mit „dem Politischen“⁷⁴ selbst umschrieben hat. Damit wäre aber auch ein säkularer Anspruch, der absolut gesetzt wird, wie „vollkommene Rationalität“ ein Wert höherer, quasi-transzendenter Ordnung, die wiederum einen normativen Gesetzes- und Handlungscharakter für eine Gesellschaft generiert. „Werte höherer Ordnung können damit durchaus diesseitig sein... Es steht also keinesfalls fest, dass der Bezug auf höhere Werte ein Kriterium ist, das den religiösen Diskurs eindeutig vom säkularen unterscheidet.“⁷⁵ Das bedeutet dann aber für den westeuropäischen Kontext: Es wäre fatal, wenn man einen Säkularismus vor Augen hat, in dem Religion nicht als Akteur im öffentlichen Rahmen wahrgenommen würde – Religion wäre dann in einer Art Versenkung des individuellen Geistes verschwunden und träte nur als ein gewalttätiges Durchbrechen der neutralen, von Religion steril gesäuberten öffentlichen Ordnung zutage. Ein Beispiel hierfür sind die Anschläge des 11. Septembers 2001, in denen sich mit den Terrorakten religiös motivierter Verbrecher religiöse Motive ihren Weg zurück in die Öffentlichkeit bahnten und damit die Ordnungen des säkularen, wirtschaftsorientierten Lebens erschütterten:

Es „drangen die phantasmatischen Bildschirmerscheinungen in unsere Realität ein. Nicht die Realität fand Eingang in unser Bild: das

⁷³ Taylor, Neubestimmung, 70.

⁷⁴ Habermas, Jürgen, Das Politische. Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie, in: Mendieta, Religion und Öffentlichkeit, 28-53.

⁷⁵ Calhoun, Craig, Säkularismus. Eine Bestandsaufnahme, in: Den Säkularismus neu denken. Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung (Transit 39/Sommer 2010), Frankfurt a. M. 2010, 77-93, hier, 90.

Bild drang ein und zerstörte unsere Realität (die symbolischen Koordinaten, die bestimmen, was wir als Realität erfahren).“⁷⁶

Ein solcher Schock stellte sich ein, weil ein Bild des modernen Staates vorherrschte, in dem die Religion unter die Oberfläche gedrückt wurde, und innerhalb der quasi-religiösen Verfassung des Staates eine Ideologie vorherrschte, die ein Programm besaß, „das minimal die Beschränkung der Religion auf die Privatsphäre und maximal die vollständige Beseitigung der Religion zum Ziel hatte.“⁷⁷ Man erkennt darin ein sich ergänzendes Gefüge von Feindbildern – die anti-religiöse Ideologie eines falsch verstandenen Säkularismus, sowie einen religiösen Fanatismus, der diese zu durchbrechen sucht.

Eine ähnliche Funktion erfüllt die Botschaft des „christlichen Abendlandes“, mit der fremdenfeindliche Bewegungen arbeiten: Das „christlich“ dient der Ordnungsbildung in einer unsicher erscheinenden Welt – es ist eine interpretative Zuordnung, die schon Luhmann der Religion als Weltdeutung⁷⁸ unterstellt hat, mit dem Ziel, dass die Menschen darin eine Lösung gegen den stilisierten multikulturellen Liberalismus des modernen säkularen Staates sehen, den man anscheinend nur mit der Rückbesinnung auf die christlichen Werte eine erstarkte kollektive Identität entgegensetzen kann.⁷⁹

Es wird deutlich, dass sich die angeführte Diskussion um das (Neu-)Erscheinen von Religion bzw. die instrumentalisierende Verwendung des Religiösen im öffentlich-politischen Diskurs nur von den Annahmen her verstehen lässt, die man den eingeführten Größen zuschreibt: Nur, wenn Gott totgesagt ist, erscheint die Gottesfrage, die gestellt wird, als Anstoß – ebenso erscheint die Rückbesinnung auf eine – scheinbar – erlösende, religiös konnotierte kollektive Identität auch nur dann als anziehend, wenn man dem unterstellten Feindbild eines aggressiven Säkula-

⁷⁶ Žižek, Slavoj, Willkommen in der Wüste des Realen, Wien 2004, 24.

⁷⁷ Martin, Antworten, 58.

⁷⁸ Vgl. Luhmann, Funktion, 80.

⁷⁹ Vgl. Taylor, Neubestimmung, 71.

asmus entgegnetreten will. Diese Feindbilder und Vorurteile sind höchst real. Sie sind ein Faktum in der öffentlichen Wahrnehmung und deshalb bleiben die sich eröffnenden Möglichkeiten ebenso wie die Rolle der Religion als Sinnstifter (Habermas) oder purer, gewalttätiger Zerstörer (Hobbes, Assmann) zwiespältig. Eine letztendliche Antwort, wie sie etwa der frühe Habermas oder Vertreter der starken Säkularisierungsthese versucht haben, kann nicht gegeben werden. Was bleibt, sind vielmehr die Brennpunkte gegenseitiger Überschneidungen, an denen die identitätsstiftenden Momente eines vielerorts in der Geschichte totgesagten Gottes bzw. eines oftmals sakralisierten Staatswesens als Extreme aufeinander treffen. Zwar sind aus den Kämpfen um die Entkirchlichung staatlicher Ordnung oftmals militante Laizitäten hervorgegangen, deren Nachklänge sich heute gerade in den europäischen Phobien gegen einen scheinbar invasorischen Islam und den dagegen fundamentalistisch argumentierenden Politiken rechtspopulistischer Parteien erkennen lassen. Solche Ängste und Vorurteile, die beide Extreme nähren, basieren auf dem durchaus auch von intellektuellen Vertretern immer wieder beschworenen, vermeintlichen Gegensatz von postulierter aufgeklärter Vernunft und dem ihr entgegengesetzten irrationalen Glauben. Damit ist auch die erwähnte Wiederkehr des „christlichen Abendlandes“ in der politischen Bewegung von Pegida ein Resultat aus den Vorurteilen einer feindlich verstandenen Laizität und der Angst vor einer politischen Vereinnahmung der Politik durch die Religion.⁸⁰ Im Gegenzug zeigte aber die Geschichte auch, dass der Säkularismus durchaus auch der Boden für eine Entwicklung religiösen, areligiösen und weltanschaulichen Pluralismus bieten kann.

2.3.2 Das Individuum vor der Gesellschaft: Zur Schnittstelle des „Öffentlichen“

Wenn Robert Putnam betont, dass religiöse Leute in einem ungewöhnlich starkem Maße sich an der öffentlichen Sphäre beteiligen und damit in ihrem jeweiligen Handlungs- und Lebensbereich eine entscheidende Di-

⁸⁰ Vgl. Calhoun, Säkularismus, 85.

mension des zivilen Engagements⁸¹ verwirklichen, so muss sich die Frage anschließen, wie denn die kollektiven Identitäten, die sowohl vom Bereich des Politischen als auch des Religiösen angesprochen werden, durch einzelne Personen in der Gesellschaft aktiviert und möglicherweise auch modifiziert werden. Mit Öffentlichkeit sei hier mit Karl Gabriel „ein sozialer Raum angesprochen, der überall dort entsteht, wo Akteure aus ihrer privaten Lebenssphäre heraustreten, um sich über die sie gemeinsam betreffenden Angelegenheiten zu verständigen.“⁸² Das bedeutet, dass die öffentliche Sphäre, in der sowohl kollektive als auch individuelle Identitäten als Handelnde und Interessensvertreter in den Blick kommen, sich nicht nur in der aktiven Tätigkeit moralischer Entscheidungen, sondern auch schon in der Diskussion, den Debatten und der Kommunikation generiert. Öffentlichkeit in diesem Sinn wird zu einem Ort, den Habermas mit der „diskursiven Öffentlichkeit“ bezeichnet hat, in dem religiöse Traditionen für den prozesshaften Diskurs einer Gesellschaft durchaus ein nicht zu unterschätzendes Potenzial haben können.⁸³ Das bedeutet dann aber weiter, dass die Akteure in der Öffentlichkeit nicht in der Kartographie kollektiver Identitäten aufgehen, sondern die einzelnen Personen mit ihren jeweiligen Motiven und Zielen als handelnde Subjekte in den Blick treten. Dabei kommt es mitunter zu prekären, problematischen Schnittstellen, an denen sich kollektive Identitäten, individuelle Annahmen, Ziele und nicht zuletzt der staatlich-rechtlich gesetzte Rahmen begegnen.

⁸¹ Vgl. Putnam, Robert D., *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000, 65-79, hier: 67.

⁸² Gabriel, Karl, Phänomene öffentlicher Religion, in: ebd./Höhn, Hans-Joachim (Hg.), *Religion heute öffentlich politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, Paderborn u. A. 2008, 59-77, hier: 65.

⁸³ Habermas, Jürgen/Ratzinger Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, 15-37.

3. „Ich suche Gott...“ – Religiöse Akteure als gesellschaftliche Individuen

Der 1943 von den Nationalsozialisten hingerichtete und in der katholischen Kirche als Seliger verehrte Franz Jägerstätter, der zur Zeit des Nationalsozialismus aus religiösen Gewissensgründen den Kriegsdienst verweigerte,⁸⁴ mag ein Beispiel des Auseinanderklaffens von rechtlichen Rahmenbedingungen, die innerhalb eines staatlichen Gefüges eine bestimmte Handlung einfordern, und der persönlichen Orientierung aus einem bestimmten Weltbild darstellen. Das von Putnam in einem produktiven und der Gemeinschaft dienlichen Sinn interpretierte Sozialkapital⁸⁵ wird hier vor dem Hintergrund des Handelns Jägerstätters auf eine problematische, für unsere Perspektive aber höchst interessante Linie gelenkt: In der Person des individuell Handelnden und sich für eine Aktion entscheidenden Menschen treffen die Sphären des Politischen, Religiösen und auch des Öffentlichen aufeinander, die wiederum mit den pluralen Lebenssphären des Einzelnen konfrontiert werden.

3.1. Das Religiöse als Teil einer hybriden Identität

Der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften, mit der ein Aufbrechen der klassischen Stände, Klassen und Schichten als geschlossene Rahmenordnung einhergeht⁸⁶ schließt sich ein Prozess an, der vielerorts als „Individualisierung“ beschrieben wird.⁸⁷ Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe ist nicht mehr das Bestimmende in der Lebensführung einer Person, sondern es gibt eine Vielzahl an Möglichkeiten, die eigene Identität zu bestimmen, zu verändern und Schwerpunkte zu setzen. Dies resultiert

⁸⁴ Putz, Erna, Franz Jägerstätter – Märtyrer: Leuchtendes Beispiel in dunkler Zeit. Linz 2007, 110.

⁸⁵ Vgl. Putnam, Robert D., Gesellschaft und Gemeininn. Sozialkapital im internationalen Vergleich, Gütersloh 2001, 18.

⁸⁶ Vg. Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986, 24-28.

⁸⁷ Vgl. Vester, Michael, Die sozialen Mileus der Bundesrepublik Deutschland, in: Vögele, Soziale Milieus, 87-109, hier: 88.

„aus einem Folgeproblem der funktionalen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften. Diese binden die Individuen mit ihrer Individualität... immer partiell und zeitweise – in der Politik als Wähler/in, in der Wirtschaft als Produzent/in oder Konsument/in – und überlassen ihnen die Integration dieser Rollenvielfalt in eine individuell herzustellende Identitätsmatrix.“⁸⁸ Hier erkennt man eine wechselseitige Bestimmung der einzelnen Personen in modernen Gemeinschaften in der „Situierung“ in jeweiligen Kontexten, Bereichen und Handlungs-„Angeboten“, dann aber auch in der Aufgabe, aus dieser Vielzahl an Möglichkeiten eine tatsächlich zu realisierende Anzahl von Aktionen, die die reale Lebensführung des Subjekts und seine „Lebensgeschichte“ darstellen, auszuwählen. Die Teilnehmer des öffentlichen Lebens gestalten damit in der Vielzahl ihrer Teilidentitäten die Gesellschaft wiederum selbst mit. Sie „sollen die Möglichkeit gewinnen, ihre Wertorientierung zu reflektieren und gegebenenfalls auch im Lichte neuer Erkenntnisse zu verändern.“⁸⁹ Der Einzelne steht in den Teilidentitäten nicht nur als passiver Empfänger von Handlungsmöglichkeiten da, sondern gestaltet diese am Ort des Öffentlichen selbst aktiv mit.

Was zunächst als eine Erhöhung der individuellen Freiheits- und Lebensgestaltungspotenziale erscheint, zeigt sich bei genauerem Hinsehen aber auch als eine Herausforderung: Die Freisetzung der individuellen Lebensführung erfordert von den Menschen in gesteigertem Maße, sich in der steigenden Anzahl von Lebensmöglichkeiten zu orientieren. Dabei kommt es zu neuen Entwürfen, Experimenten, Mustern und Definitionen im Umgang mit den Aufgaben, die in der alltäglichen Welt das Individuum betreffen. „Das Religiöse begegnet hier als Impulsgeber und Katalysator solcher Prozesse.“⁹⁰ Religion erscheint in diesem Zusammenhang nicht nur, aber durchaus als eine Disposition des Menschen, um sein Leben in der Welt funktional aufrecht zu erhalten.⁹¹ Betont sei hier jedoch, dass Religion kein notwendiger Bestandteil zu einer Lebensführung in der ausdifferenzierten,

⁸⁸ Höhn, Hans-Joachim, Krise der Säkularität. Perspektiven einer Theorie religiöser Dispersion, in: Gabriel (Hg.), Religion heute, 37-59, hier: 54.

⁸⁹ Gabriel, Phänomene, 65.

⁹⁰ Höhn, Krise, 54.

⁹¹ Vgl. Luhmann, Funktion, 38.

modernen Gesellschaft ist, jedoch eine Teilidentität als Möglichkeit zur individuellen Lebensgestaltung. Die Forderung, Religion in den privaten Bereich zu verbannen⁹² und einen öffentlichen Raum ohne jeglichen religiösen Bezug zu schaffen, erscheint aus dem einfachen Grund unmöglich, weil die Akteure dieser öffentlichen Sphäre Menschen sind, die wiederum eine bestimmte Haltung zum religiösen Thema (dies kann auch die ablehnende Haltung sein) einnehmen und somit die religiöse Sphäre zumindest indirekt zur Sache öffentlicher Wahrnehmung machen. „Auf der einen Seite bilden unterschiedliche gesellschaftliche Ausdifferenzierungsprozesse die Grundlage für die Differenz von Öffentlichkeit und Privatheit... auf der anderen Seite entstehen und entwickeln sich die unterschiedlichen Räume und Sphären des Privaten und Öffentlichen nicht ohne das individuelle und kollektive Handeln von Akteuren und deren Interessen und Wertungen.“⁹³ Ein Franz Jägerstätter, der im angeführten Beispiel in einem totalitären Regime aus religiösen Gewissensgründen den Dienst an der Waffe verweigert, wird zum radikalen Symbol konkurrierender Handlungsnormierungen und der damit verbundenen identitätsstiftenden Funktionen. Selbst dem Anspruch eines absolut erscheinenden Machtsystems kann eine relativierende Alternative als Identitätsmoment entgegen gesetzt werden: Jägerstätter entschloss sich, seinem Gewissen und religiösen Überzeugungen zu folgen und zog mit dem Martyrium die letzte und schwerste Konsequenz. Zugegeben, dies ist natürlich ein radikales Beispiel, in dem der Protagonist den höchsten Preis für seine Entscheidung zahlen musste. Aber eine solche radikale Entscheidung zeigt sich auch schon im kleinen, alltäglichen Bereich, wenn eine Person ihrem Gewissen den Vorzug gibt und eine Handlung setzt, die anderen Teilsystemen oder Wertorientierung, die sich in derselben Situation bieten würden, widerspricht.

Es zeigt sich, dass es keine soziale Instanz mehr gibt, die jeden Menschen „ganz“ in Beschlag nehmen könnte. „Der Versuch einer sozialen Größe, ein Individuum ganz beanspruchen zu können, wird relativiert und neutrali-

⁹² Vgl. Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, herausgegeben von J. Winkelmann, Tübingen 4 1973, 612.

⁹³ Gabriel, Phänomene, 61.

siert durch andere Teilsysteme.“⁹⁴ Hierbei stellt das Religiöse als Weltdeutung, die in der modernen Gesellschaft ihrerseits nur in einem Plural existiert und die neben sich auch die Möglichkeit des theoretischen und praktischen Atheismus oder den Agnostizismus als alternative Lebensentwürfe erkennen muss, nur ein partielles Sinnfindungssystem unter vielen dar. Gerade jedoch in der Verfasstheit des Religiösen als Sammlung individueller Erfahrung mit einer transzendenten Erfahrung stellt es eine besondere Konstellation der Bereiche von „Privatem und „Öffentlichen“, des Individuellen und des Kollektiven dar. Kann Religion vereinfacht als Erfahrung von Menschen mit einer transzendenten, den empirischen Erfahrungshorizont des Menschen übersteigende, Größe beschrieben werden, so erscheint diese zunächst als individueller Art. „Doch wo sich religiöse Erfahrungen mitteilen und dadurch veröffentlichen, können sie sich zu Mustern verdichten. Sie...finden Eingang in das gesellschaftliche Ensemble habituel-ler Orientierung.“⁹⁵

Dieses Zueinander von Individuum und Gemeinschaft, das sich – wenn-gleich auch nicht in allen – in vielen Religionssystemen in der Tradition jüdischer, christlicher und muslimischer Prägung finden lässt, ist damit höchst relevant für die Frage nach dem Verhältnis von Religion, Gesellschaft und Öffentlichkeit. Dies ergibt sich auch aus der von Luhmann betonten Einsicht, dass mit dem Religiösen eine absolute Deutung der Welt gemacht wird.⁹⁶ In der religiösen Deutung wird eine Sicht auf die Welt und alle Erscheinungen in ihr gegeben – es ist eine umfassende Deutung der Wirklichkeit, in der etwa auch negative Erfahrungen integrierbar sind. Mit einer religiösen Deutung können also alle Erfahrungen innerhalb eines Sinnsystems gedeutet werden. Mit dieser Deutung der Wirklichkeit steht dann aber letztlich alles in dieser Wirklichkeit auf dem Spiel: Religion als Subsystem der Gesellschaft, als Teilidentität der Bevölkerung bietet dann den individuellen Personen, die sich ihrer bedienen, eine umfassende Deu-

⁹⁴ Höhn, Krise, 54.

⁹⁵ Anhelm, Fritz-Erich, Die Kirche und die Milieus der Gesellschaft – Oder: Was kann die Theologie von der Soziologie lernen?, in: Vögele, Soziale Milieus und Kirche, 13-25, hier: 14.

⁹⁶ Vgl. Luhmann, Funktion, 126-130.

te-Kategorie an, die schlichtweg alles – von der Geburt bis zum Tod, von der Schöpfung bis zur Ewigkeit – umfasst. Paul Tillich behauptete, dass die Religion für den Menschen in all seinen Handlungs- und Entscheidungsvorgängen die Tiefendimension als Sinnstiftung schlechthin darstellt – damit ist sie das Fundament und das Interpretationsmuster für sein Leben schlechthin, nicht nur im Privaten, sondern auch in der Öffentlichkeit und der intersubjektiven Auseinandersetzung in einer Gesellschaft bzw. einer Gruppe: „Religion ist die Erfahrung dessen, was uns unbedingt angeht und was, weil es uns unbedingt angeht, den ganzen Menschen in jedem Augenblick, zu jeder Zeit und auf jeden Raum verlangt...“⁹⁷ Religion als die Form der menschlichen Weltanschauung, die ihn in seinen Handlungen motivierend und normierend begleitet, ist damit von der gesellschaftlich-kulturellen Dimension nicht zu lösen. Damit bildet Religion aber „eine der zentralen Arenen in der Auseinandersetzung um die Konstitution und die Grenzen des Privaten und des Öffentlichen in modernen Gesellschaften.“⁹⁸

3.2. Das Ineinander von religiöser Individualisierung und gesellschaftlicher Subjektzentrierung

Die wechselhafte Beziehung kollektiver Größen und individuellen Handelns beschränkt sich nicht nur auf religiöse Individuen und deren Handlungen im politisch-öffentlichen Feld. Vielmehr stehen auch Religionsgemeinschaften als Kollektiv in einer, wie Hans-Joachim Höhn betont,⁹⁹ Entsprechung zum gesellschaftlichen Wandel. Der mit der Reformation¹⁰⁰ und der Aufklärung begonnene Fokus gesellschaftlicher Entwicklung auf die selbstbewussten Subjekte als vernünftige Akteure im Weltgeschehen findet im Prozess der Individualisierung der religiösen Erfahrung und des

⁹⁷ Tillich, Paul, Über die Grenzen von Religion und Kultur, in: Tillich, Paul, Gesammelte Werke, Band 9: Die religiöse Substanz der Kultur, Stuttgart 1967, 94-95.

⁹⁸ Gabriel, Phänomene, 60.

⁹⁹ Höhn, Krise, 53.

¹⁰⁰ Vgl. Schleiermacher, Friedrich, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31). Erster und zweiter Band, hg. Von Rolg Schäfer, Berlin/New York, 2008.

selbstbewussten Glaubenslebens der Individuen seine Korrespondenz. Die von Ronald Inglehart¹⁰¹ postulierte Entwicklung des „culture shift“, bei dem Individuen ihren Glauben und ihr Weltbild in immer größer werdender Unabhängigkeit von traditionellen Gruppensystemen und Institutionen in ihrer Lebensführung realisieren, kann demnach als die Neuorganisation religiösen Erfahrens und Lebens in Entsprechung zum sozialen Wandel gesehen werden. Die religiöse Landschaft kollektiver Identitäten ist also in einer wechselseitigen Beziehung zum politischen Bereich der gesellschaftlichen Ordnung – eine Subjektzentrierung in der öffentlichen Ordnung betrifft dementsprechend auch die religiöse Ordnung der kollektiven Glaubensgemeinschaft. Auch dort kommt es zu einem individuellen Neu-Arrangement der individuellen Lebensführung.¹⁰² Einer Deutung dieser Entwicklung als Säkularisierung stellt sich Höhn entgegen.¹⁰³ Es sind vielmehr zwei Seiten derselben Medaille: Eine individuelle und funktionalstrukturelle Dekonstruktion des religiösen Lebens resultiert aus der gesellschaftlichen Individualisierung der Gesellschaft, hat aber in weiterer Folge, weil die Individuen ihre Glaubensüberzeugungen wiederum in der gesellschaftlichen Arena des Öffentlichen realisieren, wiederum Einfluss auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Der Pluralisierung des öffentlichen gesellschaftlichen Lebens in der Folge von Industrialisierung, Kolonialismus und Globalisierung entspricht demnach auch ein Wandel in der religiösen Landschaft bzw. den kollektiven Identitäten in dieser selbst: Die Wahrnehmung des Fremden und der „Anderen“ als von einem selbst unterschiedene, jedoch als Bestandteil einer vielschichtigen Kultur und pluraler Wirklichkeit nicht mehr wegzudenkende Größe, kann demnach auch als ein Teil dieses Wechselverhältnisses gesehen werden. Die Religionen werden vor die Herausforderung der Auseinandersetzung mit dem „Anderen“ gestellt. Die überlieferten Religionsgemeinschaften, die das Handeln und Entscheiden des einzelnen Bürgers, der sowohl ein Teil der religiösen Teilidentität als auch ein Individuum innerhalb des Rechtsstaates ist, prä-

¹⁰¹ Vgl. Inglehart, Ronald, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, 1990.

¹⁰² Vgl. Fowler, Robert Booth u. A., *Religion and Politics in America*, Boulder 2010, 326.

¹⁰³ Vgl. Höhn, *Krise*, 53-55.

gen, kommen in diesem Kontext nicht umhin, sich mit dem Faktum der weltanschaulichen Pluralität auseinanderzusetzen – die Religionstheologie, der interreligiöse Prozess bzw. in christlicher Sicht die Ökumene können als Antwort auf diese Herausforderungen der modernen Anfragen „von außen“, die sich als Wirklichkeit der pluralistischen Gesellschaft zeigen, gesehen werden. Doch bleiben sie keinesfalls die einzige Antwortmöglichkeit: Der Fundamentalismus ist – als Identität generierender Prozess gesehen – nichts anderes als eine Antwort auf diese Moderne. Er ist die verneinende, abwehrende und – sobald er in Gewalt umkippt – zerstörerisch-vernichtende Antwort auf die plurale Verfasstheit der Welt. Insofern ist der Fundamentalismus in seinem Innersten auch durchwegs „modern“: Eben weil er die Moderne als „Gegenüber“ benötigt, mit dem er sich kämpferisch und ablehnend auseinandersetzt.¹⁰⁴

Demgegenüber stehen Religionsgemeinschaften, die sich mit dieser veränderten Wirklichkeit diskursiv auseinandersetzen. Dies spiegelt die von Höhn postulierte Entsprechung von gesellschaftlichen Phänomenen, die zunächst nicht religiös erscheinen, und Veränderungen religiöser Kollektive, die das Handeln ihrer Individuen, damit aber auch wieder deren Einfluss auf die Gesellschaft in der „Arena der Öffentlichkeit“ (Gabriel) selbst beeinflussen, wider. In dieser Linie stehen beispielsweise in katholischer Theologie die Entwicklung der interreligiösen Perspektive sowie die Etablierung der Gewissensfreiheit in der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils.¹⁰⁵ Eine solche Lehre innerhalb eines religiösen Bekenntnisses fungiert damit auch wiederum als Schnittstelle zwischen dem Individuum als der Person, die sich einer Gotteserfahrung – oder allgemeiner formuliert: Erfahrung einer transzendenten Größe – bewusst ist, die in eine Gemeinschaft von Menschen eingebunden ist, die eine solche Erfahrung auf ähnliche Weise teilen und ihr Leben in ähnlicher Weise ausrichten (Religionsgemeinschaft)¹⁰⁶ und der öffentlichen Gesellschaft, in der diese Bekennt-

¹⁰⁴ Vgl. Marsden, George, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford 2006.

¹⁰⁵ Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Paderborn 2013, 7.

¹⁰⁶ Vgl. Kippenberg, *Vergemeinschaftung*, 56f.

nisform bzw. Bekenntnisgemeinschaft nur eine von vielen möglichen Teildentitäten ist, die man als Staatsbürger annehmen kann.

4. „...wir haben ihn getötet.“ – Kollektive mit (quasi-) religiösem Charakter

Mit der Forderung von Jürgen Habermas, dass „ein funktionales Interesse an der öffentlichen Äußerung religiöser Gemeinschaften“¹⁰⁷ bestehen könnte, es jedoch einen unbedingten Übersetzungsbedarf der religiösen Sprache in eine säkulare Sprache gibt,¹⁰⁸ verbindet sich eine zweifache Einsicht: Zum einen beinhaltet diese Perspektive die Möglichkeit, dass der säkular verfasste Staat mit seiner postulierten Neutralität gegenüber Fragen der Weltanschauung durch Religionen dennoch einen Ertrag erhalten kann, der dem Gemeinwesen und dessen Erhalt nützt. Des Weiteren wird mit der Notwendigkeit der Übersetzung religiöser Sprache und Gehalte der Pluralität und Verständigung interpersoneller oder intersozialer Art innerhalb der modernen Gesellschaften Rechnung getragen: Es wird also deutlich, dass die von religiösen Individuen und Gemeinschaften gleichermaßen verwendete Sprache und Artikulation in der Kommunikation innerhalb der öffentlichen gemeinsamen Ordnung nicht einfachhin von jedem verstanden werden kann. Dieses „Verständigungsproblem“ schließt an die aufgeworfene Verfasstheit moderner Gesellschaften an, die in sich eine pluralistische und differenzierte Wirklichkeit an kollektiven und individuellen Identitäten bergen, die ihrerseits mit einer jeweiligen Weltdeutung auch eine je typische Realisierungs- und Artikulationsform einschließen. Damit sind auch die Weltsichten des Atheismus, der A-Religiosität oder des Agnostizismus angesprochen, die in den gegenwärtigen Gesellschaften westlicher Prägung eine nicht mehr wegzudenkende Teil-Öffentlichkeit mit

¹⁰⁷ Calhoun, Säkularismus, 89.

¹⁰⁸ Habermas, Jürgen, Rationality, 3-12.

ihrem jeweils eigenen Geltungsanspruch darstellen.¹⁰⁹ Dieser Geltungsanspruch kann durchaus auch aggressiv auftreten und die Erscheinung als umfassend und normierend annehmen.¹¹⁰ Diese Weltsicht erscheint dann ähnlich fundamentalistisch und potentiell gewalttätig wie der religiöse Fundamentalismus.¹¹¹

Ohne die Phänomene der, um es mit Jürgen Habermas zu formulieren, „religiös unmusikalischen“ Kollektive in der gegenwärtigen Öffentlichkeit beschreiben zu wollen, muss hinsichtlich des in diesem Arbeitspapier aufgerissenen Problems betont werden, dass auch diese Teil-Identitäten der Wirklichkeit als kollektive Bewegung zu gelten haben. Als solche sind sie ebenfalls Antworten auf die religiöse Frage, die sich, wie eingangs betont, auch in den säkular verfassten Staaten weiterhin stellt und zu der sich die Menschen innerhalb einer Gesellschaft auch verhalten müssen. Diese erkenntnistheoretische Haltung trifft dann auch auf moderne Kultur- oder Gesellschaftstheorien zu, die in der Auseinandersetzung mit Religion, wenn sie sich auch explizit davon distanzieren, ein alternatives Konzept „absoluter Wahrheiten“ etablieren: So formen auch moderne Nationalismen, Kulturtheorien usw. ein äquivalentes Wertesystem wie etwa die klassischen Religionen.¹¹² Diese intellektuelle Auseinandersetzung mit einer alternativen Wertordnung für die Gesellschaft, die ihrerseits einen quasi-sakralen Charakter durch eine Absolutsetzung nicht-religiöser Entitäten oder Formeln erhält, entspricht Sinn-Entwürfen auf a-religiöser Ebene: „Weil in religiöser Sprache symbolisch ‚das Ganze‘ zum Thema gemacht wird, strukturiert sie implizit auch die soziale Ordnung insgesamt.“¹¹³ Diese religiös codierten Sprachformen, die den Atheismus als eine Weltdeutung auf derselben erkenntnistheoretischen Ebene wie die klassischen religiösen Traditionen darstellen, bilden eine Kennzeichnung, die die Komplexität

¹⁰⁹ Vgl. Benhabib, Seyla, Modelle des „öffentlichen Raums“. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas, in: ebd. (Hg.), Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt a. M. 1995, 96-130.

¹¹⁰ Anm.: Etwa in der Prägung eines offensiven Atheismus wie z.B. bei Hutchinson oder Dawkins.

¹¹¹ Vgl. Scheffler, Umkippen, 28-30.

¹¹² Vgl. Graf, Wiederkehr, 209f.

¹¹³ Ebd.

der Entwicklung moderner Gesellschaften hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Religiösen ausdrückt: „Hinsichtlich der religiösen Signatur moderner Gesellschaften sind sowohl Prozesse einer fortschreitenden Säkularisierung als auch Phänomene einer Respiritualisierung auszumachen.“¹¹⁴ Damit findet sich auf erkenntnistheoretischer Ebene, in unterschiedlichen, scheinbar religionslosen Theorien eine der klassischen Religion entsprechende Deutung der Wirklichkeit, die ihrerseits – etwa in der Nation oder Kultur – eine heilige Sphäre entwirft, von der her die Gesellschaft gedeutet wird, die also absolut gesetzt wird. „In dem Maße, in dem Säkularisierungsdebatten [selbst] fundamentalistische, religionsfeindliche Züge annehmen, verfallen sie selbst dem unaufgeklärten, nicht-selbstkritischen Denken, das sie einst den Religionsgemeinschaften zu Recht vorgeworfen haben.“¹¹⁵ Damit verbindet sich in weiterer Folge auch die Frage, ob die scheinbare Renaissance der Religion nicht als eine Umschichtung, ein Konvertierungsprozess, zu gelten hat, und sich so als eine „nicht-religiöse Aneignung und Verwertung religiöser Stoffe und Traditionen sowohl in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft (Politik, Wirtschaft, Medien) als auch in der individuellen Lebenspraxis“¹¹⁶ erweist.

Im Ensemble öffentlicher Teil-Identitäten, die ihrerseits sowohl als individuelle Entitäten, dann aber auch als kollektive Ansammlungen ähnlicher Weltdeutungen auftreten, stellen diese modernen Äquivalente der quasi-religiösen Narrative ebenso wie auch die traditionellen religiösen Gemeinschaften eine Quelle kollektiver Identität und daraus entspringender Handlungsenergie dar. In gegenwärtigen Gesellschaften kann man schlichtweg beide alternativen Muster der Weltdeutung finden und beide erfüllen den Zweck der Ordnung der Wirklichkeit. Es soll an dieser Stelle nicht untersucht werden, welche Deutung der Wirklichkeit einen Vorzug genießen soll – für die Feststellung, dass religiöse Fragen in der öffentlichen Sphäre nach wie vor eine entscheidende Rolle spielen, ist die Fest-

¹¹⁴ Höhn, Krise, 38.

¹¹⁵ Rettenbacher, Sigrid, „Religion“ und die (De)Konstruktion von Identitäten, in: Gmainer Pranzl, Franz/Rettenbacher, Sigrid (Hg.), Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven (Salzburger interdisziplinäre Diskurse, Band 3), Frankfurt a. M. 2013, 81-109, hier: 98f.

¹¹⁶ Ebd.

stellung deren Existenz hinreichend – deshalb soll auch keine Wertung oder Bevorzugung postuliert werden, denn beide Formen der Wirklichkeitsdeutung, die religiöse wie auch die nicht-religiöse, bergen in sich die Gefahr des Extremismus: So wenig die bloße gesellschaftliche Funktion der Religion als solche eine Wertung in sich einschließt, ist auch die Ausrichtung der nicht-religiösen Teilidentitäten zunächst wertfrei, d.h. es wäre ein Fall in eine aggressive Ausübung ihres Weltbildes ebenso möglich, wie eine funktionale Ausrichtung im Dienste des Gemeinwohls. Eine „nach-religiöse und nachmetaphysische“¹¹⁷ Gesellschaft wird demnach darauf achten, dass der säkulare und neutrale Staatsapparat frei von ideologischen und vereinnahmenden Einflüssen der kollektiven Identitäten der religiösen wie auch der nicht-religiösen Teile der Bevölkerung ist. Das bedeutet, dass das Recht auf freie Religionsausübung, welche der moderne Rechtsstaat gewährt, sowohl für die Gruppen der „Gläubigen“ wie auch der „Nicht-Gläubigen“ die Realisierung ihrer jeweiligen Weltsicht in den Grenzen der demokratischen Prinzipien und der rechtsstaatlichen Verfassung ermöglicht.

„Die Abkopplung des Staates von ‚letzten religiösen ten‘ impliziert also ebenso eine Abkopplung von allen anderen, strukturell vergleichbaren Arten ‚letzter weltanschaulicher Wahrheiten‘; und diese Abkopplung muss in den Augen der Gesellschaftsmitglieder mindestens als ein nun einmal bestehendes Faktum akzeptiert, besser noch als eine historische Notwendigkeit weltanschaulich pluraler Gesellschaften anerkannt und als eine verteidigungswerte politisch-kulturelle Errungenschaft möglichst auch normativ bejaht werden.“¹¹⁸

¹¹⁷ Große Kracht, Hermann-Josef, Wie religionsfreundlich darf der moderne Verfassungsstaat sein?, in: Gabriel, Religion heute, 123-141, hier, 127.

¹¹⁸ Ebd. 131.

4.1. Säkularer Staat und Religion

Damit steht der moderne, weltanschauungsfreie Staat grundsätzlich auf einer anderen Ebene wie das aggressiv-laizistisch gefasste Stereotyp der Säkularisierung französischer Prägung, das bereits erwähnt wurde. Diese neutrale Verfasstheit ist ein Schutz vor der Religion, wie auch ein Schutz der Religion bzw. ihrer strukturellen Entsprechungen einer nicht-religiösen Weltsicht. Ein Atheismus, der dem säkularen, demokratisch verfassten Staat eine a-religiöse, im Sinne einer anti-religiösen, Verfassung zugrunde legen möchte, stellt also ähnlich einer etablierten Staatskirche bzw. der Bindung eines Staates an eine konkrete Religion eine Aushöhlung des neutralen Staatsverständnisses dar. Die Forderung nach einem öffentlichen Bekenntnis zu einer atheistischen und religionsfeindlichen Sicht der öffentlichen Ordnung zeigt demnach vielmehr erneut deutlich die Virulenz des Religiösen in der Öffentlichkeit auf – diese Forderung ist damit das Zeugnis dafür, dass Religion bzw. in der Notwendigkeit ihrer Verneinung die Gottesfrage keinesfalls tot ist. „Europa ist im Laufe einer Geschichte voller Blut, Schweiß und Tränen, aber auch voller Revolutionen und Reformen zu einem Kontinent der pluralistischen Demokratien geworden...zum Pluralismus gehören nicht nur konfessionelle und religiöse Vielfalt, sondern eben auch Säkularismus, Atheismus und Agnostizismus.“¹¹⁹ Dies ist jener unhintergehbare Kontext, der sich für die Fragen nach dem Religiösen in europäischen Gesellschaften zwangsläufig ergibt und den es zu respektieren gilt.

Der moderne, säkular verfasste Staat ist das Resultat eines geschichtlichen Prozesses, den man mitunter dialektisch auffassen kann: Im Gefolge der Aufklärung trat an die Stelle der absolutistischen Herrschaften (meist katholisch) etablierter Staatskirchen ein militanter Laizismus, der die religiösen Einflüsse in der Gesellschaft mit Stumpf und Stiel auszurotten suchte. Und auch, wenn „der im Gefolge der französischen Revolution religiös neutralisierte Staat lange Zeit brauchte, um nach einer Phase religions-

¹¹⁹ Söding, Thomas, Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg u.a. 2016, 33.

feindlicher Militanz zu einer selbstbewussten Gewährleistung von Religionsfreiheit vorzudringen, so gehört es zur Moderne, dass zwischen einem neutralen Verfassungsstaat und politisch öffentlich agierenden Religionsgemeinschaften... kein Verhältnis gegenseitiger Verdächtigungen oder gar offener Feindseligkeiten bestehen muss.“¹²⁰ Vielmehr befinden wir uns heute in einer Situation, in der nicht-religiöse Denker, wie etwa Jürgen Habermas,¹²¹ öffentliche Artikulationen von Weltanschauungen durch Religionen als wünschenswert und möglicherweise unverzichtbar bezeichnen können. Dass diese Artikulationen in einer neutralen Art, die der Verfassung der säkularen, demokratischen Staaten entspricht, vorgetragen werden sollen, trägt der Einsicht Rechnung, dass die Sinngehalte, die den Religionen eigen sind und wiederum dem Zusammenleben in einem modernen Staatsgefüge dienlich sein können, in der traditionellen Sprache der Religionen, Kirchen und Kulte nicht für jedermann verständlich sein können. Damit dieser Gehalt jedoch funktional in einen öffentlichen Diskurs eingebracht und letztlich in seinem gemeinnützigen Umfang erschlossen werden kann, muss er in einer Art der säkularen Sprache wiedergegeben werden, die auch von nicht-religiösen Teilen der Gesellschaft, wie auch individueller und kollektiver Identitäten anderer Gruppen gehört und verstanden werden kann.

4.2. Die Sphären des Religiösen, Politischen und Öffentlichen

Die Entwürfe Martin Riesebrodts¹²² oder José Casanovas setzten sich mit den komplexen und äußerst heterogenen Verhältnissen von Staat, Gesellschaft und Religion auseinander. Dies machten sie an Geschehnissen in der Weltpolitik fest (etwa die islamische Revolution, der Aufstieg der polnischen Bürgerrechtsbewegung Solidarnosc oder die Rolle des Katholizis-

¹²⁰ Vgl. Große-Kracht, 132.

¹²¹ Vgl. Habermas, Jürgen, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. ² 2005, 15-37.

¹²² Vgl. Riesebrodt, Martin, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘, München ² 2001.

mus in der nicaraguanischen Revolution), die ihrer Meinung nach zeigten, dass die öffentliche Diskussion um diese Phänomene eine differenzierte Sichtweise auf die Beziehungen dieser Größen zueinander benötigt. Zentral dafür ist, dass die oftmals konstatierte These der Säkularisierung als generalisierende Deutung einer prozesshaften Entwicklung mit prognostischer Dimension für die unterschiedlichen Gesellschaften nicht haltbar ist. Beide, Riesebrodt und Casanova bestreiten zwar nicht den in der westlichen Moderne vorherrschenden Säkularisierungstrend, aber sie bezweifeln die verallgemeinerten Theorien der Privatisierung der Religion bzw. eines vollständigen Verschwindens dieser.

Mit der Unzulänglichkeit dieser Theorien verbindet sich die Einsicht, dass es durchaus möglich ist, dass in unterschiedlichen Kontexten gegenläufige Prozesse möglich sind und sich unterschiedliche Entwicklungen einstellen.¹²³ Damit ist auch ausgesagt, dass die genannten Sphären nicht letztlich definiert bzw. getrennt sind, wenngleich sie auch in der unterschiedlichen Wahrnehmung als voneinander unabhängig betrachtet werden können. Tatsächlich zeigt sich die bleibende Verflechtung der Bereiche, in der Religion(en) als zivilgesellschaftliche Größe weiterhin im Bereich des Politischen und Sozialen aktiv sind, aber durch diese wiederum selbst in ihrem Erscheinungsbild und der zeitlichen Ausprägung mitgestaltet sind. Die an vielen Stellen und Zeitpunkten der gesellschaftspolitischen Entwicklungen in westlich geprägten, demokratisch verfassten Staaten postulierte „Trennung von religiösem und politischem Feld ist unscharf vollzogen, Religion nimmt in Bereichen der symbolischen Politik eine gegenüber der säkularen Sphäre eine besondere Rolle ein.“¹²⁴ Diese privilegierte Stellung müsse sich demnach nicht in einer Etablierung einer Verfassung explizit festmachen lassen, sondern vielmehr zeigt sie sich auch schon in der Verwendung quasi-sakraler Sprache bzw. der Verabsolutierung bestimmter Werte innerhalb einer Gesellschaft. Religion ist hier nicht als die Beziehung eines Indi-

¹²³ Vgl. Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Kallscheuer, Otto (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt 1996, 181-210.

¹²⁴ Suppanz, Kompetenzen, 43.

viduums zu einer transzendenten Größe bzw. der Zusammenschluss dieser individuellen Erfahrung zu einer Heilsgemeinschaft¹²⁵ zu verstehen, sondern als eine Sprachform, die einen besonderen Geltungsanspruch innerhalb der öffentlich-politischen Sphäre erhebt. „Dies ist der Zusammenhang, in dem bestimmte historisch gewachsene institutionelle Arrangements als unantastbar erscheinen können.“¹²⁶ Für die Problemstellung dieses Arbeitspapiers bedeutet diese quasi-religiöse Verfasstheit politischer und gesellschaftlicher Sphären aber, dass das Religiöse nicht nur in einer expliziten Verbindung eines bestimmten Religionsbekenntnisses mit der politisch-öffentlichen Sphäre auftritt, wie etwa in den Beispielen von Pegida oder Franz Jägerstätter, sondern als sakrale Funktion absoluter Geltungsansprüche, mithilfe derer eine Weltsicht bestimmt und geordnet werden soll, an unterschiedlichen Stellen eines gesellschaftlichen Prozesses auftreten kann. Diese absoluten Erscheinungsformen quasi-sakraler Gesellschaftsprozesse und Weltsichten haben sich beispielsweise in der Analyse der amerikanischen Zivilreligion in der Tradition von Robert Bellah oder Jaques Berlinerblau,¹²⁷ der seinerseits die säkulare Funktionalisierung biblischer Sprache und deren strategischen Gebrauch in scheinbar von klassischen Religionsbekenntnissen gereinigter politischer Sprache durch die US-Präsidenten bis hinauf zu Barack Obama analysiert hat, gezeigt. Auch hier, in diesem quasi-sakralen Gebrauch religiöser Begründungsformen in der modernen säkularen Sphäre ist man wieder auf die verbindende Funktion kollektiver Bekenntnisformen erinnert, auf die etwa schon Rousseau (wengleich dieser auch noch stark in der christlichen Tradition verhaftet ist) hingewiesen hat und ein Émile Durkheim in einer strukturalistischen Zuschreibung dem religiösen Phänomen als solchem attestiert. Religion stelle sich als ein solidarisches System dar, in dem bestimmte Überzeugungen und Praktiken absolut gesetzt werden, um eine moralische Gemeinschaft, d.h. eine kollektive Identität mit Handlungsnormen und einem

¹²⁵ Vgl. Kippenberg, *Vergemeinschaftung*, 56.

¹²⁶ Taylor, *Neubestimmung*, 70.

¹²⁷ Berlinerblau, Jaques, *Thumpin it. The Use and Abuse of the Bible in Today's Presidential Politics*, Louisville/London 2008.

inneren Zusammenhalt, zu begründen.¹²⁸ Demnach müssten auch alle sozialen Institutionen und Gemeinschaften mit einem die individuellen Personen normierenden Charakter als "religiös" angesehen werden. Diese Beobachtungen könnten den Eindruck erwecken, dass hier eine vereinnahmende Perspektive auf alle sozialen, öffentlichen und politischen Erscheinungsformen eingenommen werde - quasi: „hier werde ein Interesse an der Religion letztlich im Interesse einer Religion und nicht im Interesse der Vernunft bedient.“¹²⁹ Demnach würde Religion in moderne Gemeinschaftsformen hineininterpretiert, egal ob sich diese als religiös verstehen oder nicht. Die Religion wäre dann die Deutekategorie für unterschiedlichste moderne Gemeinschaftsformen, ohne jedoch diese Deutung ausreichend zu rechtfertigen. Doch soll betont werden, dass der oben angeführte Befund einer „quasi-sakralen“ Öffentlichkeit von Charles Taylor selbst als möglich, nicht aber als konstitutiv für politische und säkulare Größen gesehen wird.¹³⁰

Was jedoch bleibt ist die Überlappung der unterschiedlichen Sphären öffentlichen Lebens – Privatheit und Öffentlichkeit können in modernen, ausdifferenzierten Gesellschaften nicht strikt voneinander getrennt werden, was natürlich wiederum auch die Erscheinungsformen der Religion in und für die Gesellschaft mitprägt. Auch wenn religiöse Erfahrungen und Überzeugungen zunächst individuell sind und in der privaten Sphäre des Einzelnen wurzeln, so muss mit Karl Gabriel betont werden, „dass das in der Erinnerung der religiösen Traditionen enthaltene Deutungspotential und deren Fähigkeit zur motivbildenden Handlungsorientierung in den öffentlichen Diskurs eingebracht wird.“¹³¹ Damit steht die religiöse Erfahrung, die aus ihr generierte Weltdeutung und dann in weiterer Folge in Gang gesetzten Handlungen von Individuen und Kollektiven in einer Wechselwirkung von Öffentlichkeit und privater Sphäre, welche aber Konsequenzen für die Gesellschaft als solche erhält. Daraus folgt ein zweistufi-

¹²⁸ vgl. Durkheim, Émile, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981, 560.

¹²⁹ Höhn, Hans-Joachim, Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn u.a. 2010, 28.

¹³⁰ Vgl. Taylor, Neubestimmung, 70.

¹³¹ Gabriel, Phänomene, 66.

ger Charakter für diese Öffentlichkeitswirksamkeit.¹³² „Mit ihren Interessen, Orientierungen, Traditionsbeständen und Leidenserfahrungen treten die Bürger aus der Privatsphäre heraus und suchen im Rahmen einer Pluralität von Assoziationen und Bewegungen nach gemeinsamer Verarbeitung, Deutung und Bündelung ihrer Erfahrungen.“¹³³ Neben der durch diese Überschneidung von Privatem und Öffentlichem hervorgerufenen Verschmelzung der Bereiche wird durch vielfältige, aus der Pluralisierung der Religionsgemeinschaften selbst sowie der vielgestaltigen Beziehungen dieser untereinander noch einmal verstärkt: Nicht mehr eine religiös vergemeinschaftete Traditionsform des Religiösen steht in einer gesellschaftlichen Verfasstheit im Raum, sondern eine Vielzahl solcher in unterschiedlichsten Erscheinungsformen: Durch die Zunahme von Formen außerinstitutioneller Weltdeutung und Religionsausübung, etwa New Age, Esoterik, Astrologie oder theosophische Strömungen hat sich das Spektrum der Weltdeutungen in der Öffentlichkeit multipliziert. Vor Allem aber hat die religiöse Landschaft westlicher Gesellschaften auch durch die internationalen Immigrantenströme und die damit einhergehende Einwanderung nichtchristlicher Religionen vielerorts einen explosiven Anstieg in der Formenvielfalt erlebt.¹³⁴ Damit ergibt sich aber eine noch weitere Potenzierung der Schnittmenge der unterschiedlichen Bereiche menschlichen Lebens und die damit ausgedrückten Grauzonen machen eine deutliche Grenzziehung ebenso unmöglich wie eine die „Zukunft des Religiösen“ prognostizierende Einheitsthese, wie sie etwa noch in der klassischen Säkularisierungstheorie vertreten wurde.

¹³² Vgl. Soosten, Joachim von, *Civil Society. Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirche und Öffentlichkeit*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 37 (1993), 139-157, hier: 151.

¹³³ Gabriel, *Phänomene*, 66.

¹³⁴ Vgl. Pollack, Detlef, *Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen*, in: Gabriel (Hg.), *Religion heute*, 9-37, hier: 9.

5. „Viele von Denen, welche nicht an Gott glaubten...“ – Politik, Gesellschaft und das Religiöse in Österreich

„Langsam setzt sich die Erkenntnis durch, dass das Säkulare sich nicht negativ als bloße Abwesenheit von Religion bestimmen lässt, sondern dass sowohl seine Konstruktion als auch die staatlichen Arrangements von Politik und Religion sehr unterschiedlich ausfallen können, wie ein Blick auf die USA, Indien, Frankreich oder die Türkei deutlich macht.“¹³⁵ Als ein historisch christlich geprägtes Land,¹³⁶ in dem durch viele Jahrhunderte hindurch aufgrund der Etablierung der absolutistischen Monarchie mit katholischer Prägung und starker Verwobenheit von Politik und Religiösem auch eine gesetzliche Sonderstellung für christliche Kirchen geherrscht hat, stellt Österreich auch heute in seiner faktischen Verfasstheit noch eine politisch-kulturelle Größe dar, in der das Religiöse ein großer Teil des traditionellen Lebensgefüges der Menschen ist. Dies führt zu der Diagnose, dass die „Erbschaft des Metaphysischen... nie wirklich aufgesaugt worden [ist] in unserer Kultur.“¹³⁷ Diese vernichtend negative Attestierung der religiösen Verworrenheit des österreichischen Staates stammt von Marlene Steeruwitz. Ihre aufgestellte Einschätzung der Lage in Österreich als ein Defizit an Säkularisierung mag an die Forderung des Säkularismus nach französischem Vorbild erinnern – ihr Urteil, dass es in Österreich „keine Tradition des Säkularen Textes“¹³⁸ gebe, dass also politische und rechtliche Rahmen nach wie vor von einer metaphysischen Prägung getragen sind, die der religiösen Formatierung von Land, Kultur und Recht über die Jahrhunderte geschuldet ist, schließt damit an die Diskussion von Habermas und Taylor an: Die Frage, ob ein säkularisierter Staat als quasi-religiöse

¹³⁵ Calhoun, Säkularismus, 87.

¹³⁶ Vgl. Bundeskanzleramt (Hg.), Religionen in Österreich. Übersicht der in Österreich anerkannten Glaubensgemeinschaften, Wien 2014, 6.

¹³⁷ Steeruwitz, Marlene, Haben. Sein. Und Werden. Rede zur Eröffnung des steirischen Herbstes 2000, am 06.10.2000 in Graz.: <http://steirischerherbst.at/ausgabe/db/?direct=material&id=36>

¹³⁸ Ebd.

Größe auftreten kann bzw. unter Umständen das profanisierte „Politische“ mitunter als metaphysisch verabsolutiert gelten soll (Habermas¹³⁹), also ein Erbstück politischer Theologie des 20. Jahrhunderts darstellt, ist somit auch auf den österreichischen Bereich anzuwenden. Kann es einen säkularen, österreichischen Staat geben, der von seinen eigenen, nicht-religiösen Voraussetzungen leben kann, indem er diese von der christlichen Prägung der Geschichte abkoppelt und als demokratisch geforderte, öffentliche Ordnung des „Säkularen“ als Grundlage der Politik, wie Taylor meinte, als „quasisakrale“, starke politische, kollektive Identität absolut setzt? Diese Frage ist keinesfalls eine rein philosophische bzw. theoretische: Sie kann als Stachel im Fleisch der politischen Debatten gelten, die sich im Anschluss an die Ausdifferenzierungs- und Globalisierungsbewegungen moderner Gesellschaften in westliche geprägten Staaten und Gesellschaften entwickelt haben¹⁴⁰ und mit der Migrationswelle, einer deren zweifelhafter politischer Erscheinungen „Pegida“ in einigen Deutschen Städten darstellt, einen neuen Höhepunkt erreicht haben. Es kommt die zentrale Frage auf, ob sich eine kollektive Identität des modernen Staates von ihren geschichtlich geprägten Wurzeln des Religiösen lösen kann, muss oder darf – auch und gerade im Hinblick auf die Funktionsfähigkeit des modernen, säkularen Staates, dann aber auch bezüglich der (Teil-)Identitäten der Bürgerinnen und Bürger.

Salzburg stellt in der österreichischen Geschichte insofern nochmals einen besonderen Fall dar, da hier durch die politische Eigenständigkeit der Salzburger Fürsterzbischöfe auch nicht die Erfahrung beginnender religiöser Toleranz, wie es in weiten Teilen Österreichs in der „Josephinischen Reform“ der Fall war, wahrgenommen wurde.¹⁴¹ Wie es der Tradition der Aufklärung entsprach, sollte durch das Toleranzpatent Josephs II. die persönliche menschliche Entscheidung in Glaubensdingen maßgeblich sein und nicht die Bevormundung durch eine etablierte Autorität. Damit sollte realisiert werden, was Immanuel Kant als den „Ausgang des Menschen aus

¹³⁹ Vgl. Habermas, Das Politische, 28-53.

¹⁴⁰ Vgl. Höhn, Krise, 42-48.

¹⁴¹ Vgl. Religionen in Österreich, 6.

der selbstverschuldeten Unmündigkeit¹⁴² bezeichnet hatte. Hatte dieser Schub an Säkularisation noch keinen direkten Einfluss auf das damals noch wie vor politisch selbstständige Salzburg, änderte sich das in den Folgejahren: So wurde auch Salzburg nach 1816 durch die Eingliederung in das habsburgische Reich mit den Fragen bezüglich des Verhältnisses von Politik und Religion konfrontiert, welche die Relevanz dieses Themas vom 19. Jahrhundert bis hin zu Gegenwart aufzeigen.. Besonders zentral sind hierbei die Rechtstexte von 1861 und 1867: Mit dem Protestantenpatent von 1861 und dem noch heute gültigen Staatsgrundgesetz 1867 kam es zu einer staatlich garantierten religiösen Gleichberechtigung im Sinne der persönlichen Entscheidungsfreiheit, ob und zu welchem Bekenntnis man sich zugehörig fühlte. Dieses zunächst also nur für Protestanten, dann aber weiter auf die Mitglieder aller Religionsgemeinschaften ausgeweitete Recht, welches die Glaubens- und Gewissensfreiheit in Österreich jeder Person zuerkennt¹⁴³, markiert eine Diskursverschiebung von der monarchistisch etablierten Staatskirche katholischen Bekenntnisses hin zu einer öffentlichen, auf alle Religionen und Weltanschauungen offene Diskurskultur im Kontext der aufkommenden Globalisierung im Zeitalter der industrialisierten Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, wobei an der zentralen Stellung der katholischen Kirche durch die Figur des von Gott (und Papst) als Herrscher begnadeten Kaisers nicht gerüttelt wurde – dies hatte dann eine besondere Konzentration der politischen Auseinandersetzungen mit dieser Frage in der 1918 ausgerufenen Republik zur Folge: „Unter der Oberfläche des Gottgnadentums als Legitimation der Herrschaft der habsburgischen Kaiser bis 1918 war das Verhältnis zwischen Politik und Religion, konkret: katholischer Kirche, sowie die Frage nach ihrer Trennung oder gegenseitigen Durchdringung... ein zentraler Punkt.“¹⁴⁴ Trotz der Anwesenheit multipler Religionsgemeinschaften als Desiderate des einstigen Vielvölkerstaa-

¹⁴² Kant Immanuel, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, 481-494. (zitiert nach: Rinnerthaler, Alfred, Wie hat man's mit der Religion in Österreich? Überlegungen eines Juristen zum Schlagwort der „postsäkularen Gesellschaft, in: Gmainer-Pranzl, Postsäkulare Gesellschaft, 109-127, hier: 111.

¹⁴³ Vgl. ebd. 113.

¹⁴⁴ Suppanz, Kompetenzen, 34.

tes mit ihrer jeweiligen kulturellen und weltanschaulichen Ausprägung blieb man in der Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat in Österreich vor Allem in der konkreten Ausgestaltung zwischen staatlichem System und katholischer Religion verhaftet. Diese Konzentration auf die katholische Tradition ergibt sich zwar schon aus rein historischen Gründen, zeigt ihrerseits aber umso deutlicher wie schwer diese lange unhinterfragte Absolutstellung des Katholischen im Kaiserreich Österreich-Ungarn für die Etablierung der demokratischen Republik in den politisch turbulenten Zeiten nach dem Ersten Weltkrieg wog. Es soll hier nicht um eine historische Klärung dieser Fragen bzw. einer Darlegung der rechtlichen Auseinandersetzungen und der verfassten Gesetze gehen¹⁴⁵, sondern die Virulenz der Fragestellung zwischen religiösem Feld, politischer Verfassung und gesellschaftlichem Leben herausgestrichen werden, die sich in der Folge der Aufklärung auch in ganz Österreich bzw. auch in Salzburg durch die Geschichte des 20. Jahrhunderts gezeigt hat und an deren Brisanz auch gegenwärtige Diskussionen um nationale bzw. internationale Identität als internationale politische Themen¹⁴⁶ bzw. auch nationale Fragestellungen anschließen.¹⁴⁷ Die Frage nach der politischen, sozialen und kulturellen Verfasstheit Österreichs sowie der Definition der österreichischen Identität erlebte nach dem Zusammenbruch der katholisch geprägten Habsburgermonarchie in Österreich als Kampfplatz zwischen laizistischen, anti-religiösen bzw. anti-katholischen Lagern wie der deutsch-nationalen Gruppierungen und christlich-konservativen Bewegungen, die das „Österreichische“ als wesentlich christlich, sprich: katholisch, zu deuten suchten, eine Intensivierung.¹⁴⁸ Die Stellung des Religiösen in der staatlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Öffentlichkeit war damit auch schon in der Zeit der ersten Republik nicht mehr unhinterfragt. Doch wurden staatliche Realisierungen sowohl der einen als auch der anderen Überzeugung zu schmerzlichen Erfahrungen Österreichs: Der autoritäre Ständestaat, der

¹⁴⁵ Siehe dazu den oben zitierten Beitrag von Suppanz bzw. den Artikel von Rinnerthaler.

¹⁴⁶ Vgl. Metzlerin/Wallmann, Wege, 36.

¹⁴⁷ Vgl. Habersack, Fabian, Zur Bedeutung nationaler Identität in Salzburg. Ergebnisse aus Salzburg im Vergleich (JBZ Arbeitspapiere Nr. 32), Salzburg 2015.

¹⁴⁸ Vgl. Suppanz, Kompetenzen 34f.

rhetorisch das Christentum, faktisch den Katholizismus, als Staatsreligion etablierte und als die Realisation der in der päpstlichen Enzyklika „Quadragesimo anno“¹⁴⁹ (1931) postulierten Ständeordnung gesehen werden kann, war als christliches Regime die erneute Verschmelzung von Politischem und Religiösem. Nach der Machtergreifung Hitlers und dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich stellte sich aber die Erfahrung eines säkular-sakralisierten „Politischen“ ein, welche in der menschlichen Katastrophe des Zweiten Weltkrieges endete. Für die öffentliche Diskussion bedeutete dies aber, dass beide Extrempositionen des Christlich-Konservativen einerseits, sowie die säkularistische Idee, pervertiert in der Sakralität des Reichsgedankens in der Sicht der Nationalsozialisten auf der anderen Seite, auf einen jeweils durch Ideologisierung der Gedankengänge realisierten Super-GAU in der Geschichte Österreichs im 20. Jahrhunderts blicken mussten.¹⁵⁰

Für die Diskussion um die Stellung des Religiösen in der politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit Österreichs und damit auch Salzburgs bedeutete dies aber eine doppelte Ohnmachtserfahrung: Beides, die Re-Organisation Österreichs als politisches Gebilde mit christlich-katholischer Verfassung, wie auch die von Kirche und traditioneller Religion gereinigte Staatsidee erfuhren von Gewalt und menschlicher Unterdrückung gezeichnete Realisierungsversuche in der faktischen Geschichte des 20. Jahrhunderts. Für „die Zweite Republik [ist] eine zunehmende Neutralisierung des Themas des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im politischen Diskurs zu konstatieren. Wesentliche Beiträge sind dem Umstand zu verdanken, dass nach 1945 sowohl für die religiöse (katholische) Definition des Österreichischen als auch ein säkularisiertes Verständnis des österreichischen Staates jeweils mit Diktaturerfahrungen – des ‚Ständestaates‘ sowie des Nationalsozialismus – verbunden war.“¹⁵¹ Diese ideologisch pervertierten Ohnmachtserfahrungen führten zu einer Neubestimmung

¹⁴⁹ Vgl. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre – Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ. Köln 1992.

¹⁵⁰ Vgl. Suppanz, Kompetenzen, 37f.

¹⁵¹ Ebd., 37.

des Diskurses weg von einer feindlich interpretierten Dualität der Bereiche, die auf ein Nullsummenspiel zugunsten des Politischen oder des Religiösen hinauslaufen, hin zu einem Kooperationsmodell, in dem Kirche(n) und Staat gleichermaßen profitierten: Ein Kooperationsmodell, in dem das Staatliche wie die Kirche als profitierende Parteien auftraten. Dieses Erklärungsmuster erinnert an das schon erwähnte, von Robert Booth Fowler im US-amerikanischen Raum etablierte Theorem der „Unconventional Partners.“¹⁵² Die Bundesverfassung von 1920 in der Fassung von 1929 sieht keine ausdrückliche Trennung von Kirche und Staat vor, sondern nimmt zu dieser Frage – abgesehen von einem Verbot der Diskriminierung aufgrund eines religiösen Bekenntnisses – keine besondere Stellung. Weiters ist das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl (der katholischen Kirche) und dem österreichischen Staat von 1933 (in der Fassung von 1960) weiterhin gültig und sichert der katholischen Kirche als Rechtssubjekt Privilegien zu, die einem offensiven Trennungssystem wie in Frankreich (1905) widersprechen würden. Aber nicht nur der Katholizismus ist gesetzlich geschützt, sondern religiöse Weltanschauungen im Allgemeinen durch §188 StGB betreffend „Herabwürdigung religiöser Lehren“. Im Gegenzug akzeptiert die katholische Kirche ihre eigene Position als Teil der Zivilgesellschaft.¹⁵³ Diese unscharfe Trennung der beiden Bereiche, die Suppanz als eine „Neutralisierung“ bezeichnet, bildet damit auch den rechtlichen wie auch geschichtlichen Hintergrund für eine Diskussion über das Verhältnis der Bereiche von Religiösem, Politischem und Gesellschaft im öffentlichen Bereich. Diese genuine Prägung des österreichischen Kontextes aufgrund der historischen Erfahrungen seit dem 19. Jahrhundert, die damit verbundene Ideologisierung der unterschiedlichen Extrempositionen, wie auch der daraus resultierenden Mentalität der „gegenseitigen Akzeptanz“ bzw. der beiderseitigen Vorteilhaftigkeit, bilden einen besonderen Rahmen für die Diskussion um die Stellung religiöser Identitäten in der Gegenwart. Diese „offene Sphäre“, in der das Verhältnis von Öffentlichkeit und Religi-

¹⁵² Vgl. Fowler, Robert Booth, Unconventional Partners. Religion and Liberal Culture in the United States, Grand Rapids 1989.

¹⁵³ Vgl. Suppanz, Kompetenz, 40.

on als funktional dynamisch gefasst wird, kann als vorteilhaft oder nachteilig für aufkommende Debatten in der öffentlichen Wahrnehmung gesehen werden. „Der *Status quo* ist Ausdruck einer ausgeprägten „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“, die in der kontinuierlichen Geltung von Bestimmungen aus unterschiedlichen Phasen der österreichischen Geschichte mit unterschiedlichen politischen Hegemonialverhältnissen stammt.“¹⁵⁴

Damit verbunden bleibt aber die faktische Nicht-Einordnung des Religiösen in den politischen, gesellschaftlichen und öffentlichen Bereich, was sowohl den instrumentalistischen wie auch den gewalttätigen Missbrauch ihrer identitätsstiftenden Wirkung auf Individuen und Kollektive offen lässt: Eine Argumentation, die eine nationale (oder im Kontext der Migrationsbewegungen im Anschluss an die Syrienkrise auf die europäische angelegte) Identität mit einem religiösen Bewusstsein, dessen Werten und Traditionen zu identifizieren versucht, um damit einen Ausschlussmechanismus ethnischer Gruppierungen erreichen zu wollen, ist damit weiterhin nicht nur möglich, sondern erscheint unter bestimmten Aspekten logisch-konsequent. Diese politische Instrumentalisierbarkeit von religiösem Bewusstsein spielt aber wiederum auf das ambivalente Gewaltpotential religiöser Gemeinschaften an, auf das etwa Scheffler oder Kippenberg verwiesen haben. Die gegenseitige Verbundenheit und – nicht nur historische – Verwiesenheit der Bereiche aufeinander spiegelt die Interferenz der kollektiven und individuellen Identitäten des öffentlichen Diskurses wider, einer deren zentralen Akteure weiterhin das Religiöse bleibt. Der österreichische Kontext bildet in seiner Kooperationsfähigkeit von Religiösem, Staatlichem und Gesellschaftlichem dann aber den sichtbaren Ausdruck der Verwobenheit, die in unserer Fragestellung schon vielerorts aufgetaucht ist: Diese Interferenz der Bereiche widerspricht der postulierten Trennung der gemeinhin unterschiedenen Größen – faktisch ist deren überlappende, sich wechselseitig beeinflussende und dynamische Beziehung zueinander aber keine leichthin bestimmbar. Vielmehr verändern sich die Bereiche mit den in ihnen geschehenen Handlungen und Diskur-

¹⁵⁴ Ebd.

sen wiederum selbst und generieren eine interdependente Wirksamkeit zu den anderen. So hat beispielsweise eine religiöse Schrift, wie „*Humanae Vitae*“, die von Papst Paul VI. 1968 veröffentlichte¹⁵⁵ Enzyklika, wiederum Einfluss nicht nur auf das Leben der individuellen Personen, die sich dieser Gemeinschaft angehörig fühlen, sondern auch auf das Verhältnis von staatlicher Gesetzgebung und moralischen Werten der in ihr als Rechts-subjekt wirksamen kollektiven Identität der katholischen Kirche, wie es sich in der Thematik um die Fristenlösung in Österreich dargestellt hat.¹⁵⁶ Die Debatte um Religion bzw. die Stellung des Religiösen im Rahmen öffentlicher Wirksamkeit ist damit nicht zu sehen wie die Auferstehung eines bereits Totgesagten, sondern vielmehr erscheint sie als gesellschaftliches Kontinuum – es soll nicht gesagt werden, dass Religion als solche zu einer „anthropologischen Konstante“¹⁵⁷ oder notwendiger gesellschaftlicher Begleiterscheinung, die gleichsam als untrennbares, aber einschüchternendes „Über-Ich“ des modernen Staates fungiert, gemacht werden muss. Vielmehr zeigt sich im österreichischen Kontext das Religiöse als bleibender Akteur in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Als solche erscheint sie als ein kollektives Teilsystem unter vielen, aber auch als ein stetiges: Wie eingangs betont, muss sich der Bürger bzw. die Bürgerin zur Religion verhalten. Die Frage bleibt. Sie stellt sich in den unterschiedlichen Zeiten auf unterschiedliche Weise. Aber sie stellt sich. Und es ist an den Menschen, sich dazu zu positionieren. „Moderne Gesellschaften haben sich darauf einzustellen, dass sich trotz weiter gehender Entkirchigungsprozesse und fortlaufender Säkularisierungs- und Entmythologisierungswellen das Religiöse behauptet. Diese Selbstbehauptung religiöser Traditionen und Gemeinschaften ist nicht reduzierbar auf folkloristische Bestände oder auf den Bereich individueller Sinnfindung.“¹⁵⁸ Als solches bleibt das Religiöse auch gesellschaftlich und öffentlich relevant, es ist damit auch in Öster-

¹⁵⁵ http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (letzter Zugriff am: 14.2.2017)

¹⁵⁶ Vgl. Sagmeister, Raimund, *Fristenlösung – wie kam es dazu?*, Salzburg 1981.

¹⁵⁷ Vgl. Pollack, Detlef, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, 6.

¹⁵⁸ Gabriel, Karl/Höhn, Hans-Joachim, Vorwort, in: Gabriel/Höhn (Hg.), *Religion heute*, 7f, hier: 7.

reich in den jeweilig vorherrschenden Debatten ein Mitspieler in der Arena des öffentlichen Raums, ein „Medium der Darstellung sozialer Differenzen, des Austragens sozialer Konflikte und des Kampfes um öffentliche Anerkennung religiöser Überzeugungen.“¹⁵⁹ Denn wenn auch die in der Vergangenheit oftmals, etwa von Otto Bauer oder Max Adler,¹⁶⁰ postulierte Forderung, dass in Österreich eine strikte institutionelle Trennung von Kirche und Staat etabliert werden solle, auch in der gegenwärtigen Öffentlichkeit immer wieder, besonders unter den Themenschwerpunkten Bildungspolitik und Kirchensteuer¹⁶¹, gefordert wird, konnte eine solche niemals durchgesetzt werden. „Aus diesem Grund spricht man auch von einer ‚hinkenden Trennung von Staat und Kirche‘ in Österreich, wobei an der Säkularität des Staates Österreich in keiner Weise gezweifelt werden kann.“¹⁶²

Was sicherlich für den österreichischen Kontext hinsichtlich der Frage nach Religion im öffentlichen Raum (ebenso wie in anderen westlichen Staaten) nicht aus den Augen verloren darf, ist, dass es durch die Migrationsbewegungen, Globalisierung und Ausdifferenzierung der Gesellschaft zu einer starken Pluralisierung der religiösen Landschaft gekommen ist.¹⁶³ Vor diesem Hintergrund der Entwicklung steht der österreichische Staat vor der besonderen Aufgabe, seine Neutralität zu wahren,¹⁶⁴ wobei der Fortbestand der Gretchenfrage, „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“¹⁶⁵ in der von pluralen Weltansichten, Glaubensüberzeugungen und auch nicht-religiösen Identitäten sich grundsätzlich nicht bezweifelt werden kann. Die öffentliche Stellungnahme zu Religion, und sei es nur zur Positionierung der eigenen Person, dass man mitunter nicht religiös ist, wird weiterhin eine Zentralität haben, die durch die Verwendung religiöser Sprache im politischen und öffentlichen Raum noch verstärkt wird. Der öffentliche

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Vgl. Rinnerthaler, Religion in Österreich, 116.

¹⁶¹ Vgl. Suppanz, Kompetenz, 40.

¹⁶² Rinnerthaler, Religion in Österreich, 116.

¹⁶³ Vgl. Religionen in Österreich, 6-10.

¹⁶⁴ Vgl. Rinnerthaler, Religion in Österreich, 118-120.

¹⁶⁵ Goethe, Johann Wolfgang von, Faust. Der Tragödie erster Teil, Stuttgart 1808, V. 3415.

Diskurs lebt in der gegenwärtigen Zeit von der Prägung durch die vielgestaltigen TeilnehmerInnen: In dieser öffentlichen Auseinandersetzung, der Arena „polyfoner Meinungen“¹⁶⁶, ist auch das Religiöse in seiner Vielgestaltigkeit nach wie vor ein aktiver Teilnehmer und als Quelle kollektiver wie individueller Identität auch handlungsleitend und damit für den Aufbau einer Gesellschaft relevanter Faktor. Zwar wird das Religiöse seit den 1990er-Jahren verstärkt im Fokus der Weltbühne des Politischen auf vielerlei negative Weise sichtbar, etwa wenn sich religiöse Gewalttäter mit weltanschaulich motivierten Anschlägen in den Fokus der Weltgeschichte rückten oder religiöse Sprache in politischen Botschaften, Gruppierungen und Bewegungen als funktionalistisches Instrumentarium zur Meinungsbildung benützt wird – allesamt als kontraproduktiv für die Gesellschaft angesehene Erscheinungsformen des „Religiösen“, was wiederum an den Generalverdacht des Destruktiven, welcher an die Religionsgemeinschaften herangetragen wird, erinnert¹⁶⁷. Aber es sind auch ebensolche weltanschaulichen Überzeugungen, die hinter den Friedensbemühungen eines Papst Johannes Paul II. und dessen Nachfolger, die in Assisi zum Weltfriedenstreffen laden, die mit kritischen Botschaften moralisches Handeln und Menschenwürde für alle Individuen einfordern oder die sich in redlicher Art und Weise um das Seelenheil der Menschen kümmern. Diese Faktizität religiöser Präsenz im Öffentlichen ist bei aller Ambivalenz ihrer jeweiligen Botschaft bzw. der Gefahr ihrer Instrumentalisierbarkeit unhintergebar, was sich auch in den religionsphilosophischen Diskursen etwa eines Jürgen Habermas zeigt, welcher dieser Tatsache Respekt zollte, indem er die Säkularisierung nicht mehr als das klassische Nullsummenspiel auffasste, sondern die Koexistenz „religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierten Umgebung“¹⁶⁸ als wesentlichen Bestandteil seiner Philosophie akzeptiert hat.

¹⁶⁶ Habermas, Jürgen, Wie viel Religion verträgt der liberale Staat? Über die schrille Polyfonie der Meinung und ihre Filterung, in: NZZ (179), 4. August 2012, 63f.

¹⁶⁷ Kippenberg, Vergemeinschaftung, 59.

¹⁶⁸ Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2002, 12.

Damit zeigt sich am Wandel im Denken von Jürgen Habermas exemplarisch, was sich als „gespenstische Phantasmata“ von 9/11, welche Žižek beschrieb¹⁶⁹, in die Geister vieler Menschen eingepägt hat: Das Religiöse ist auch in einer technisierten und zunehmend säkularisierten Gesellschaft weiterhin eine reale Größe – sowohl im Politischen, im Öffentlichen als auch im Gesellschaftlichen. Diese Sphären, gedanklich unterschieden und mitunter distinktiv voneinander getrennt, überlagern sich im Faktischen¹⁷⁰ und der tatsächlichen Lebenswelt der Menschen als hybride Identitäten.¹⁷¹ Im internationalen philosophischen Diskurs haben Habermas und Rawls „ihre früher vertretene Auffassung in Frage gestellt, wonach die öffentliche Sphäre im Interesse einer neutralen Zugänglichkeit durch und durch säkular [d.h. völlig religionsfrei] zu sein habe.“¹⁷² Diese Neubestimmung ihrer Positionen impliziert keineswegs eine Zustimmung zur „Wiederkehr der Religion“, wohl aber die Attestierung sowohl einer Tatsache, nämlich, dass Religion nach wie vor Teil des öffentlichen diskursiven Dialogs gesellschaftlicher Ordnung sei, als auch der von Habermas aufgestellten Möglichkeit, dass Religion tatsächlich auch für die nicht-religiöse Gesellschaft mit dem „Sinn“ einen genuinen Wert einbringen kann, der von keiner alternativen Größe zur Verfügung gestellt werden kann. Mit dieser möglichen Bereitstellung von „Sinn“, die von Habermas der Religion in seinem Denken ermöglicht wurde, sei aber auch wieder auf die Ambivalenz religiöser Äußerungen in der öffentlichen Sphäre hingewiesen: Die sinngebende Kraft des Religiösen ist nicht *per se* produktiv, genauso wenig sie in sich negativ und destruktiv ist. Was sie aber ist, ist eine Kraft und eine Energie, die handlungsleitend, Gesellschaft prägend und gruppendynamisch wirksam ist.

Diese Perspektive lässt sich auch auf den Kontext Österreichs und dessen Religionslandschaft, die sich verstärkt von einer pluralen Diversifikation gekennzeichnet zeigt, umlegen. „Empirisch ist in Europa der Trend unver-

¹⁶⁹ Žižek, Willkommen in der Wüste des Realen, 24.

¹⁷⁰ Vgl. Gabriel, Phänomene, 60-71.

¹⁷¹ Vgl. Höhn, Krise, 44-46.

¹⁷² Calhoun, Säkularismus, 89.

kennbar, staatskirchliche Traditionen auf der einen Seite und kämpferische Modelle der Trennung von Staat und Kirche andererseits aufzugeben bzw. abzuschwächen. Damit nähern sich die Gesellschaften Europas auf unterschiedlichen Pfaden Varianten des Modells der kooperativen Trennung an¹⁷³ – diese wurden für den österreichischen Hintergrund der aktuellen Diskussion schon kurz beleuchtet und damit befindet sich die österreichische Religionslandschaft in einer der europäischen Mehrheit entsprechenden Lage. Diese Schwächung der traditionellen Institutionen impliziert jedoch keineswegs ein Verschwinden der Religion an sich – vielmehr bahnt sich die religiöse Erfahrung und die damit verbundenen identitätsstiftenden Faktoren im Kollektiven wie auch im Individuellen einen Weg zu einer veränderten und neuen Sichtbarkeit der Religionen im öffentlichen, politischen Bereich. Dieser Prozess kann hier nur angedeutet und registriert werden – die Auswirkungen einer solchen neuen religiösen Öffentlichkeit können vielfältig sein und werden sich in Anbetracht der vielgestaltigen Umwälzungen und Umschichtungen auch in den jeweiligen Lebensbereichen weiter pluralisieren und divers manifestieren.

¹⁷³ Gabriel, Phänomene, 69.

6. Salzburger Kirchen als die „Grabmäler Gottes“? – Empirische Daten im Vergleich

Die angestellten Überlegungen führten anhand der angerissenen und kurz dargestellten religionswissenschaftlichen Thesen und Theoriebildungen, die die zukünftige Entwicklung des Religiösen zu prognostizieren versucht haben, zum Schluss, dass eine solche sichere Prognose letztlich nur schwer abzugeben sein wird. „Each [theory] has its own emphases, makes its own case, and offers distinctive illumination in the quest to understand the place of religion in the political culture...“¹⁷⁴ Nicht zuletzt begegnet das Religiöse in den westlich geprägten Gesellschaften gegenwärtig oftmals abseits klassisch institutionalisierter Kirchengemeinschaften¹⁷⁵ und individualisierter Formen religiösen Erlebens.¹⁷⁶ Eine solche Absage an die „großen Erzählungen“ der Religionswissenschaften und die dazugehörigen wissenschaftlichen Forschungen kann jedoch nicht an den Fakten und Beobachtungen vorbeisehen, die diese Perspektiven eröffnet haben: Selbst wenn die – oftmals aus Gründen der Öffentlichkeitswirksamkeit – radikal gezogenen Schlüsse (noch) nicht eingetroffen sind, so sind die wesentlichen Kernaussagen in vielen ihrer Brennpunkte nach wie vor gültig. Dieses Ergebnis zeigte sich auch mit Blick auf die österreichische Geschichte mit ihrer wechselvollen Beziehung von Politischem, Öffentlichem und Religiösem. Die vielen Ansatzpunkte der theoretischen Auseinandersetzungen können zugleich in Österreich auf besondere Art und Weise an vielen Stellen wiedererkannt werden, wobei aber manche dem genuinen Kontext Österreichs sehr fremd scheinen. Es zeigt sich offenbar ein kompliziertes Zueinander von Entsprechung und Unterschiedlichkeit, blickt man von den Theorien, die über das Religiöse in der politischen Öffentlichkeit entwickelt wurden, in den konkreten Lebensbereich einer kulturellen oder nationalen Gemeinschaft.

¹⁷⁴ Fowler, *Religion and Politics*, 319.

¹⁷⁵ Vgl. Ebd. 324-327.

¹⁷⁶ Vgl. Fuller, Robert C., *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*, New York 2001.

Diese Perspektive verschärft sich mit der Konzentration vom österreichischen auf den Salzburger Bereich und offenbart unter Einbeziehung empirischer Methoden auch spezifische Eigenarten für die öffentliche Meinung über Religion in Salzburgs Bevölkerung: Der komplexe Befund zwischen Nähe und Distanz stellt sich auch an der vom Institut für Grundlagenforschung in Salzburg für diese Studie bei 410 Personen durchgeführten Umfrage heraus, mit der die Menschen zu ihrer Meinung bezüglich des Stellenwertes von Religion in der Öffentlichkeit und der politischen Gesellschaft befragt wurden. Die Zusammensetzung der Befragten ergab sich aus der Form der Umfrage als telefonische Umfrage und setzte sich aus folgenden Personen(-gruppen) zusammen:

Tabelle 1. Zusammensetzung der befragten Personen(-gruppen)

N=410

Struktur			
		N	Spalten%
Geschlecht	Frauen	219	53,4%
	Männer	191	46,6%
	Gesamtsumme	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	79	19,2%
	30-44 Jahre	95	23,2%
	45-59 Jahre	114	27,9%
	60 und älter	122	29,7%
Bildungsniveau	Pflichtschule	52	12,7%
	Beruf/Lehre	145	35,3%
	Fachschule	62	15,1%
	Matura	77	18,8%
	Uni/FH	74	18,1%
Tätigkeit	Selbständig	47	11,5%
	Angestellter	162	39,5%
	Arbeiter	26	6,4%
	Rente/Pension	125	30,5%
	nicht berufstätig	50	12,2%
Bezirk	Salzburg-Stadt	115	28,1%
	Salzburg-Umgebung / Flachgau	105	25,6%
	Hallein / Tennengau	52	12,8%
	St. Johann im Pongau / Pongau	55	13,3%
	Zell am See / Pinzgau	66	16,2%
	Tamsweg / Lungau	17	4,1%
Ortsgröße	bis 2000 EW	53	13,0%
	bis 5000 EW	116	28,3%
	bis 50000 EW	139	33,9%
	50.000 plus	101	24,8%
Haushaltsgröße	Single-HH	81	19,8%
	2 Personen-HH	165	40,3%
	3-4 Personen-HH	124	30,3%
	5 und mehr	39	9,6%
Kinder bis 14 Jahre	keine	329	80,3%
	1 Kind	43	10,4%
	2 Kinder	26	6,5%
	3 und mehr Kinder	11	2,8%

Einige der Ergebnisse sprechen die zentrale Implikationen der bereits angerissenen Themen an, wobei die Antworten zu anderen Fragen mitunter diesem Eindruck widersprechen, sich in Spannung dazu entwickeln oder sich mitunter auch gegenseitig ausschließende Meinungen widergeben – auch an diesem mitunter paradox anmutenden Ergebnis zeigt sich die Vielschichtigkeit und Komplexität der Fragestellung, mit der sich dieses Arbeitspapier beschäftigt, was noch einmal die Wichtigkeit der Thematik unterstreicht: „The subject of religion and politics defies any single theory with which to capture its essence.“¹⁷⁷ Die Fragestellungen, die an die Menschen in dieser Umfrage herangetragen wurden, befassten sich bewusst auf unterschiedlicher Ebene mit verschiedenen Aspekten der Präsenz von Religion in der öffentlichen und privaten Sphäre. Die Antworten spiegeln die Vielfältigkeit der öffentlichen Realität von Religionen wider, die sich nicht auf die Existenz der klassischen Formen institutionalisierter Kirchen und Religionsgemeinschaften reduzieren lassen.¹⁷⁸ Nichtsdestotrotz bleibt aber die Notwendigkeit bestehen, die Frage nach dem Verhältnis von Öffentlichkeit, Gesellschaft und Religion zu stellen. Die vorliegende Umfrage macht aber deutlich, wie vielschichtig die gesellschaftlichen Auffassungen zu religiösen Themen und Fragestellungen sind, die das Leben gegenwärtiger Öffentlichkeit auch in Medien, Politik und anderen Lebensbereichen wie etwa Wirtschaft oder expressiver Kulturausübung prägen. Diese Vielschichtigkeit markiert auch die beschriebene Verschwommenheit der Sphären des Religiösen, Öffentlichen und Politischen, was die Unschärfe in der Bestimmung der Wichtigkeit von Religion im öffentlichen Leben auch miteinschließt.

6.1 Das Religiöse – Zwischen Absterben und Veränderung

Eindrucksvoll ist jedoch sicherlich, wie stark die allgemeine Zustimmung zur klassischen These der Säkularisierung ist. Diese Theorie, in Fachkreisen gerade im Hinblick auf den europäischen Raum von amerikanischen Wis-

¹⁷⁷ Norris, Pippa/Inglehart, Ronald, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York, 2004, 23.

¹⁷⁸ Vgl. Gabriel, *Phänomene*, 62-64.

senschaftlern nach wie vor vertreten¹⁷⁹, wurde in den letzten Jahren von zahlreichen Seiten kritisiert, modifiziert, relativiert und auch mit dem Begriff der „postsäkularen“ Gesellschaft zu entkräften versucht. Demgegenüber zeichnet sich jedoch in der vorliegenden Umfrage eine in der Bevölkerung weit verbreitete Zustimmung zu ihrer klassischen Kernthese ab, nämlich, dass in einer Gesellschaft mit dem Grad ihrer technischen, zivilisatorischen und kulturellen Entwicklung der Stellenwert des Religiösen abnimmt:

Tabelle 2. Die Wichtigkeit der Religion in einem modernen Staat

N=410

		Wie sehr stimmen Sie folgenden Aussagen zu?									
		Religion wird in einem modernen Staat immer weniger wichtig.									
		sehr		eher		eher nicht		gar nicht		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	60	27,3%	84	38,4%	43	19,7%	27	12,4%	219	100,0%
	Männer	64	33,3%	54	28,5%	48	25,1%	24	12,8%	191	100,0%
	Gesamtsumme	123	30,1%	138	33,8%	91	22,2%	52	12,6%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	21	26,6%	44	56,3%	7	8,3%	7	8,7%	79	100,0%
	30-44 Jahre	29	30,6%	29	30,1%	28	29,6%	9	9,7%	95	100,0%
	45-59 Jahre	46	40,7%	30	26,2%	26	22,6%	11	10,0%	114	100,0%
	60 und älter	27	22,0%	36	29,2%	30	25,0%	24	19,8%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	11	20,2%	27	51,0%	6	10,6%	7	13,2%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	30	20,4%	44	30,4%	41	28,0%	30	20,4%	145	100,0%
	Fachschule	26	42,1%	17	26,9%	14	22,4%	4	7,3%	62	100,0%
	Matura	32	42,0%	21	27,6%	19	24,4%	5	6,1%	77	100,0%
	Uni/FH	25	33,4%	30	40,6%	12	16,5%	6	8,1%	74	100,0%

Fast 64 % der befragten Personen gehen mit starker oder relativer Zustimmung davon aus, dass Religion in einem modernen Staat in geringerem Maße relevant sein wird. Dieser Zusammenhang von steigender Modernität, etwa in Mobilität, Kommunikationsfähigkeit etc., würde demnach eine geringere Wichtigkeit von Religion für die Menschen bzw. eine geringere Präsenz des Religiösen in der Öffentlichkeit mit sich bringen. Mit der Verbindung von „Modernität“ eines Staates bzw. einer Gesellschaft mit

¹⁷⁹ Vgl. etwa Berger, Peter/Grace, Davie/Fokas, Effie, Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations, Ashgate 2008.

der korrelierenden Abnahme religiöser Prägung bzw. deren Relevanz wird genau der Kernpunkt klassischer Säkularisierungsthesen angesprochen.¹⁸⁰ Wenn sich also eine Gesellschaft in technischer, wirtschaftlicher oder politischer Hinsicht weiter entwickelt, wird davon ausgegangen, dass religiös basierte Weltbilder bzw. Erklärungen in der öffentlichen Gesellschaft abnehmen. Besonders auffallend sticht hier die unterschiedliche Gewichtung der jeweiligen Altersgruppen ins Auge: bei den 16-29-jährigen Personen in der befragten Gruppe gehen mit 83 % deutlich mehr Menschen davon aus, dass Religion in einem modernen Staat weniger Relevanz hat/haben wird als in der Altersgruppe „60 und älter“, in der die relative oder starke Zustimmung bei 51,2 % liegt. Die jüngeren Generationen sehen also die von der Säkularisierungsthese in der klassischen Form prognostizierten Entwicklung mit einer größeren Zustimmung als die älteren Generationen.

Jedenfalls sticht bereits in dieser Frage sehr deutlich hervor, dass die Kurzformel der Säkularisierungsthese „Je moderner, desto unreligiöser“ in weiten Teilen der Bevölkerung, besonders aber in der jungen Generation, noch große Zustimmung findet. Es scheint die Zustimmung zu der von großen Denkern wie Max Weber formulierten Verhältnisbestimmung zwischen Modernität und dem damit verbundenen Fortschrittsdenken und einer damit einher gehenden Absage an Religiosität bei vielen Menschen ungebrochen zu sein. Mit einer gesamten Zustimmung (relative und starke) von 63,9% gehen fast zwei Drittel der Befragten von dieser Korrelation aus: Entwickeln sich bereits moderne technisierte Staaten weiter, so befindet sich die religiöse Deutung der Wirklichkeit in ihrer gesellschaftlichen Relevanz auf dem Rückmarsch. Diese durchaus weit verbreitete Meinung, die der Perspektive der „postsäkularen Gesellschaft“ wissenschaftlicher Kreise in Religionswissenschaft, Soziologie und Theologie einen Kontrapunkt entgegensetzt, kann unter allen befragten Personengruppen gefunden werden, wobei einige wissenschaftliche Kreise diese vehement hinterfragen. Während also manche Intellektuelle bereits von einem Faktum der postsäkularen Gesellschaft ausgehen, die die Prognosen à la Säku-

¹⁸⁰ Vgl. Calhoun, Craig, Säkularismus. Eine Bestandsaufnahme, in: Den Säkularismus neu denken. Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung (Transit 39/Sommer 2010), Frankfurt a. M. 2010, 77-93

larisierungsthese zumindest zum Teil durch eine wie auch immer geartete „Wiederkehr“ der Religion überwunden hat, teilen die TeilnehmerInnen der vorliegenden Umfrage deren Ansicht keineswegs. Die Argumente der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die von der postsäkularen Gesellschaft sprechen, bewegen sich scheinbar auf einer anderen perspektivischen Argumentationslinie als die der Meinung der Befragten. Diese Verschiebung von öffentlicher Meinung und „Expertentum“ wird noch weiter beschäftigen. Der Befund an dieser Stelle bleibt jedoch eindrucksvoll: Die Umfragewerte sind für die Aktualität wesentlicher Aussagen der Säkularisierungsthese für die Sichtweise breiter Teile der Personen, die an der Umfrage teilgenommen haben, nach wie vor bezeichnend. Zwei Drittel der Befragten gehen von der schwindenden Relevanz religiöser Welterklärung in einer modernen Gesellschaft aus.

Tabelle 3. Wichtigkeit christlicher Werte als Basis für die Gesellschaft

N=410

		Wie (sehr, eher, wenig, gar nicht) wichtig ist/sind für Sie...									
		Christliche Werte als Basis der österreichischen Gesellschaft?									
		sehr wichtig		eher wichtig		weniger wichtig		gar nicht wichtig		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	86	39,5%	59	26,8%	51	23,5%	21	9,6%	219	100,0%
	Männer	69	36,1%	60	31,2%	32	17,0%	30	15,5%	191	100,0%
	Gesamtsumme	155	37,9%	118	28,9%	84	20,5%	51	12,3%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	16	20,7%	22	28,0%	22	27,6%	19	23,6%	79	100,0%
	30-44 Jahre	19	20,5%	33	34,5%	25	26,2%	18	18,8%	95	100,0%
	45-59 Jahre	49	42,7%	33	29,2%	21	18,1%	10	9,0%	114	100,0%
	60 und älter	71	58,2%	30	24,7%	17	13,6%	4	3,1%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	25	48,4%	11	20,6%	8	14,7%	8	16,3%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	62	43,0%	49	33,7%	23	15,6%	10	6,9%	145	100,0%
	Fachschule	23	38,0%	19	31,1%	15	23,9%	4	7,1%	62	100,0%
	Matura	28	35,8%	22	28,9%	15	19,8%	12	15,5%	77	100,0%
	Uni/FH	17	22,6%	17	23,2%	24	32,0%	16	21,4%	74	100,0%

Interessanterweise weist jedoch dieselbe Personengruppe eine breite Zustimmung bei der Frage auf, inwiefern christliche Werte eine Basis für die österreichischer Gesellschaft darstellen. Hier zeichnet sich eine mitunter widersprüchliche Perspektive in der Behandlung des Religiösen durch die befragten Personen ab: Während man also an dem zentralen Diktum

der Säkularisierungsthese, der korrelierenden Abnahme von Religion bei zunehmender Technisierung und Fortschrittlichkeit einer Gesellschaft, festhält, so gehen doch fast zwei Drittel der Befragten davon aus, dass die österreichische Gesellschaft zentral von christlichen Werten getragen ist. Diese Wichtigkeit christlicher Werte, die der österreichischen Öffentlichkeit und damit dem Funktionieren der Gesellschaft zugeschrieben wird, scheint somit in weiten Teilen der Bevölkerung verbreitet, wenn man die Ergebnisse der Befragung ernst nimmt. Christliche Werte stellen in dieser Perspektive ein tragendes Fundament für das Zusammenleben in der österreichischen Gesellschaft dar. Die Funktion, die Religion hier offenbar erfüllt bzw. die Leistung, die ihr in der Sicherstellung der funktionierenden Gemeinschaft des österreichischen Kontextes zugesagt wird, öffnet einen direkten Spannungsbogen zu den Resultaten auf die erstgenannte Frage.

Tabelle 4. Trennung von Kirche und Staat

N=410

		Wie (sehr, eher, wenig, gar nicht) wichtig ist/sind für Sie...									
		Trennung von Kirche und Staat?									
		sehr wichtig		eher wichtig		weniger wichtig		gar nicht wichtig		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	127	58,0%	52	23,6%	25	11,6%	13	5,9%	219	100,0%
	Männer	118	61,6%	42	22,0%	22	11,5%	9	4,9%	191	100,0%
	Gesamtsumme	244	59,7%	94	22,9%	47	11,6%	22	5,4%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	42	53,0%	22	27,4%	12	15,0%	4	4,7%	79	100,0%
	30-44 Jahre	52	55,0%	23	24,1%	12	12,2%	6	6,7%	95	100,0%
	45-59 Jahre	73	63,7%	25	21,7%	10	8,6%	7	6,0%	114	100,0%
	60 und älter	78	63,9%	24	20,1%	14	11,6%	5	4,3%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	28	53,3%	11	21,6%	9	17,0%	4	8,1%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	79	54,6%	37	25,9%	21	14,8%	7	4,7%	145	100,0%
	Fachschule	37	59,7%	13	21,0%	7	12,1%	3	5,3%	62	100,0%
	Matura	49	63,0%	20	25,7%	4	5,3%	5	5,9%	77	100,0%
	Uni/FH	52	70,5%	12	16,7%	6	7,6%	3	4,3%	74	100,0%

Eine breite Zustimmung zeichnet sich unter den Befragten ab, wenn es um das Postulat der Trennung von Kirche und Staat geht: Fast 82 % finden die Separation der beiden wichtig, wohingegen nur fast verschwindende 5% von der Irrelevanz dieser Trennung überzeugt sind. Allerdings drängt sich

auch hier eine Vieldeutigkeit dieser Antwort auf: Denn, obwohl christliche Werte als Basis der österreichischen Gesellschaft zentral und relevant gesehen werden, scheinen die Befragten in der Trennung von Kirche und Staat eine wirksame Sicherung des Funktionierens der Gesellschaft zu sehen. Hier schwingt möglicherweise eine Reserviertheit gegenüber der klassischen Form institutionalisierter Kirchen mit, die in Österreich lange Zeit einen direkten Einfluss auf das gesellschaftliche Leben im habsburgischen Kaiserreich genommen haben, aber auch in der aufkommenden und wiedergegründeten Republik einen mitunter heftig umstrittenen Diskussionspunkt gefunden hat.

Diese breite Zustimmung zur Trennung von Kirche und Staat verweist auch auf eine Neu-Einschätzung religiöser Organisation und damit verbundener Individualisierung bzw. Re-Organisation der Gemeinschaftsstrukturen religiösen Erlebens¹⁸¹. Während also die „Werte“, die der christlichen Weltanschauung entspringen – ohne diesen Begriff weiter zu definieren – für die Gesellschaft als konstitutiv und das Zusammenleben auf diesen aufbauend (Basis) angesehen werden, soll offenbar durch die Trennung von „Kirche“ (wobei auch dieser Begriff vieldeutig ist) und dem staatlichen Gefüge eine Einflussnahme religiöser Macht ausgeschlossen werden. Dementsprechend ist die Nichteinflussnahme des einen Bereichs auf den anderen jedoch auch in umgekehrter Weise zu denken, dass religiöse Entscheidungen und Weichenstellungen innerhalb von Religionsgemeinschaften (personeller, inhaltlicher oder anderer Hinsicht) ebenso dem Einflussbereich der weltlichen Politik entzogen sein sollen. So soll also sowohl die Religion frei von staatlichen Einflüssen bleiben, ebenso aber auch eine Einflussnahme des Religiösen im staatlichen Bereich möglichst unterbunden werden. Man denke etwa an die politisch-religiöse Personalunion eines politisch aktiven Prälaten Ignaz Seipel, die in der heutigen Konstellation nicht mehr denkbar wäre, oder auch die direkte Einflussnahme Franz Josephs I. mit einem kaiserlichen Veto am Beginn des Konklaves 1903, mit dem er die mögliche Wahl Kardinal Rampollas zu unterbinden suchte.

¹⁸¹ Vgl. Mead, Sidney, *The Lively Experiment*, New York 1975.

Die gruppendynamischen Verteilungen der Antworten durch die Befragten sind auch hier ein Spiegel für die divergierenden Meinungen über Religion in der Öffentlichkeit bzw. auch deren Relevanz im Öffentlichkeitsbereich. Besonders interessant erscheint nämlich, dass die Zustimmung mit der Höhe der Bildung proportional zunimmt. Während 74 % der Befragten mit Pflichtschulabschluss die Trennung von Kirche und Staat fordern, sind es bei denjenigen mit Matura bzw. Uni/FH-Abschluss 88% bzw. 87%. Auch dies verweist auf die bereits angesprochene und nicht zu unterschätzende Perspektivenverschiebung zwischen der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der öffentlichen Religion bzw. der Frage ihrer Wiederkehr und der Meinung der Gesamtbevölkerung.

Von „gläubigen Indern“ und „säkularen Schweden“

Das Auseinanderdriften der Meinungen, dass die Befragten nach wie vor die Sichtweise der Säkularisierung vertreten während sie in einigen Fachkreisen mitunter schon zu den abgelegten Akten religionswissenschaftlicher Theorien gezählt wird, rührt an die Thematik, die nicht zuletzt auch für das politische Wahlverhalten der Menschen in demokratischen Staaten relevant ist: Die Bruchstelle in der Perspektive der höher gebildeten Teile der Gesellschaft und derjenigen mit einem geringeren Bildungsgrad. Die Richtung der Antworten in der „intellektuellen Gruppe“ entspricht in der vorliegenden Umfrage zwar der Zustimmung der weniger gebildeten, nämlich dass die Trennung von Kirche und Staat wichtig ist, doch ist Unterstützung dieser Separation der beiden Bereiche unter den höher Gebildeten noch einmal deutlich stärker. Die Ablehnung von Religion ist offenbar unter den Intellektuellen in der befragten Gruppe noch stärker. Genau diese Verschiebung der Antworten zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Bildungsgruppen gelangt auch bei politischen Wahlen bzw. den davor stattfindenden Wahlkämpfen verstärkt ins Zentrum, doch ist sie auch in der Frage der Religion von zentraler Bedeutung.

Der US-Soziologe Peter Berger beschrieb einst die USA als eine Gesellschaft, in der „Inder“ von „Schweden“ regiert werden¹⁸², womit er unter Rückgriff auf Indien als das religiöseste Land der Welt und Schweden als das am meisten säkularisierte auf die gesellschaftliche Bruchlinie verweisen wollte, die sich zwischen den regierenden Eliten und der breiten Bevölkerung in den USA auftut: Während die gebildete Elite sich unter zunehmender Entfernung zu religiösen Bekenntnissen entwickelt, ist unter der weniger gebildeten Schicht eine nach wie vor große Zustimmung zu religiösen Ansichten auszumachen. Berger beschrieb, wie die Regierung in Washington bzw. auch die Rechtsprechung am obersten Gerichtshof der USA in einer größer werdenden Distanz zu religiösen Themen vorstatten gehen, wobei jedoch religiöse Themen in vielen Teilen der US-Bürgerinnen und Bürger aber als höchst relevant für ihr Leben und deshalb auch für deren Wahlverhalten angesehen wird. Einen solchen Ansatz etwa wählte auch der späte Richard John Neuhaus, der von einer „nackten öffentlichen Sphäre“ sprach, weil darin alle glaubensbasierten, moralischen und religiösen Ansichten von den herrschenden Klassen verdrängt worden sind, während sie sich aber in weiten Teilen der Bevölkerung nach wie vor gehalten haben. Diese auch „Säkularisation der Elite“¹⁸³ genannte These lässt sich auch in Teilen der angestellten Umfrage ausmachen, in der sich gerade in den Antworten zwischen den unterschiedlichen Bildungsgruppen mitunter erheblich andere Gewichtungen oder auch Verschiebungen ergeben.

¹⁸² Zitiert nach Nowak, Michael, *On Two Wings: Humble Faith and Common Sense at the American Founding*, San Francisco 2002, 226.

¹⁸³ Neuhaus, Richard John, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Grand Rapids 1984.

6.2 Religiöse Neuorganisation

Zentrale Fragen bzw. die Antworten der Befragten in der vorliegenden Studie untermauern eine These, die Ronald Inglehart mit seiner Form der Theorie des *Culture Shift* untermauert hat: Wenngleich die althergebrachten und etablierten Institutionen von Kirchen und anderen religiösen Vergemeinschaftungsformen¹⁸⁴ im Rückgang begriffen sind, haben sich die spirituellen Fragen der Bevölkerung nicht verflüchtigt und werden das auch in Zukunft nicht tun. Die religiösen Fragestellungen befinden sich in einer Verschiebung weg von den klassischen Institutionen hin zu individualisierten Formen religiöser Praxis¹⁸⁵ abseits der etablierten Vorgaben der religiösen Autoritäten. Diese Perspektive hat zwar viele Gemeinsamkeiten mit der Säkularisierungsthese, doch teilt sie deren radikale Schlussfolgerung im Verschwinden bzw. Untergang der Religionen nicht, sondern geht von einer Umschichtung auf neue Formen religiösen Lebens aus: Zwar würde die Religion und deren explizite Prägung im öffentlichen und politischen Leben in der sichtbaren Form klassischer Rituale, kirchlicher Zugehörigkeit oder äußerlich festmachbarer Identifikationssymbole der Menschen zurückgehen (etwa öffentliches Gebet, Kirchengang etc.), doch bedeute das nicht, dass die individuellen Personen damit nichts mehr anzufangen wüssten. Religiöse Weltanschauungen würden in neuen Arten und Weisen gelebt werden, damit jedoch über Umwege wiederum in der Gesellschaft aktiv werden. Damit wären der öffentliche Einfluss und die politische Relevanz der Religion keinesfalls aufgehoben, jedoch sehr wohl die Einflüsse der althergebrachten Formen institutionalisierten Glaubenslebens.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Vgl. Kippenberg, *Vergemeinschaftung*, 53-56.

¹⁸⁵ Vgl. Höhn, *Krise*, 51-53.

¹⁸⁶ Inglehart, Ronald, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton 1990.

Tabelle 5. Meinungen über die Entwicklung des Messbesuchs

N=410

Wie, glauben Sie, werden sich folgende religiösen Dinge in Zukunft entwickeln?									
		Messbesuch							
		werden mehr/stärker		werden weniger/schwächer		keine Angabe		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	23	10,4%	191	87,2%	5	2,4%	219	100,0%
	Männer	18	9,5%	164	85,9%	9	4,6%	191	100,0%
	Gesamtsumme	41	10,0%	355	86,6%	14	3,4%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	6	7,5%	70	88,8%	3	3,8%	79	100,0%
	30-44 Jahre	13	13,7%	79	83,6%	3	2,8%	95	100,0%
	45-59 Jahre	9	7,7%	102	89,1%	4	3,2%	114	100,0%
	60 und älter	13	10,9%	104	85,2%	5	4,0%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	4	8,5%	44	84,0%	4	7,4%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	18	12,4%	125	86,2%	2	1,4%	145	100,0%
	Fachschule	7	11,0%	54	87,6%	1	1,3%	62	100,0%
	Matura	7	8,5%	67	86,9%	4	4,6%	77	100,0%
	Uni/FH	5	7,0%	65	88,0%	4	5,1%	74	100,0%

Die Frage nach der zukünftigen Entwicklung klassischer Formen religiösen Lebens weist in die Richtung, die Ronald Inglehart mit seiner Theorie gegeben hat: So etwa sehen insgesamt knapp 87 % den Messbesuch als zukünftig rückläufig an, wobei nur 10% vom Steigen der Messbesuche ausgehen. Das Besuchen eines Gottesdienstes, lange Zeit ein wesentliches Merkmal für die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft (besonders der abrahamitischen Religionen), befindet sich seit Jahrzehnten im Rückgang und es scheint nur konsequent, dass die Befragten diese Entwicklung in ihrer Erwartungshaltung für die Zukunft auch entsprechend teilen. Besonders interessant ist jedoch die Feststellung, dass die Befragten in dieser Hinsicht auch von einer Verschiebung in der Wesentlichkeit dieser praktischen Religionsausübung für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe ausgehen. In enger Verbindung zur vorherigen Fragestellung bewegt somit die Meinung der Befragten auf die Nachfrage, ob der Kirchgang zu den wesentlichen Elementen christlichen Lebens gehört – würde diese Frage in der Geschichte wohl mit breiter Zustimmung bejaht werden, so ergibt sich in der aktuell angestellten Umfrage eine interessante Neu-

Gewichtung der Frage, die sich nicht (mehr) an den klassischen Verhaltensregeln christlicher Traditionen orientiert:

Tabelle 6. Der Kirchgang als christliches Merkmal

N=410

		Wie (sehr, eher, wenig, gar nicht) wichtig ist/sind für Sie...									
		...dass man als Christin in die Kirche geht?									
		sehr wichtig		eher wichtig		weniger wichtig		gar nicht wichtig		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	37	16,9%	41	18,7%	77	35,4%	61	27,8%	219	100,0%
	Männer	45	23,5%	29	15,4%	67	35,3%	48	25,2%	191	100,0%
	Gesamtsumme	82	20,0%	70	17,2%	145	35,3%	109	26,6%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	4	5,6%	8	10,6%	33	41,7%	33	42,1%	79	100,0%
	30-44 Jahre	13	13,3%	8	8,9%	35	36,8%	38	39,8%	95	100,0%
	45-59 Jahre	20	17,1%	29	25,7%	39	34,1%	26	22,6%	114	100,0%
	60 und älter	45	37,2%	24	19,9%	38	31,2%	12	9,8%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	17	31,7%	9	17,6%	13	25,8%	13	24,9%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	44	30,2%	33	22,6%	46	31,9%	21	14,6%	145	100,0%
	Fachschule	9	14,4%	10	16,6%	29	46,9%	13	20,8%	62	100,0%
	Matura	6	7,9%	10	12,4%	29	37,4%	31	40,8%	77	100,0%
	Uni/FH	7	8,8%	9	11,8%	27	37,0%	30	41,1%	74	100,0%

Mit 61,9 % geht die Mehrheit der Befragten davon aus, dass der Kirchgang nicht (mehr) wesentlich ist, um ein christliches Leben zu führen. Diese Haltung verstärkt sich auch hier mit dem höheren Bildungsgrad, aber auch mit der Zugehörigkeit zu einer jüngeren Generation. Diese kritische Auseinandersetzung mit Elementen klassisch-religiöser Prägung sind bezeichnend für die Auffassung, die in der öffentlichen Diskussion um die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Weltsicht geführt werden. Schließlich stellen äußerlich und öffentlich wahrnehmbare Akte wie der Kirchgang auch die Frage in den Raum, ob an diesen sichtbaren Akten die tatsächliche Haltung einer Person bzw. ihre Prinzipien in der faktischen Lebensführung letztlich greifbar werden. Damit scheint die angedeutete Debatte aber auch interessant für die oftmals in politischen Auseinandersetzungen angeschnittenen Frage nach der Authentizität einer Person: Ist der Kirchgang ein notwendiges oder hinreichendes Merkmal für die Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche? Auch diese Frage würde wohl zwischen den unterschiedlichen Alters- und Bildungsgruppen bezüglich des Kirchgangs höchst

divers diskutiert werden, was aber eine genauere Auseinandersetzung erfordern würde, als der Raum dieses Arbeitspapiers zulässt. Was aber bleibt, ist die Tatsache, dass sich Religionen und die Kriterien, die an diese angelegt werden, oder aber von diesen Gemeinschaften selbst an ihre Mitglieder gestellt werden, in einem dynamischen Veränderungsprozess befinden. War der Kirchgang noch vor Jahrzehnten – mit der „Sonntagspflicht“ umschrieben – ein unhinterfragtes Element christlichen Lebens, so ist dies heute offenbar in der Bevölkerung, auch unter den Christinnen und Christen selbst, höchst umstritten.

Erstaunlich ist in dieser Thematik die folgende Frage nach dem Gebet, deren Antworten eine gruppenübergreifende Einigkeit zu erkennen geben. Zwar wird das Gebet, das auch als eine traditionelle Ausdrucksweise religiösen Lebens gesehen werden kann, wie auch der Kirchgang mit einer deutlichen Mehrheit von den Befragten als künftig rückläufig eingeschätzt, doch lassen sich hier bezüglich der Alters- und Bildungsgruppen keine besonders auffallenden Unterschiede festmachen. Dies mag zunächst erstaunen, handelt es sich beim Gebet doch auch um eine durch die Geschichte auffindbare Art expressiver Religionsausübung, doch ist ein entscheidender Faktor wohl die Art der Ausübung, da sich das Gebet anders als der Kirchgang auf der individuellen Ebene religiösen Erlebens abspielt, der Kirchgang aber eine institutionalisierte Form kollektiven Erlebens ist, das nach Inglehart aber einer verstärkten Kritik unterworfen ist.¹⁸⁷

¹⁸⁷ Vgl. Inglehart, Culture Shift, 13-17.

Tabelle 7. Die Wichtigkeit des Gebetes

N=410

Wie, glauben Sie, werden sich folgende religiösen Dinge in Zukunft entwickeln?									
		Gebet							
		w erden mehr/stärker		w erden weniger/schwächer		keine Angabe		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	72	33,0%	127	58,3%	19	8,7%	219	100,0%
	Männer	57	30,0%	118	61,8%	16	8,2%	191	100,0%
	Gesamtsumme	129	31,6%	245	59,9%	35	8,5%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	23	29,7%	51	65,2%	4	5,1%	79	100,0%
	30-44 Jahre	28	29,9%	62	65,2%	5	4,9%	95	100,0%
	45-59 Jahre	41	35,9%	62	54,2%	11	9,9%	114	100,0%
	60 und älter	37	30,1%	70	57,7%	15	12,1%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	12	23,2%	34	66,2%	6	10,6%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	51	35,2%	81	55,9%	13	8,9%	145	100,0%
	Fachschule	17	27,7%	39	63,3%	6	9,0%	62	100,0%
	Matura	27	35,3%	47	60,7%	3	4,0%	77	100,0%
	Uni/FH	22	29,8%	44	59,7%	8	10,5%	74	100,0%

Zwar glauben in der Frage nach der Entwicklung des Gebetes weniger Personen als bei der Frage nach dem Messbesuch an die Schwächung des Gebetes in der Zukunft, doch sind es mit knapp 60% immer noch deutlich mehr als die Hälfte der Befragten, die davon ausgehen, dass das Gebet zukünftig in der Entwicklung seiner Präsenz und täglichen Relevanz schwächer wird.

Die beiden erfragten Elemente des Kirchganges und des Gebetes sind sicherlich klassische Formen spirituellen Lebens in den traditionellen Gemeinschaften des Christentums, doch lassen sich die Aktivitäten von Versammlung und persönlichem Austausch mit einer (oder oder auch mehreren) Gottheit (Gottheiten) auch auf andere religiöse Weltanschauungen ausdehnen. Diese klassisch institutionalisierten Formen spirituellen Lebens, man denke etwa an die „Sonntagspflicht“ bzw. das „ora et labora“ (bete und arbeite) des hl. Benedikt von Nursia, sind offenbar mit einer breiteren Kritik konfrontiert oder zumindest wird ihre Zukunft in einer pessimistischen Sichtweise des Niedergangs eingeschätzt. Eine solche zeigte sich

auch bei der Frage nach der Zukunft der Kirchenaustritte, also der Loslösung individueller Personen von klassischen Formen der christlichen Vergemeinschaftung. So geht etwa auch der Soziologe Philipp Hammond davon aus, dass es in der aktuellen Gesellschaft eine breite Formierung des sogenannten „disestablishmentes“, also der Auflehnung gegenüber klassischen Formen der Autorität, Institutionen und Lebensweisen gibt. Demnach würde die gegenwärtige westliche Kultur davon gekennzeichnet sein, dass freie Wahl, expressive Formen individualisierten Lebens und alternative Lebensformen im religiösen Bereich genauso vermehrt auftreten wie in anderen Bereichen des Lebens – der Einzelne wird in seinen Entscheidungen autonomer, kann aus einer breiteren Palette möglicher Ausdrucksformen wählen und ist in seiner Entscheidung an weniger Vorgaben gebunden. Der Individualismus und die aktive Rolle des Einzelnen in der persönlichen Lebensgestaltung würden damit auch in der Religionsausübung einen Wandel hervorrufen: Die geänderten Bedingungen, in denen sich die Gesellschaften seit der Industrialisierung, Modernisierung und Globalisierung befinden, seien nicht von den Lebensweisen in einer Religionsgemeinschaften abgekoppelt, sondern entfalten auch hier neue Ausübungsweisen.¹⁸⁸ Religionen werden also, wie Höhn beschrieb¹⁸⁹, von den gesellschaftlichen Phänomenen erfasst und stünden in einem Veränderungsprozess, den sie selbst nur mehr in einem begrenzten Maße kontrollieren können. So würden auch die traditionellen Formen der Religion mit einer breiten Kritik ihrer kollektiven Praktiken konfrontiert sein und mit alternativen Formen spirituellen Erlebens in einem Konkurrenzkampf stehen. Die wohl größte Herausforderung für die zukünftige Entwicklung wird wohl auch in Österreich eine Haltung sein, die Wade Clark Roof als „generation of seekers“¹⁹⁰ bezeichnet hat und die unter dem Motto „religiös, aber nicht kirchlich“ von Robert Fuller behandelt worden sind. Die „Generation der Suchenden“, wie er sie beschreibt, kann demnach – und der Tradition nach Inglehart entsprechend – in allen Bereichen spirituellen Lebens von

¹⁸⁸ Vgl. Hammond, Philipp, Religion and Political Autonomy: The Third Disestablishment, Columbia 1992.

¹⁸⁹ Vgl. Höhn, Krise, 51f.

¹⁹⁰ Roof, Wade Clark, A Generation of Seekers, San Francisco 1993.

mystischen, geistheilenden, auf Privatoffenbarungen basierenden, holistischen Gruppierungen gefunden werden.¹⁹¹ Spirituelle und religiöse Menschen fühlen sich demnach schwächer gebunden und sind in einem höheren Maße dazu bereit, ihre Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft aufzukündigen und sich eine neue Gruppe für das Ausleben ihrer religiösen Perspektiven zu suchen. Dieses Interesse an alternativen Religionsformen, verbunden mit der Bereitschaft sich in neue Formen spirituellen Lebens zu integrieren, führt zu einer starken Individualisierung und häufiger wechselnden „kollektiven Identität“ im religiösen Bereich. War in der Vergangenheit die Hemmschwelle, den religiösen Bereich, in den man hineingeboren wurde, zu verlassen, um ein Vielfaches höher, ist es in vielen westlichen Gesellschaften heute ein fast alltägliches Phänomen, die spirituelle Gemeinschaft zu wechseln. Dieses oftmals als „church hopping“ bezeichnete Wechseln zwischen den Religionsgemeinschaften führte zwar zu einem größer werdenden Konkurrenzkampf der Religionen untereinander, macht aber die Identifikation mit der ausgewählten Gruppe, wenn diese denn letztlich gefunden wurde, um Einiges höher, da es sich um eine bewusst getroffene Entscheidung handelt. Dies schwächt keineswegs die öffentliche Präsenz der Religionen, wie Inglehart betont, sie verschiebt diese aber weg von der klassischen Kirchenmitgliedschaft im herkömmlichen Sinne. Doch scheint auch klar, dass der politische Einfluss und der öffentliche Grad der Religionspräsenz, wenn er, auf der individuellen Ebene vollzogen wird, wenn nicht schwächer, dann doch in einem verminderten Grad der öffentlich sichtbaren, gruppenspezifischen Aktivität geschieht. Der Einzelne bzw. die Kleingruppe an religiösen kann sich in der Öffentlichkeit nicht auf die Tragweite der über Jahrhunderte gewachsenen Tradition(en) klassischer Religionsgemeinschaften verlassen. Die religiöse Wirkung in der Gesellschaft würde dann auf einer weniger organisierten, konzentrierten und geeinten Art und Weise vonstatten gehen. Diese dynamische Entwicklung, die dem Religiösen auf Basis der Theorien Ingleharts entgegengebracht wurden, spiegelt sich auch zu einem guten Teil in den Ansichten der Befragten, besonders, wenn es um den Blick in

¹⁹¹ Fuller, Robert c. , *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*, New York 2001.

die Zukunft geht. Diese Perspektive wird zunehmend unter dem Duktus einer Neuorganisation des Religiösen abseits institutionalisierter Strukturen und Gemeinschaftszugehörigkeit gesehen, wie es sich in Österreich schon länger abzeichnet.

Tabelle 8. Kirchenaustritte in der Zukunft

N=410

		Wie, glauben Sie, werden sich folgende religiösen Dinge in Zukunft entwickeln?							
		Kirchenaustritte							
		werden mehr/stärker		werden weniger/schwächer		keine Angabe		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	161	73,7%	41	18,8%	16	7,5%	219	100,0%
	Männer	134	70,0%	48	24,9%	10	5,1%	191	100,0%
	Gesamtsumme	295	72,0%	89	21,7%	26	6,4%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	64	80,9%	15	19,1%	0	0,0%	79	100,0%
	30-44 Jahre	77	81,4%	17	17,6%	1	1,1%	95	100,0%
	45-59 Jahre	87	76,2%	18	15,6%	9	8,1%	114	100,0%
	60 und älter	67	54,8%	39	32,2%	16	13,0%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	38	72,3%	6	12,1%	8	15,6%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	92	63,8%	42	29,0%	10	7,1%	145	100,0%
	Fachschule	45	72,4%	14	23,1%	3	4,5%	62	100,0%
	Matura	61	78,8%	14	18,8%	2	2,5%	77	100,0%
	Uni/FH	59	80,2%	12	15,7%	3	4,0%	74	100,0%

Hier gehen im Gesamten 72 % der Befragten davon aus, dass die Kirchenaustritte auch in Zukunft nicht abnehmen werden, sondern deren Anzahl noch steigen wird. Diese Perspektive verschärft sich von der älteren Generation der Befragten (54,8 %) hin zu der jüngsten Gruppe der Befragungsteilnehmer (80,9 %). Das vorhin gezeichnete Bild der jungen Generation, die von einer stärkeren Entfernung der Menschen von klassischen Formen religiösen Lebens ausgeht, wird auch hier sichtbar und bestätigt sich. Und wiederum zeigt sich die Gruppe mit einem höheren Bildungsabschluss als diejenige, die pessimistischer und kritischer in die Zukunft der Religion blickt.

Tabelle 9. Der Glaube an Gott

N=410

Wie, glauben Sie, werden sich folgende religiösen Dinge in Zukunft entwickeln?									
		Glaube an Gott							
		werden mehr/stärker		werden weniger/schwächer		keine Angabe		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	63	29,0%	141	64,4%	14	6,5%	219	100,0%
	Männer	61	31,9%	112	58,4%	18	9,7%	191	100,0%
	Gesamtsumme	124	30,4%	252	61,6%	33	8,0%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	21	26,3%	57	72,8%	1	1,0%	79	100,0%
	30-44 Jahre	27	28,8%	62	65,4%	6	5,8%	95	100,0%
	45-59 Jahre	38	33,7%	64	56,0%	12	10,3%	114	100,0%
	60 und älter	38	31,3%	69	56,7%	15	12,0%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	14	26,4%	34	66,2%	4	7,4%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	51	35,1%	79	54,9%	14	9,9%	145	100,0%
	Fachschule	19	30,8%	36	58,2%	7	11,0%	62	100,0%
	Matura	22	28,0%	52	68,0%	3	4,0%	77	100,0%
	Uni/FH	19	26,1%	50	67,7%	5	6,2%	74	100,0%

Ähnlich antworteten auf die Frage nach dem Glauben an Gott ebenfalls in einem entsprechenden Ausmaß mit 61,6 %, dass der Glaube an Gott (hier wurde bewusst keine weitere Definition des Gottesbildes bzw. der Gottheit gewählt) im Rückzug befindlich ist. Auch sei hier wiederum auf die Perspektivenverschiebung zwischen den Generationen, in der die jüngeren Befragten von einer radikaleren Abkehr vom Gottesglauben ausgehen, hingewiesen. Ein entsprechendes Ergebnis stellte sich auch bezüglich der damit verbundenen Frage nach der Zukunft des Atheismus, der definiten Überzeugung, dass es keine Gottheit gibt, ein: Erneut stechen die besonderen Schlagseiten in den Antworten der jüngeren Generation deutlich hervor, die mit 71,5 % davon ausgehen, dass der Atheismus in Zukunft stärker werden wird, wohingegen „nur“ 53,0 % der über 60-jährigen diese Ansicht teilen. Ebenso ist die Zustimmung zum Wachsen der Gruppe an Atheisten in der Zukunft auch unter den Menschen mit höherer Bildung größer als unter denen, die einen Pflichtschulabschluss bzw. eine Lehre abgeschlossen haben.

Tabelle 10. Die Zukunft des Atheismus

N=410

Wie, glauben Sie, werden sich folgende religiösen Dinge in Zukunft entwickeln?									
		Atheismus							
		w werden mehr/stärker		w werden weniger/schwächer		keine Angabe		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	139	63,7%	59	27,1%	20	9,1%	219	100,0%
	Männer	108	56,7%	67	35,1%	16	8,2%	191	100,0%
	Gesamtsumme	247	60,4%	126	30,9%	36	8,7%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	56	71,5%	20	25,7%	2	2,9%	79	100,0%
	30-44 Jahre	61	64,4%	30	31,6%	4	4,0%	95	100,0%
	45-59 Jahre	66	57,4%	36	31,4%	13	11,1%	114	100,0%
	60 und älter	64	53,0%	40	33,1%	17	13,9%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	25	48,3%	20	38,6%	7	13,1%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	69	47,8%	61	42,4%	14	9,9%	145	100,0%
	Fachschule	39	63,4%	13	21,3%	9	15,3%	62	100,0%
	Matura	62	80,7%	14	18,1%	1	1,1%	77	100,0%
	Uni/FH	52	70,1%	18	24,1%	4	5,8%	74	100,0%

Durchwegs zeigt sich in dieser Fragestellung, dass man unter den Befragten von einem (weiteren) Wachsen des Anteils in der Bevölkerung ausgeht, der die Existenz eines göttlichen Wesens negiert. Die Schichtung in den Antworten variiert in den Resultaten wiederum bezüglich der Altersgruppe und des Bildungsgrades. Sowohl die jüngeren Generationen wie auch die höher Gebildeten gehen in stärkerem Maße von einem Wachsen des Atheismus in der österreichischen Gesellschaft aus. Die angesprochene Alters- und Bildungsverschiebung ist in verschiedenen Fragestellungen markant und findet sich in ähnlicher Hinsicht an unterschiedlichen Themenstellungen. Eine solch bezüglich der Alters- und Bildungsgruppen unterschiedlich gelagerte Sichtweise ergibt sich unter den Befragten offenbar auch, wenn man nach dem Gott-Glauben als eines der zentralen Elemente klassischer christlicher Religion fragt:

Tabelle 11. Der Zusammenhang zwischen christlicher Identität und Gottesglauben

N=410

		Wie (sehr, eher, wenig, gar nicht) wichtig ist/sind für Sie...									
		...dass man als ChristIn an Gott glaubt?									
		sehr wichtig		eher wichtig		weniger wichtig		gar nicht wichtig		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	104	47,5%	50	22,7%	34	15,7%	27	12,3%	219	100,0%
	Männer	89	46,5%	45	23,4%	29	15,1%	26	13,7%	191	100,0%
	Gesamtsumme	193	47,0%	94	23,0%	63	15,4%	53	12,9%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	25	31,4%	22	28,5%	15	19,6%	15	19,6%	79	100,0%
	30-44 Jahre	37	39,2%	23	24,6%	18	19,0%	14	15,2%	95	100,0%
	45-59 Jahre	55	48,3%	25	22,3%	16	13,9%	17	14,6%	114	100,0%
	60 und älter	75	62,0%	23	19,0%	14	11,3%	6	5,3%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	33	63,6%	7	13,4%	8	15,1%	4	7,9%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	79	54,3%	38	26,6%	18	12,7%	8	5,7%	145	100,0%
	Fachschule	29	46,5%	11	17,1%	13	21,1%	9	14,0%	62	100,0%
	Matura	28	35,9%	23	29,8%	14	17,6%	12	15,1%	77	100,0%
	Uni/FH	24	33,1%	15	20,8%	10	14,0%	20	27,5%	74	100,0%

Diese Antworten mögen erstaunen, da in den unterschiedlichen Gruppen ein beträchtlicher Teil davon ausgeht, dass man als christlich orientierter Mensch nicht an einen Gott glauben müsse. Diese dem Grund- und Selbstverständnis des Christentums als monotheistischer Religion widersprechende Meinung zeigt offenbar, dass das Christentum in der traditionellen Linie des Gottglaubens bzw. der Verbindung zu einer transzendenten Gottheit nicht mehr unhinterfragt ist. Natürlich, die Mehrheit der Befragten geht nach wie vor von der Wesentlichkeit des Gottglaubens für Christinnen und Christen aus, doch ist der Anteil derer, die offenbar von einem Christsein abseits des Gottglaubens ausgehen oder eine solche Existenz zumindest nicht für undenkbar halten, durchaus beachtenswert. Offenbar gibt es eine verbreitete Meinung, wonach die Existenz als ChristIn nicht unbedingt mit dem Gottesglauben einhergehen muss. Damit legt sich eine Deutungsmöglichkeit dar, die sich der Meinung der Befragten anschließt, dass christliche Werte zentral für die österreichische Gesellschaft seien ohne auf Formen kirchlichen Lebens angewiesen zu sein: Durchaus möglich wäre hier, dass „christlich“ (was an die angestellten Überlegungen zu Pegida erinnert) nicht in einem spirituellen Sinn gesehen wird, sondern als eine Beschreibungsform menschlichen Lebens in einer westlich geprägten

Gesellschaft verstanden wird. Der Begriff „christlich“ wäre dann die formale Zusammenfassung bestimmter moralischer Normen und ethischer Handlungsregeln. Auch die Deutung der Person Jesu selbst abseits eines göttlichen Anspruches ist nicht neu – sie ist bereits im 19. Jahrhundert diskutiert worden. Hier wäre Jesus ein moralischer Lehrer gewesen, der von allen Zuschreibungen religiöser Art „befreit“ und „gereinigt ist“. Solche Überlegungen werden vereinzelt auch heute noch vertreten. Es erstaunt aber, dass diese oftmals als intellektualistische Fragestellung und somit als ein Gelehrtenproblem erfasste Diskussion offenbar zumindest thematisch auch in der gegenwärtigen Gesellschaft Resonanz findet.

Nichtsdestotrotz würde auch diese Sichtweise wiederum für die Entfernung der vielerorts vertretenen Meinung von Inhalten traditioneller Religionen bzw. deren Wertvorstellung sprechen. Religion wäre hier – verstanden als die klassische Beheimatung in der institutionalisierten Form – tatsächlich in einem anhaltenden Abstiegsprozess verwickelt. Die Verfestigung der Perspektive, dass Religion in einem Rückzug begriffen ist und der Gottesglaube nicht mehr zentral für die „Christlichkeit“ einer Person ist, korreliert dann konsequenterweise mit den angestellten Beobachtungen einer besonders religionskritischen Sicht bzw. einer pessimistischen Einstellung über die Zukunft von Religion unter der jüngeren Gesellschaft: Es lässt sich in den jüngeren Gruppen der Befragten durchaus erkennen, dass Religion(en) bzw. auch das Christliche selbst und dessen Bedeutung in einer anderen Gewichtung gesehen wird als in den älteren Gruppen der Gesellschaft. Die Gründe darüber können hier aus Platzmangel des Papieres nicht behandelt werden – vielmehr zeigt sich auch hier eine faktische Uneinigkeit, was denn die Rolle der Religion in der Öffentlichkeit ist und zukünftig sein wird. Diese Frage, die ja der Ausgangspunkt dieses Arbeitspapiers war, ruft offenbar unter den vielen Gruppen, Gemeinschaften und Schichten der Bevölkerung höchst diverse Meinungen hervor.

Ronald Ingleharts Sichtweise, dass trotz der Abkehr von religiösen Praktiken, Glaubensbildern und institutionalisierten Gemeinschaften die spirituellen Fragestellungen und Themen für die Menschen keinesfalls abneh-

men, sondern sich vielmehr auf neue Formen religiösen Lebens verlagern, wird sodann durch die nächste Frage deutlich untermauert:

Tabelle 12. Entwicklung der Esoterik

N=410

Wie, glauben Sie, werden sich folgende religiösen Dinge in Zukunft entwickeln?									
		Esoterik							
		werden mehr/stärker		werden weniger/schwächer		keine Angabe		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	158	72,2%	48	22,1%	12	5,7%	219	100,0%
	Männer	124	64,7%	55	28,7%	13	6,6%	191	100,0%
	Gesamtsumme	281	68,7%	103	25,2%	25	6,1%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	49	61,6%	26	33,3%	4	5,1%	79	100,0%
	30-44 Jahre	65	68,9%	24	25,4%	5	5,7%	95	100,0%
	45-59 Jahre	86	75,0%	24	20,8%	5	4,3%	114	100,0%
	60 und älter	82	67,3%	29	23,9%	11	8,8%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	39	75,1%	12	22,5%	1	2,5%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	84	57,9%	45	31,1%	16	10,9%	145	100,0%
	Fachschule	47	76,7%	12	19,6%	2	3,7%	62	100,0%
	Matura	60	78,4%	14	18,5%	2	3,1%	77	100,0%
	Uni/FH	51	68,5%	20	27,1%	3	4,5%	74	100,0%

Interessanterweise gehen alle in der Befragung erfassten Bevölkerungsgruppen mehrheitlich von einem Wachsen esoterischer Formen spirituellen Lebens aus. Diese nicht näher definierten Denk- und Lebensweisen können als Subsummierung neuer Formen spiritueller Erfahrung und der damit verbundenen Lebensweise gesehen werden.¹⁹² Die Einschätzung der Befragten zeigt mit nur minimalen Unterschieden zwischen Bildungs- und Altersgruppen ein deutliches Bild, nämlich dass den esoterischen Formen religiöser Weltbilder in Zukunft ein Anstieg zugesagt wird. Diese Perspektive ist angesichts der breiten Kritik traditioneller Institutionen nicht verwunderlich, weisen diese alternativen Formen spirituellen Lebens doch einen wesentlich geringeren Grad an Organisation, Verfestigung und Insti-

¹⁹² Vgl Marsden, Religion and American Culture, 252-254.

tutionalisierung auf. Dieses verstärkte Interesse an neuen Formen von Spiritualität und Weltdeutung hat dann durch die Loslösung von den klassischen Kirchenformen und Vergemeinschaftungen religiösen Lebens auch eine geringere Präsenz des Religiösen im öffentlichen Leben zur Folge: „Mit der Schwächung religiöser Überzeugungen und Praktiken in Westeuropa fällt es den religiösen Traditionen immer schwerer, sich an den öffentlichen Meinungsbildungsprozessen zu beteiligen und ihre Anliegen im öffentlichen Raum wirksam zu vertreten.“¹⁹³ Die Formen alternativer, außerkirchlicher Formen religiöser Praxis sind aufgrund ihrer individualisierten Linie abseits straffer Organisation nur in einer begrenzten Weise in der Lage, eine öffentliche Einbringung in den Meinungsbildungsprozess zu entwickeln als die klassischen Formen kirchlich-institutionalisierten Lebens, wenn etwa die katholische Kirche in Form des heiligen Stuhl sogar völkerrechtlich auftreten kann. Dieser „Öffentlichkeitsverlust“ neuerer, kleinerer Religionen kann mit der erhöhten Subjektivierung, Individualisierung und der Distanz zu verfestigten Handlungsformen ritualisierter Institutionen erklärt werden. Die Spiritualität der Menschen würde dann auch stärker in der Kleingruppe gelebt werden, somit geringer in der öffentlichen Sphäre zutage kommen, und eher als individuelle Lebensform eines Einzelnen sichtbar werden.

Demnach würde auch dies ein Ausdruck dafür sein, dass das Religiöse von breiten Teilen der Bevölkerung in den privaten Bereich verortet werden würde, was die folgende Frage und damit verbundene Forderung einschließt:

¹⁹³ Gabriel, Phänomene, 70.

Tabelle 13. Religion als Privatsache

N=410

		Wie sehr stimmen Sie folgenden Aussagen zu?									
		Religion ist Privatsache.									
		sehr		eher		eher nicht		gar nicht		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	152	69,4%	47	21,7%	12	5,5%	6	2,9%	219	100,0%
	Männer	128	67,2%	52	27,1%	4	2,0%	7	3,7%	191	100,0%
	Gesamtsumme	280	68,4%	99	24,2%	16	3,9%	13	3,3%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	42	53,9%	29	37,1%	3	4,1%	4	4,8%	79	100,0%
	30-44 Jahre	64	67,7%	22	22,6%	6	6,5%	3	3,1%	95	100,0%
	45-59 Jahre	79	68,9%	30	26,1%	2	2,0%	3	3,0%	114	100,0%
	60 und älter	95	77,8%	19	15,3%	4	3,4%	3	2,6%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	34	64,8%	14	26,6%	1	2,5%	3	6,1%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	103	71,2%	31	21,2%	7	4,8%	3	2,1%	145	100,0%
	Fachschule	45	73,7%	13	20,3%	2	2,8%	2	3,3%	62	100,0%
	Matura	48	62,3%	24	31,3%	2	2,8%	3	3,6%	77	100,0%
	Uni/FH	50	67,3%	18	24,5%	4	5,1%	2	3,2%	74	100,0%

Die mit mehr als 90 % quer durch alle Alters- und Bildungsgruppen zustimmende Meinung zur Aussage, dass Religion Privatsache sei, unterstreicht die Theorie von Inglehart und Fuller, die die Menschen in der gegenwärtigen Zeit als „Suchende“ unter dem Gesichtspunkt der individuellen freien Wahl der Weltanschauung und der religiösen Neuorganisation weg von den öffentlich etablierten Formen religiösen Lebens fassen möchte. „Das Private“ begegnet dann in der Lebensweise des Einzelnen einem gruppenspezifischen Geschehen, das als Kollektiv natürlich auch stärker in den Blick der Öffentlichkeit tritt.

6.3 Politischer Raum und religiöses Bekenntnis

Die aufgezeigten Fragestellungen der empirischen Erhebung verweisen auf zentrale und wichtige Punkte in der „Culture-Shift“-Theorie Ingleharts. Die Abkehr von klassischen Institutionen und die steigende Forderung nach individualisierter Entscheidungsgewalt des Einzelnen lassen sich auch in den vorliegenden Befunden aus dem Salzburger Kontext wiedererkennen. Doch ist gerade die Stellung des Religiösen in der Öffentlichkeit und die politische Relevanz, die Inglehart und seine Mitstreiter der Religion auch

weiterhin zuschreiben, ein durchaus umstrittener Problempunkt bzw. zeigt anhand unterschiedlicher Fragestellung eine auszumachende Uneinigkeit der Befragten. Es lässt sich nicht allgemein der Eindruck bzw. die Erwartung ablesen, dass die Präsenz der Religion in öffentlichen Auseinandersetzungen und politischen Debatten weniger werde:

Tabelle 14. Präsenz religiöser Themen in politischen Debatten

N=410

		Wie (sehr, eher, wenig, gar nicht) wichtig ist/sind für Sie...									
		...dass religiöse Themen in politischen Debatten angesprochen werden?									
		sehr wichtig		eher wichtig		weniger wichtig		gar nicht wichtig		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	41	18,7%	47	21,4%	76	34,8%	46	20,9%	210	100,0%
	Männer	29	15,3%	40	20,7%	68	35,5%	54	28,4%	191	100,0%
	Gesamtsumme	70	17,2%	86	21,1%	144	35,1%	100	24,4%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	6	8,2%	15	19,6%	39	49,4%	15	18,5%	79	100,0%
	30-44 Jahre	13	13,6%	19	20,2%	36	37,9%	27	28,4%	95	100,0%
	45-59 Jahre	24	20,7%	33	28,7%	29	25,6%	27	24,0%	114	100,0%
	60 und älter	27	22,5%	19	15,6%	40	32,8%	31	25,4%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	15	28,1%	11	20,9%	16	30,0%	6	12,4%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	25	17,3%	26	17,7%	52	35,9%	37	25,9%	145	100,0%
	Fachschule	16	26,4%	10	16,6%	23	36,9%	12	20,1%	62	100,0%
	Matura	8	10,7%	20	25,9%	27	35,6%	21	27,7%	77	100,0%
	Uni/FH	6	8,1%	20	26,6%	26	35,4%	22	29,9%	74	100,0%

Erstaunlicherweise wird trotz der Forderung, dass Religion in den privaten Bereich der Menschen versetzt werden soll höchst unterschiedlich auf die Frage nach religiösen Themen in politischen Debatten geantwortet: Zwar ist die Unterstützung bei den religionskritischen Befragten in der jüngeren Generation bzw. in der höheren Bildungsschicht gering, doch wird im Gesamten mit einer doch relativ hohen Quote von 38,3 % der Befragten (relativ und stark) religiösen Themen in der politischen Debatte ein wichtiger Raum zugesprochen. Auch hier zeigt sich eine gewisse Spannung im Antwortverhalten der Befragten: Auch wenn Religion Privatsache sein soll bzw. die Trennung von Kirche und Staat mit einer großen Mehrheit gefordert wird, sind es hier mit 38,3 % der Befragten ein beträchtlicher Teil, der fordert, dass sich die politische Auseinandersetzung auch mit religiösen Themen befasst. Es scheint diesem Teil der Bevölkerung noch wichtig, dass

religiöse Themen in der Öffentlichkeit angesprochen werden – im Hinblick auf die geringe Unterstützung bei der jungen Bevölkerung könnte man „zumindest jetzt noch“ hinzufügen.

Die Grenzziehung zwischen politischer Öffentlichkeit und Religion scheint jedenfalls schwer und inhomogen bzw. die Relevanz von Religion für die öffentliche Gesellschaft wird offenbar zumindest in Teilen nach wie vor anerkannt. Die Trennung von Kirche und Staat und die Miteinbeziehung religiöser Inhalte, Fragstellungen und Problempunkte in die politische Diskussion sind somit nicht als sich ausschließender Widerspruch zu sehen: Diese mitunter paradoxe Verhältnisbestimmung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit religiöser Themen kann unter den Bedingungen einer „Gleichzeitigkeit eines Trends zum weiteren Rückzug der religiösen Erfahrung aus dem Raum der Politik, der Wirtschaft und der übrigen öffentlichen Institutionen und zu einer neuen Sichtbarkeit und Öffentlichkeit von Religion“¹⁹⁴ verstanden werden. Demnach lassen sich nach Gabriel in vielen europäischen Ländern trotz des Diktums der „Privatheit von Religion“ auch Tendenzen erkennen, dass Religionen die Sphäre des Privaten verlassen und an den Meinungsbildungsprozessen öffentlichen Lebens aktiv teilnehmen und sogar darin gefordert werden. So lässt sich konstatieren, dass auch „hinsichtlich der Religion im öffentlichen Raum diskursiver Verständigungsprozesse in Europa... Prozesse weiterer Privatisierung der Religion mit Entwicklungen in die Richtung ihrer stärkeren Entprivatisierung“¹⁹⁵ zeitgleich vorhanden sind. Diese Gleichzeitigkeit von Privatisierung und Verstärkung der öffentlichen Stimme der Religion lässt sich auch in Österreich an unterschiedlichen Themenfeldern erkennen. So ist das Interesse und die öffentliche Beteiligung an Diskussionen wie etwa dem Kreuzifixstreit oder dem konfessionellen Religionsunterricht ungebrochen hoch, wobei ein Großteil der Bevölkerung an den Rückgang konfessioneller Religionsunterrichte glaubt, was auch in der angestellten Befragung deutlich wurde:

¹⁹⁴ Gabriel, Phänomene, 70.

¹⁹⁵ Ebd. 70f.

Tabelle 15. Religionsunterricht an öffentlichen Schulen

N=410

Wie, glauben Sie, werden sich folgende religiösen Dinge in Zukunft entwickeln?									
		Religionsunterricht an öffentlichen Schulen							
		werden mehr/stärker		werden weniger/schwächer		keine Angabe		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	41	19,0%	156	71,1%	22	9,9%	219	100,0%
	Männer	38	20,1%	133	69,6%	20	10,3%	191	100,0%
	Gesamtsumme	80	19,5%	288	70,4%	41	10,1%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	13	17,0%	62	78,7%	3	4,3%	79	100,0%
	30-44 Jahre	17	17,8%	75	78,8%	3	3,4%	95	100,0%
	45-59 Jahre	21	18,2%	78	68,3%	15	13,5%	114	100,0%
	60 und älter	29	23,6%	74	60,5%	19	15,9%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	14	27,7%	32	60,7%	6	11,7%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	32	22,4%	95	65,7%	17	11,9%	145	100,0%
	Fachschule	9	14,3%	48	77,4%	5	8,3%	62	100,0%
	Matura	14	18,8%	57	74,6%	5	6,6%	77	100,0%
	Uni/FH	10	13,1%	56	76,4%	8	10,5%	74	100,0%

Die Auseinandersetzung um religiös interpretierte Symbole bzw. die Stellung des öffentlichen Raumes, entbrennt an unterschiedlichen Ebenen, wobei die Auseinandersetzungen um Kruzifixe bzw. konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen eine „Arena“ dieser Auseinandersetzungen besonders vor dem Hintergrund der christlichen Prägung (west-)europäischer Geschichte darstellen. Ebenso ergeben sich jedoch im Hinblick auf nicht-christliche Gemeinschaften jeweils anders gelagerte Themenstellungen, die die Grenzziehung zwischen öffentlichem Raum und aktiver Religionsausübung ergeben. Diese Fragestellungen und Diskussionen zeichnen sich durch oftmals widersprüchliche Argumentationen und nicht zuletzt ungleiche Behandlungen der jeweiligen Gruppen aus. Damit ergeben sich in der argumentativen Erschließung bzw. in der Suche nach Lösungsansätzen auch mitunter vereinseitigende Darstellungen durch die jeweiligen politischen Akteure. Verbunden mit der Feststellung Gabriels, dass sich zwischen der Öffentlichkeit von Religion und der Forderung ihrer Privatheit eine mitunter paradox erscheinende Gleichzeitigkeit ergeben kann, sind solche Widersprüchlichkeiten und ungleiche Verschiebungen

der Diskussion auch in der gegenwärtigen Öffentlichkeit des österreichischen Kontexts möglich, mitunter sogar zu erwarten. Auf Basis der vorliegenden Befragung stellt sich ein ähnlich spannungsreiches Bild und ein entsprechender Befund ein: So zeichnen sich die Befragten in der Thematik um die zukünftige Stellung religiöser Themen in öffentlichen Debatten ebenfalls durch eine Uneinigkeit aus.

Tabelle 16. Öffentliche Debatten und Religion

N=410

Wie, glauben Sie, werden sich folgende religiösen Dinge in Zukunft entwickeln?									
		Religion in öffentlichen Debatten							
		werden mehr/stärker		werden weniger/schwächer		keine Angabe		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	102	46,6%	107	49,0%	10	4,4%	219	100,0%
	Männer	99	51,6%	84	44,1%	8	4,3%	191	100,0%
	Gesamtsumme	200	48,9%	191	46,7%	18	4,3%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	42	52,9%	35	44,9%	2	2,2%	79	100,0%
	30-44 Jahre	51	53,9%	42	44,2%	2	1,9%	95	100,0%
	45-59 Jahre	59	52,1%	48	42,4%	6	5,5%	114	100,0%
	60 und älter	48	39,5%	66	54,0%	8	6,5%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	23	43,6%	27	51,5%	3	5,0%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	61	42,2%	74	51,4%	9	6,4%	145	100,0%
	Fachschule	34	54,7%	26	42,5%	2	2,8%	62	100,0%
	Matura	44	56,8%	32	41,0%	2	2,1%	77	100,0%
	Uni/FH	39	52,9%	32	43,7%	3	3,4%	74	100,0%

Diese Uneinigkeit über die Präsenz der Religion in öffentlichen Debatten bzw. wie sich diese in Zukunft entwickeln kann, weist auf eine unsichere Haltung hin, wie sich Religion in der von Gabriel genannten „Arena der Öffentlichkeit“ manifestieren wird. Jene Befragten, die von einer Schwächung bzw. einer Stärkung der Themen religiösen Inhalts in der Öffentlichkeit ausgehen, halten sich in der vorliegenden Umfrage im Gesamten die Waage. Einprägsam ist die ausgewogene Verteilung der Meinungen in dieser Antwort dahingehend, weil ja die Gruppierungen in den Fragen nach der tatsächlichen Zukunft der Religion umso deutlicher verteilt waren

(vgl. Tabelle 1) und sehr offen für einen Rückgang für die Religion im Allgemeinen gestimmt wurde. Während also die faktische Religion von den Befragten in einem Rückgang eingeschätzt wurde, gehen jedoch große Teile der Befragten nach wie vor davon aus, dass dies nicht zu einem Schwinden oder gar einem Verschwinden religiöser Thematiken in der öffentlichen Auseinandersetzung zur Folge hat. Man könnte zusammenfassen: Religionen werden in der Zukunft mit der Höhe der Modernisierung und Technisierung der Gesellschaft weniger relevant, aber in den öffentlichen Debatten wird sie nach wie vor vertreten bleiben. Die Religion erscheint hier also als ein Gespenst zu werden, das in den öffentlichen Auseinandersetzungen seinem Verschwinden als Echo nachhallt. Die öffentlichen Diskurse können sich also dann auch in Zukunft zu einem beträchtlichen Teil um die Religion drehen. Doch ist die Zustimmung für die Rahmenbedingungen eines solchen öffentlichen Diskurses unter den Befragten deutlich vorgegeben: So wird gefordert, dass die Öffentlichkeit in Fragen der Religion neutral sein muss.

Tabelle 17. Neutralität des öffentlichen Raumes im Bezug auf Religion

N=410

		Wie sehr stimmen Sie folgenden Aussagen zu?									
		Die Öffentlichkeit muss gegenüber religiösen Fragen neutral sein.									
		sehr		eher		eher nicht		gar nicht		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	120	55,1%	64	29,2%	19	8,8%	12	5,3%	219	100,0%
	Männer	93	48,9%	51	26,6%	30	15,8%	15	7,7%	191	100,0%
	Gesamtsumme	214	52,2%	115	28,0%	49	12,1%	26	6,5%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	39	49,3%	28	35,0%	6	7,5%	5	6,7%	79	100,0%
	30-44 Jahre	43	44,8%	28	29,0%	18	18,5%	7	7,7%	95	100,0%
	45-59 Jahre	60	52,2%	30	26,5%	14	12,7%	9	7,5%	114	100,0%
	60 und älter	73	59,9%	29	24,0%	11	9,4%	5	4,4%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	31	60,3%	11	21,3%	5	9,4%	3	6,5%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	86	59,2%	39	26,9%	13	9,1%	6	4,1%	145	100,0%
	Fachschule	34	55,6%	17	27,2%	5	8,7%	5	8,5%	62	100,0%
	Matura	28	36,9%	24	31,5%	17	22,5%	5	6,6%	77	100,0%
	Uni/FH	34	46,0%	24	31,8%	9	11,5%	7	9,2%	74	100,0%

Mit mehr als 80 % starker bzw. relativer Zustimmung zu einer neutralen Öffentlichkeit als Schauplatz des Diskurses über Religionen, wird eine

deutliche Zusage an die Forderung säkularer Instanzen im Gefolge der Aufklärung gemacht. Damit wird aber nicht nur der Pluralität der Religionen und Weltanschauungen in deinem öffentlichen Diskurs als mögliche Gesprächspartner (Habermas) Rechnung getragen, sondern auch der Möglichkeit, dass a-religiöse Stimmen in diesem Kommunikationsvorgang zur Sprache kommen: Nicht nur die Religionen müssen, wie Habermas es formulierte, in der Lage sein „kognitiv dissonante Begegnung mit andere Konfessionen und Religionen zu verarbeiten“¹⁹⁶, sondern auch die Gesellschaft muss auf die Vielfalt der Stimmen in ihr eingestellt sein. Eine solche neutrale Gesprächssituation – als ideale Vorgabe einer schwer zu erreichenden Realität – erscheint nicht zuletzt deshalb notwendig, als dass die Pluralität an Religionen bereits zu einem Faktum der Gegenwart globaler Gesellschaften gehört. Damit verbunden bleibt zunächst eine tiefe Unsicherheit weiter Teile der Bevölkerung, ob die Existenz mehrerer Religionen in einer Gesellschaft für das darin stattfindende Zusammenleben gefährlich sei oder nicht:

Tabelle 18. Gefahr des religiösen Pluralismus

N=410

		Wie sehr stimmen Sie folgenden Aussagen zu?									
		Zu viele Religionen sind gefährlich für eine Gesellschaft.									
		sehr		eher		eher nicht		gar nicht		Gesamtsumme	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Geschlecht	Frauen	68	31,3%	46	20,9%	52	23,8%	46	21,0%	219	100,0%
	Männer	64	33,4%	37	19,2%	47	24,4%	44	23,0%	191	100,0%
	Gesamtsumme	132	32,3%	82	20,1%	99	24,1%	90	21,9%	410	100,0%
Alter	16-29 Jahre	14	18,3%	14	18,1%	27	34,8%	23	28,8%	79	100,0%
	30-44 Jahre	34	36,1%	22	23,3%	18	18,9%	21	21,7%	95	100,0%
	45-59 Jahre	44	38,3%	31	27,1%	20	17,8%	18	16,1%	114	100,0%
	60 und älter	40	32,6%	15	12,3%	33	27,1%	28	23,1%	122	100,0%
Bildungsniveau	Pflichtschule	22	43,0%	5	9,9%	12	22,6%	10	19,6%	52	100,0%
	Beruf/Lehre	51	35,2%	38	26,4%	27	18,3%	27	18,6%	145	100,0%
	Fachschule	23	36,7%	9	14,4%	15	24,6%	14	22,9%	62	100,0%
	Matura	21	27,0%	19	24,6%	23	29,7%	14	17,8%	77	100,0%
	Uni/FH	15	20,7%	11	14,9%	22	30,2%	25	33,6%	74	100,0%

¹⁹⁶ Habermas, Glaube und Wissen, 9.

Diese Reserviertheit breiter Teile der Befragten in Salzburg könnte als Beispiel für die Haltung vieler in Österreich lebenden Menschen sein, die mit der Vielheit der Religionen konfrontiert sind. Die Einwanderungen der letzten Jahre haben ihren Anteil zu der Pluralisierung der Lebensformen in Österreich beigetragen und verstärken diese unbehagliche Unsicherheit mitunter. Es ist ein weiterer Anhaltspunkt für die Schwierigkeit, die sich in der Behandlung der Frage nach der Zukunft der Religion, ihrer Relevanz und Wichtigkeit für den österreichischen Kontext, einstellt. Dies ist eine Herausforderung, die für das 21. Jahrhundert in Salzburg ebenso wie im gesamten Österreich als Gesellschaft westlicher Prägung programmatisch ist und welche das Potential eines möglichen destruktiven Momentes in den Religionen ebenso einschließt, wie deren kollektivierende Kraft. Religionen bilden mit ihrem Selbstverständnis als sittliche Gemeinschaft ein Gegengewicht zu den gegenwärtigen Tendenzen eines radikalen Individualismus, werden aber gleichsam von diesem, wie wir gesehen haben, auch verändert. Sie sind es, die heute auf breiter Basis für eine Solidarisierung des Gemeinwohls eintreten, wobei es ebenso Religionen sind, die mit teils zerstörerischen Potentialen in das Gemeinwohl explosionsartig eingreifen. Diese Ambivalenz erzeugt gerade auch in der Hinsicht, wie Religionen in der öffentlichen Sphäre behandelt werden, Unsicherheit.

Die Gründe dafür mögen vielfach sein, die Ausdrucksformen entsprechend ebenso – doch die Antworten zeigen, dass die dynamische Entwicklung rund um religiöse Themen in der Öffentlichkeit noch nicht an ihr Ende gekommen ist. Waren sich die Befragten in der Thematik der Abnahme von Religion, Glauben an Gott etc. durchaus mit einer breiteren Zustimmung zu deren Bedeutungsverlust im Sinne der klassischen Säkularisierungsthese bewusst, so erscheint das Antwortverhalten in der Frage nach dem Platz von Religion im öffentlichen Diskurs geteilt. Geht die Hälfte der Befragten davon aus, dass Religion in den öffentlichen Diskussionen präsenter wird, wird dies von einer ebenso starken Gruppe hinterfragt. Hier mag der „tolle Mensch“ von Friedrich Nietzsche wieder anklingen, der seine Zeit „noch nicht gekommen“ sieht, da er noch zu früh aufgetreten ist. Auch die angestellte Umfrage zeichnet dieses Bild nach: Die Schwächung der Religionen bzw. des Religiösen in der Gesellschaft und der Politik kann

für viele als eine ausgemachte Sache gelten, was sich in der Zustimmung zu den Kernelementen der Säkularisierungsthese bzw. der Abnahme des Gott-Glaubens, der Zunahme des Atheismus und der neuorganisierten Form klassischer Religiosität zeigt. Doch ist man sich offenbar uneinig, was die Relevanz der religiösen Themen in der Öffentlichkeit anbelangt: Man spricht offenbar noch über Religion bzw. sie beherrscht (noch) die Debatten, wobei ihr Niedergang und ihr Verschwinden in weiten Teilen schon angenommen wird.

6.4 Religion(en) als bleibender Diskurspartner

An dieser Stelle drängt sich angesichts der empirischen Auswertung ein unzureichender Befund auf: Ähnlich wie die religionswissenschaftliche und religionsphilosophische Annäherung an die Fragestellung gezeigt hat, kristallisierten sich auch in der Feldforschung und deren Auswertung sich gegenseitig überlagernde und mitunter widersprechende Ansichten über die Relevanz der Religion und ihrer Stellung in der (politischen) Öffentlichkeit heraus. Es zeigt sich, dass die öffentliche Meinung, ebenso wie die gesellschaftlichen, politischen und institutionalisierten Strukturen in Sachen Religion, höchst komplex, divers und dynamisch ist. Diese Dynamik schließt zu einem großen Teil deren definitive Unbestimmbarkeit ein, die sowohl unbefriedigend im Hinblick auf eine abschließende Antwort ist, aber auch offen auf eine Neuakzentuierung in der weiteren zukünftigen Entwicklung. Es mag hinreichend sichtbar sein, dass die Religion „in Theorie und Praxis aufgehört [hat] zu existieren als Leitmedium sozialer Koordination und Integration“¹⁹⁷. Die Religion ist nicht mehr die zentrale Verstehensfigur öffentlichen Lebens und menschlicher Gesellschaft – sie lässt sich aber auch nicht einfach aus der Sphäre des Öffentlichen verdrängen.

Was in der empirischen Umfrage aber deutlich zutage getreten ist, ist die zum Teil erhebliche Divergenz der Ansichten zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Bildungsebenen, wie auch verschiedener Generationen.

¹⁹⁷ Höhn, Krise, 46.

Die intellektuelle Schicht der Wissenschaftler hat eine Theorie, nämlich die der Säkularisierung, in vielen Teilen bereits beschrieben und spricht problemlos bereits von der „postsäkularen“ Gesellschaft, wohingegen weite Teile der Bevölkerung noch von ihrer Gültigkeit überzeugt sind. Dies ist bezeichnend für das „schon“ und „noch nicht“, das auch Nietzsche in seinem Aphorismus 125 dem tollen Menschen in den Mund gelegt hat: Er nimmt das Ende der Entwicklung, nämlich den Tod Gottes bereits vorweg, doch er tritt zu früh auf, denn seine Zeit ist noch nicht gekommen.

Die vorliegende Statistik zeigt ein Zweifaches: Die öffentliche Arena der Auseinandersetzung rund um die Religion, gleichsam der Marktplatz, an dem der tolle Mensch mit seiner Laterne auftritt, stellt sich als höchst plural verfasster Ort dar: Viele Menschen aus unterschiedlichen Kontexten, Altersgruppen, Klassen usw. nehmen an dieser Debatte um die Öffentlichkeit und die Relevanz von Religion teil und der Ausgang dieser Debatte ist wohl ebenso wie ihr Fortlauf in der Geschichte nicht so einfach festzumachen. Das andere Moment, das in der Feldforschung manifest wurde, ist, dass sich die Gesellschaft westlicher Prägung am Beginn des 21. Jahrhunderts der Basis ihres Zusammenlebens bzw. der Relevanz christlicher Werte – von den einen als zentral und unumstößlich als fundamentale Bedingung einer funktionierenden Ordnung angesehen, von den anderen als Hemmung technisierten Fortschrittsdenkens eingeschätzt – selbst nicht ganz im Klaren ist. Dies mag auch auf die Frage zutreffen, ob die Kirchen, die uns in Salzburg begegnen, denn nun die Grabmäler der Religionen sind, deren Tod in den Gesellschaften angesichts des steigenden praktischen Atheismus bereits vorweggenommen ist oder ob die Diskussion, die sich in der Öffentlichkeit rund um die Stellung der Religionen jeweils neu ergibt, nicht zuletzt ein Zeichen für den noch vorhandenen Pulsschlag der längst totgesagten Religion ist. Wie dem auch sei: Religion hat ihre Existenz zurzeit noch nicht eingebüßt und es scheint auch in der welt- und gesellschaftspolitischen Ebene zurzeit kein Anzeichen zu geben, dass sich dies in den nächsten Jahren ändern wird. Bis dahin bleibt das Religiöse in seinen vielfältigen Erscheinungsformen, in traditionellen wie auch in den innovativen Existenzformen individualisierter Spiritualitätsformen im Sinne des *Culture Shift* ein Gesprächsthema in der öffentlichen Auseinandersetzung,

gleichzeitig aber auch ein aktiver Diskurspartner in dieser Diskussion. Als solcher, nämlich als Gesprächspartner und Gesprächsthema gleichermaßen, ist das Religiöse als doppeltes Moment im vorstatten gehenden Disput vorhanden. Unliebsam, weil es als Akteur Fragen stellen, Antworten liefern, aber auch andere Akteure beeinflussen kann. Unliebsam aber auch als Thema, weil es von verschiedenster Seite bereits seit Jahrhunderten in ihrer Existenz hinterfragt bzw. sein Verschwinden prognostiziert wurde, ohne dass dies jedoch eingetreten wäre. Man wünscht die Religion(en) vielerorts sprichwörtlich zum Teufel, ohne sie dahin schicken zu können.

Das Bild, das auch in den theoretischen Überlegungen entstanden ist, wird durch die Antworten in der vorliegenden Studie bestätigt: „Religion“ bzw. das „Religiöse“ bleibt in den Gesellschaften westlicher Prägung, selbst wenn der Zuspruch zu Tendenzen der Säkularisierung gerade auch in der Bevölkerung ungebrochen ist, ein Thema, das die Menschen je nach ihrem Kontext und ihrer Lebensgeschichte auch heute noch betrifft. So bleiben christlich verstandene Werte für viele weiterhin die Basis für die Gesellschaft, man erwartet zu einem großen Teil, dass religiöse Themen in den öffentlichen Debatten noch vorhanden bleiben und nicht zuletzt fordern viele auch, dass die Religion in den politischen Diskussionen nicht totgeschwiegen wird. Dies fördert zum einen natürlich die politische Instrumentalisierbarkeit des Religiösen, wenn etwa Politik bewusst auf einen Gottesbezug in ihren Botschaften setzt um Wählerstimmen zu gewinnen, zum anderen aber zeigt dies auch, dass eben diese Thematik zahlreichen Menschen nach wie vor unter den Nägeln brennt bzw. sie die praktische Abwesenheit des Religiösen an vielen Orten öffentlichen Lebens, wie sich das in Tradition der Aufklärung entwickelt hat, beklagen. Darin aber manifestiert sich erneut auch ein ambivalentes Moment der Religion: Im Status ihrer Abwesenheit im Rahmen des öffentlichen Staates wird sie an verschiedenen Punkten im Modus ihrer Instrumentalisierbarkeit sichtbar.

Dies kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass mit der religiösen Basisierung zentraler Weltbilder der politischen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit auch die Angst der Unverfügbarkeit und mitunter der Vorwurf der Beliebigkeit mitschwingt, was den Anschein der Unfassbarkeit religiöser

Identitäten noch verstärkt. Dieser Grad der stärker werdenden Individualisierung, der eine neue Art und Weise religiösen Lebens abseits institutioneller Prägung miteinschließt und das Religiöse dynamischer und vielfältiger macht, hat aber zur Folge, dass der Hauch der Unberechenbarkeit des „Religiösen“ nicht wegargumentiert werden kann. Genau diese Unverfügbarkeit macht das Religiöse jedoch – sowohl in seiner individualisierten wie kollektiven Form – in der Arena öffentlicher Diskurse höchst ambivalent und als Dialogpartner des gesellschaftlichen Lebens nicht einfachhin bestimmbar bzw. berechenbar, was in der technisierten und mathematisierten westlichen Gesellschaft höchst problematisch erscheinen muss.

Als solcher Gesprächspartner wird das Religiöse zu einem höchst zweifelhaften Gegenüber, dem man aber weder ausweichen noch ignorieren kann. Wie die Religion(en) dem Gegenüber des weltanschaulich neutral verfassten Staates in der Tradition der Aufklärung auf eine neue Art und Weise begegnen müssen um in der Polyfonie der öffentlichen Meinungen (Habermas) nicht die Stimme zu verlieren, so muss sich ebenso die nicht genuin in einer bestimmten Religionstradition befindliche Diskursgesellschaft demokratischer Staaten auf das Religiöse als bleibenden Gesprächspartner einstellen, der in vielfältigen Formen auftreten kann. Die Religion selbst ist ebenfalls einem dauernden Wandel zwischen Sicherung der Tradition und der Weiterentwicklung unterworfen. Der hier behandelte „Gesprächspartner“ öffentlicher Diskurse und Debatten ist demnach nicht nur höchst vielgestaltig, sondern auch ein sich ständig verändernder – was ihn umso unangenehmer macht.

Für die Lage in Salzburg als Mikrokosmos westlich geprägter Gesellschaften in historischer Abhängigkeit zum österreichischen Kontext und im Kontext der stärker werdenden Pluralisierung, Globalisierung und Internationalisierung bedeutet dies keine Ausnahmestellung, sondern vielmehr die Bestätigung der weltpolitischen Lage im Kleinen. Die geteilten Meinungen, inneren Spannungen und teils auch Widersprüchlichkeiten der vorliegenden Studie sind demnach ein deutlicher Ausdruck der intellektuellen Auseinandersetzungen rund um die Lage, Zukunft und Stellung der Religion in der gesellschaftlichen Gegenwart des 21. Jahrhunderts. Die Thematik

bleibt im Salzburger Bereich ebenso wie im internationalen Geschehen oder der akademischen Auseinandersetzung höchst virulent. Die Brennpunkte treten nicht nur auf der weltpolitischen Bühne etwa mit terroristischen Anschlägen oder kirchenpolitischen Entwicklungen im Großen in ihrer ganzen Vehemenz zutage, sondern diese Manifestationen der politisierten Gretchenfrage im 21. Jahrhundert haben auch Auswirkungen darauf, wie das „religiöse Moment“ in der Öffentlichkeit durch die Menschen in einer demokratischen Gesellschaft eingeschätzt wird. Das dadurch entstehende höchst diverse Bild über die Religion als eine mitunter dubiose und nicht mehr vollends in der Gesellschaft akzeptierte, sich jedoch zwischen Anziehungskraft und Abstoßreaktion bewegende Größe, verdeutlicht sich dann auch in der vorliegenden Umfrage: Die zahlreichen Auftretensformen des Religiösen in den Gesellschaften des 21. Jahrhunderts, nicht zuletzt auch deren Politisierbarkeit, zwingen förmlich zu einer öffentlichen Auseinandersetzung mit der Thematik. Die Haltungen, die darin zutage treten und wie das „Religiöse“ als Objekt des Gespräches, aber auch als Akteur im Gegenüber behandelt wird, sind in einer stark variierenden Form anzutreffen. Man bewegt sich zwischen den Elementen, die die großen religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Theorien über Religion zu formulieren suchten – Teile, Grundaussagen und Positionen finden sich an zahlreichen Stellen und vielen Ausprägungen. Doch ist man ebenso weit von einer Lösung bzw. Beendigung dieses Diskurses entfernt, wie es auch schon die „großen Erzählungen“ der intellektuellen Ebene der internationalen Wissenschaft waren und immer noch sind. Die „religiöse Frage“ kann in ihrer Bandbreite und ihrer weltpolitischen Relevanz auch im Salzburger Kontext als nicht abgeschlossen betrachtet werden – ist der Diskurs auch genau so unliebsam wie der Gesprächspartner, mit dem man sich darin auseinandersetzen muss. Es ist eine Debatte zwischen Nähe und Distanz, die das Religiöse im gesellschaftlichen Geschehen selbst darstellt: zwischen der Einschätzung als „Basis der Gesellschaft“ und der zu vermeidenden „Fremdbestimmung“ längst überkommener Traditionen, Institutionen und irrationaler Welterklärungsversuche. Darin finden sich Befürchtungen gegenüber destruktiven oder negativen Potentialen, die Religionen entfalten können ebenso wie die Hoff-

nung, dass religiöse Elemente eine für die Gesellschaft stabilisierende und hilfreiche Funktion erfüllen können.

Diese Haltung gegenüber dem Religiösen kann als eine Schwankung zwischen Faszination und Anerkennung der gesellschaftlichen Kraft des Religiösen auf der einen Seite und der Skepsis vor Institutionen, Fremdbestimmung und wissenschaftstheoretischen Verurteilungen des Religiösen auf der anderen Seite gesehen werden. Die Notwendigkeit, dass das Religiöse jedoch zur Sprache kommt, bleibt auf vielen unterschiedlichen Ebenen des Lebens bestehen – dies impliziert, wie bereits betont, keinesfalls eine Zustimmung zur Religion bzw. einer Bestätigung, dass ihre gesellschaftliche Relevanz und Stellung auch in Zukunft vorhanden bleibt. Aber die Religion als allgemeine Erscheinung der öffentlichen und politischen Realität bleibt auch im 21. Jahrhundert bestehen und stellt sich weiterhin als Frage, zu der sich die Menschen eine Meinung bilden müssen.

7. Epilog: „Meine Zeit ist noch nicht gekommen...“ – Zum Ende der „großen Erzählungen

Eingangs und an den Überschriften der einzelnen Abschnitte hat sich dieses Arbeitspapier an der Erzählung Nietzsches orientiert. „Der tolle Mensch“ beinhaltet in sich Markierungen und Wegzeichen der komplizierten Entwicklungen zwischen Religion, Gesellschaft und Öffentlichkeit, die sich auch im österreichischen Kontext in unterschiedlichen Ausprägungen zeigen. Deutlich muss aber werden: Die Gottesfrage bzw. die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen „Welt“ und Religion ist keinesfalls tot – sie stellt sich nach wie vor auf mehreren Ebenen von einzelnen Personen, aber auch kollektiven Gruppen und Bewegungen, ja der politischen Verfasstheit des Staates als rechtliche Rahmenordnung selbst. Diese bleibende Dynamik, die sich auch angesichts der Schwächung und des Rückgangs traditioneller religiöser Institutionen nicht aus dem Bereich öffentlicher Auseinandersetzung zurückdrängen lässt, schließt in sich auch die Unmöglichkeit einer prognostischen Theorie über die Zukunft der Religion ein: In diesem Arbeitspapier wurden einige der gängigsten Thesen über das Verhältnis von Staat und Kirche, Gesellschaft und Religion, Mensch und Gott angerissen und blitzlichtartig eingebaut – diese Methodik ist aber nicht nur der Rahmenbedingungen dieser Arbeit geschuldet, sondern bildet wiederum das Szenario selbst ab, welches sich für das Religiöse in der gesellschaftlichen, politischen und öffentlichen Ordnung einprägsam zeigt:

Religion bricht an unterschiedlichen Stellen des menschlichen Lebens, sei es an den beispielhaften Darstellungen politischer Bewegungen, individueller Wehrdienstverweigerungen oder gesetzlicher Rahmenordnung des Staates, durch. Dieses blitzlichtartige Aufscheinen des Religiösen in der „Welt von heute“ ist nicht als ein zu beklagendes Überbleibsel des einstmalig mächtigen religiösen Einflusses auf das menschliche Leben in all seinen Phasen und Dimensionen zu sehen, quasi als zu beweinende Asche eines längst vergangenen Feuers. Vielmehr stellt sich darin gerade auch die Unverfügbarkeit und Nicht-Berechenbarkeit religiöser Fragestellungen und Probleme dar: Die Ambivalenz religiösen Potenzials stellt sich nicht

nur für die Frage nach der Gewalttätigkeit, sondern für ihre Existenz selbst ein. Man fühlt sich an die Bildersprache im herodianischen Tempel erinnert, in der die Präsenz Gottes, das Allerheiligste selbst, durch einen leeren Raum, durch seine räumliche Abwesenheit, welche die Unverfügbarkeit Gottes selbst einschließt, dargestellt wurde: Das Religiöse, wenngleich es in vielerlei Hinsicht durchaus manipulierend, manipulierbar und instrumentalisiert erscheint, ist nur schwer faktisch zu fassen. So etwa auch in der Geschichte religiöser Unterdrückung bzw. im Versuch der Etablierung explizit atheistischer Staatsgebilde, wobei das Religiöse nicht gänzlich ausgelöscht werden konnte. Dies soll wiederum kein Argument für einen „Siegesszug der Religion à la Phönix aus der Asche“ interpretiert werden, sondern vielmehr an die Unverfügbarkeit des Religiösen erinnern. Die angesprochenen theoretischen Versuche, Lage und Zukunft der Religion zu fassen und darzustellen, sind als solche Momentaufnahmen zu betrachten, die in einer bestimmten kontextuellen Hinsicht einen Blick auf das Religiöse versuchen und oftmals auch einen wichtigen Zugang ermöglichen. Doch ist zu konstatieren, dass redlicherweise ein prognostischer Ausblick auf die Zukunft, das bedeutet letztlich auch auf die weitere Entwicklung im Sinne einer Neuaufgabe der Säkularisierungsthese als Nullsummenspiel ebenso wie eine „Wiederkehr der Götter“ nicht möglich ist. Nimmt man diese theoretischen Zugänge als große Erzählungen, *storylines* einer bestimmten kontextuellen Einbettung und des daraus resultierenden Blickwinkels, so muss auch deren Unzulänglichkeit betont werden, obgleich das nicht bedeuten soll, dass nicht zentrale Aspekte und Beobachtungen wichtig und richtig sein können.

Das blitzlichtartige Erscheinen, das Religion in den untrennbar miteinander verwobenen Sphären des Öffentlichen, Politischen und Gesellschaftlichen skizziert, ist auch für die Thesen darüber auszusagen und somit auch für den österreichischen Bereich anzuwenden: Ein letztes Ende, ein Schluss-szenario, kann nicht ausgemacht und redlicherweise dargebracht werden: Man würde die eigene wissenschaftliche und intellektuelle Integrität der Abgeschlossenheit einer Theorie über „Religion und die Welt“ opfern – was nicht nur sprachlich, sondern auch erkenntnistheoretisch wiederum

an die Opferung an heiligen Orten um einer Gottheit selbst willen erinnert und damit eine säkular angeeignete Gedankenform des Absoluten wäre.

Für die politische Diskussion und die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz des Religiösen mag eine solche Perspektive „ernüchternd“ sein – schließt sie doch die Unverfügbarkeit und Unbestimmbarkeit des Religiösen selbst ein. Sie wird aber der komplexen und nicht einfach zu bestimmenden Wirklichkeit gerecht, in der das Religiöse und die behandelten „Sphären“ des menschlichen Lebens dynamisch zueinander verstanden werden und nicht in einer linearen, genealogischen Entwicklung gedeutet werden. Die Rolle des Religiösen bleibt aktuell, brisant und unbestimmt – es ist eine Sicht gefordert, die „vom Widerspruch zu undialektischen Thesen vom Ende oder Comeback der Religion, vom Einspruch gegen Vereinnahmungen des Religiösen durch das Nicht-Religiöse und vom interdisziplinären Wettstreit um eine Deutung der postsäkularen Präsenz des Christentums“¹⁹⁸ lebt. Damit muss auch eine Sicht auf das Religiöse, die dessen Phänomen gerecht werden will, kontextbezogen und auf die jeweilige Erscheinungsform des Religiösen selbst hin geordnete und differenzierte Perspektive gefordert werden, die nicht den Ausgang der Geschichte beschreibt, sondern das Religiöse und die damit verbundenen Problempunkte in der jeweiligen gesellschaftlichen, politischen und öffentlichen Rahmenordnung. Ein Ende der „großen Erzählungen“ ist damit unausweichlich...

¹⁹⁸ Höhn, Krise, 57.

8. Verwendete Literatur

Anhelm, Fritz-Erich, Die Kirche und die Milieus der Gesellschaft – Oder: Was kann die Theologie von der Soziologie lernen?, in: Vögele, Soziale Milieus und Kirche, 13-25.

Assman, Jan, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003.

Bellah, Robert N., Civil Religion in America, in: Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences (96/1967), 1-21.

Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

Benhabib, Seyla, Modelle des „öffentlichen Raums“. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas, in: ebd. (Hg.), Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt a. M. 1995, 96-130.

Berger, Peter/Grace, Davie/Fokas, Effie, Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations, Ashgate 2008.

Berger, Peter, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. M. 1967, 1973.

Berlinerblau, Jaques, Thumpin it. The Use and Abuse of the Bible in Today's Presidential Politics, Louisville/London 2008.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ebd., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, Beiträge zu politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002, Münster 2004, 213-230.

Bremer, Helmut, Die sozialen Milieus und ihr Verhältnis zur Kirche, in: Vögele, Wolfgang u.A. (Hg.), Soziale Mileus und Kirche, 109-131.

Bundeskanzleramt (Hg.), Religionen in Österreich. Übersicht der in Österreich anerkannten Glaubensgemeinschaften, Wien 2014.

Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre – Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ, Köln 1992.

Calhoun, Craig, Säkularismus. Eine Bestandsaufnahme, in: Den Säkularismus neu denken. Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung (Transit 39/Sommer 2010), Frankfurt a. M. 2010, 77-93.

Casanova, José, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Kallascher, Otto (Hg.), Das Europa der Religionen, Frankfurt a. M. 1996, 181-210.

Casanova, José, Private und öffentliche Religion, in: Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen (Hg.), Zeitgenössische Amerikanische Soziologie, Opladen 2000. 249-280.

Casanova, José, Public Religions in the Modern World, Chicago/London 1994.

Casanova, José, Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung, in: ebd. (Hg.), Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009, 83-119.

Davie, Grace, Europe. The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London 2002, IX.

Durkheim, Émile, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981

Foucault, Michel, Von anderen Räumen, in: Dünne, Jörg / Günzel, Stephan (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2006, 317-327.

Fowler, Robert Booth. Religion and Politics in America. Faith, Culture, and Strategic Choices, Philadelphia 2010.

Fowler, Robert Booth, *Unconventional Partners. Religion and Liberal Culture in the United States*, Grand Rapids 1989.

Fuller, Robert C., *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*, New York 2001.

Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Paderborn 2013.

Gabriel, Karl, Phänomene öffentlicher Religion, in: ebd./Höhn, Hans-Joachim (Hg.), *Religion heute öffentlich politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, Paderborn u.A. 2008, 59-77.

Gabriel, Karl , Pluralisierung und Individualisierung von Religion, in: Schröder, Bernd/ Kraus, Wolfgang (Hg.), *Religion im öffentlichen Raum / La Religion dans l'espace public (Jahrbuch des Frankreichzentrums der Universität des Saarlandes Band 8/2008)* Bielefeld 2009, 19-37.

Gmainer Pranzl, Franz/Rettenbacher, Sigrid (Hg.), *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven (Salzburger interdisziplinäre Diskurse, Band 3)*, Frankfurt a. M. 2013.

Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München ² 2004.

Große Kracht, Hermann-Josef, *Wie religionsfreundlich darf der moderne Verfassungsstaat sein?*, in: Gabriel, *Religion heute*, 123-141.

Habermas, Jürgen, *Das Politische – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie*, in: Mendieta, , *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin 2012, 28-53.

Habermas, Jürgen/Ratzinger Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen.. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1996.

Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 2001, Frankfurt a. M. 2002.

Habermas, Jürgen, *Rationality and Religion. Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge 2002.

Habermas, Jürgen, *Wie viel Religion verträgt der liberale Staat? Über die schrille Polyfonie der Meinung und ihre Filterung*, in: *NZZ* (179), 4. August 2012.

Habermas, Jürgen, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* In: Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. ² 2005, 15-37.

Habersack, Fabian, *Zur Bedeutung nationaler Identität in Salzburg. Ergebnisse aus Salzburg im Vergleich* (JBZ Arbeitspapiere Nr. 32), Salzburg 2015.

Hammond, Philipp, *Religion and Political Autonomy: The Third Disestablishment*, Columbia 1992.

Häring, Hermann, *Konflikt- und Gewaltpotentiale in den Weltreligionen? Religionstheoretische und theologische Perspektiven*, in: Hempelmann, Reinhard/Kandel, Johannes (Hg.), *Religionen und Gewalt*, 13-46.

Heimbach-Steins, Marianne, *Religionsfreiheit – Kriterium moderner Religionspolitik. Eine Einführung*, in: Bogner, Daniel/ebd., *Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierung moderner Religionspolitik*, 11-27.

Hobbes, Thomas, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, herausgegeben von Iring Fischer, Frankfurt a. M. 1984.

Höhn, Hans-Joachim, *Krise der Säkularität. Perspektiven einer Theorie religiöser Dispersion*, in: Gabriel (Hg.), *Religion heute*, 37-59.

Höhn, Hans-Joachim, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn u. A. 2010.

Inglehart, Ronald, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, 1990.

Kippenberg, Hans G., *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.

Kippenberg, Hans G., Die Macht religiöser Vergemeinschaftung als Quelle religiöser Ambivalenz, in: Oberdorfer, Bernd, Ambivalenz des Religiösen, 53-77.

Knoblauch, Hubert, Die Verflüchtung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Luckmann, Die Unsichtbare Religion, 7-41.

Kranemann, Benedikt/Wijlens, Myriam (Hg.): Religion und Laïcité in Frankreich. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven (Erfurter theologische Schriften. Bd. 37). Echter, Würzburg 2009.

Lippy, Charles, American Religion. An Introduction, New York 2009.

Luckmann, Thomas, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991.

Luhmann, Niklas, Die Religion in der Gesellschaft, hg. Von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000.

Luhmann, Niklas, Funktion der Religion (1977), Frankfurt a. M. 4 1996.

Luhmann, Niklas, Zur Ausdifferenzierung der Religion, in: Luhmann, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd.3, Frankfurt a. M. 1989.

Liotard, Jean François, Das postmoderne Wissen, Wien ³ 1999.

Marsden, George, Fundamentalism and American Culture, Oxford ² 2006.

Marsden, George, Religion in American Culture, Belmont 1990.

Martin, David, Religiöse Antworten auf Formen des Säkularismus, in: Den Säkularismus neu denken. Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung (Transit 39/Sommer 2010), Frankfurt a. M. 2010, 58-77.

Maser, Peter Glauben im Sozialismus. Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR. Berlin 1989.

Mead, Sidney, The Lively Experiment, New York 1975.

Mendieta, Eduardo/Van Antwerpen, Jonathan, Religion und Öffentlichkeit, Berlin 2012.

Mensink, Dagmar, Wie viel Eigensinn darf sein? Religiöse Vielfalt als Herausforderung einer pluralen Gesellschaft, in: Heimbach-Steins, Freiheit, 155-175.

Metzeltin, Michael/Wallmann, Thomas, Wege zur Europäischen Identität, Individuelle, nationalstaatliche und supranationale Identitätskonstrukte (Kahl, Thede/Schippel, Larisa (Hg.)), Forum Rumänien, Band 7, Berlin 2010.

Müller, Alois, Wie laizistisch ist Frankreich wirklich?, in: Brocker, Manfred u. A. (Hg.), Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Wiesbaden 2003, 69-83.

Neuhaus, Richard John, The Naked Public Square: Religion and Democracy in America, Grand Rapids 1984.

Nietzsche, Friedrich, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. Von G. Colli – M. Montinari, Bd. 4, Berlin 1967.

Norris, Pippa/Inglehart, Ronald, Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, New York, 2004.

Nowak, Michael, On Two Wings: Humble Faith and Common Sense at the American Founding, San Francisco 2002.

Oberdorfer, Bernd/Waldmann, Peter, Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008.

Pollack, Detlef, Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen, in: Gabriel (Hg.), Religion heute, 9-37.

Pollack, Detlef, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.

Pufendorf, Samuel, Über die Pflichten des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur (1673), dt. Übersetzung Frankfurt a. M. 1994.

Putnam, Robert D., Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York 2000.

Putnam, Robert D., Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich, Gütersloh 2001.

Putz, Erna, Franz Jägerstätter – Märtyrer: Leuchtendes Beispiel in dunkler Zeit. Linz 2007.

Rawls, John, The Idea of Public Reason Revisited, in: The University of Chicago Law Review (Band 64/Nr. 3), Chicago 1997.

Rettenbacher, Sigrid, „Religion“ und die (De)Konstruktion von Identitäten, in: Gmainer Pranzl, Postsäkulare Gesellschaft, 81-109.

Riesebrodt, Martin, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘, München ² 2001.

Rinnerthaler, Alfred, Wie hat man’s mit der Religion in Österreich? Überlegungen eines Juristen zum Schlagwort der „postsäkularen Gesellschaft, in: Gmainer-Pranzl, Postsäkulare Gesellschaft, 109-127.

Roof, Wade Clark, A Generation of Seekers, San Francisco 1993.

Rousseau, Jean-Jacques, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard, Stuttgart 2010.

Sagmeister, Raimund, Fristenlösung – wie kam es dazu?, Salzburg 1981.

Scheffler, Thomas, Vom Umkippen fundamentalistischer Bewegungen in Gewalt, in: Oberdorfer, Ambivalenz, 27-53.

Schleiermacher, Friedrich, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31). Erster und zweiter Band, hg. Von Rolf Schäfer, Berlin/New York, 2008.

Schmitt, Carl, Der Begriff des Politischen (1932), Berlin 1979.

Söding, Thomas, Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg u.a. 2016.

Soosten, Joachim von, Civil Society. Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirche und Öffentlichkeit, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 37 (1993), 139-157.

Stark, Rodney/Iannoccone, Laurence R., A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe, in: Journal of the Scientific Study of Religion 33/3 (1994), 230-252.

Suppanz, Werner, Religion, Politik und ihre Kompetenzen in der politischen Kultur Österreichs, in: Brocker, Religion, 33-47.

Taylor, Charles, Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus, in: Mendieta, Religion und Öffentlichkeit, 53-89.

Tillich, Paul, Über die Grenzen von Religion und Kultur, in: Tillich, Paul, Gesammelte Werke, Band 9: Die religiöse Substanz der Kultur, Stuttgart 1967.

Vester, Michael, Die sozialen Mileus der Bundesrepublik Deutschland, in: Vögele, Soziale Milieus, 87-109.

Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. Von J. Winckelmann, Tübingen ⁴ 1973.

Whitehead, Alfred North, Wie entsteht Religion? Übersetzt von H. G. Noll, Frankfurt a. M. 1985.

Žižek, Slavoj, Willkommen in der Wüste des Realen, Wien 2004.

Online-Ressourcen:

Steeruwitz, Marlene, Haben. Sein. Und Werden. Rede zur Eröffnung des steirischen Herbstes 2000, am 06.10.2000 in Graz:
<http://steirischerherbst.at/ausgabe/db/?direct=material&id=36>

<http://www.zeit.de/politik/deutschland/2015-01/pegida-verteidigung-christliches-abendland>

<http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/die-kirchen-und-pegida-christlich-nur-auf-der-aussenseite-13352999.html>

http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+protestantischen+Sekten+und+der+Geist+des+Kapitalismus>

<http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-01/laizismus-pegida-religioese-gleichberechtigung>