

Olaf Müller

Religiöse Pluralität und Kirchlichkeit

Religionssoziologische Ansätze – empirische Befunde

♦ Der Beitrag beschreibt und interpretiert den Prozess der Pluralisierung im religiösen Feld. Dazu wird eine Reihe religionssoziologischer Analyse- und Erklärungsmodelle erläutert. Vor diesem Hintergrund werden empirische Daten erörtert. Es ergibt sich das Bild einer weiterhin zunehmenden religiösen Individualisierung, die zwar einerseits innerhalb der Kirchen, andererseits aber vor allem außerhalb der Kirchen und nicht zuletzt außerhalb traditionaler Religiosität im Bereich säkularer Alternativen beträchtliche Dynamik entfaltet. Zu erkennen ist aber auch eine bleibende Attraktivität generationenübergreifender Angebote der großen Kirchen – die Familie bleibt immer noch ein äußerst relevanter Ort der Weitergabe kirchlicher Religiosität. (Redaktion)

1 Einleitung

In der religionssoziologischen Diskussion um die Rolle von Religion bzw. deren Wandel in modernen Gesellschaften spielen die Begriffe der Pluralität und Pluralisierung spätestens seit den 1960er-Jahren eine zentrale Rolle. Zielt man nicht in erster Linie auf deren normativ-ethischen Sinngehalt (etwa im Sinne von „Diversität“), dann lässt sich religiöse Pluralität als Beschreibung eines Zustands der religiösen Vielfalt, religiöse Pluralisierung als „Prozess, in dessen Verlauf sich die Vielfalt des Religiösen vermehrt“ verstehen.¹ Dabei herrscht unter Religionsforschern keineswegs Einigkeit darüber, ob Pluralität bzw. Pluralisierung eher religionshemmend oder -förderlich wirkt, mithin also als Bestandteil bzw. Ausdruck von Säkularisierung auf-

zufassen ist, oder aber die Vitalität des religiösen Feldes geradezu erst ermöglicht. Kein Konsens besteht auch in Bezug auf die Frage, ob Pluralismus ein Problem für jedwede institutionalisierte Form von Religion darstellt oder ob dadurch nur bestimmte Organisationsformen unter Druck geraten, während andere davon profitieren.

Vor diesem Hintergrund zeichnet der Beitrag zunächst die religionssoziologische Debatte um das Verhältnis von Pluralität und Pluralisierung in ihren Grundzügen nach, um danach anhand ausgewählter Befunde aus Deutschland, Österreich und der Schweiz einige aktuelle empirische Evidenzen und Entwicklungsmuster aufzuzeigen. In einem resümierenden Fazit wird schließlich die Frage aufgegriffen, was dies für die heutige und zukünftige Rolle und Ausrichtung der Kirchen bedeuten kann.

¹ Christof Wolf, Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Jürgen Friedrichs / Wolfgang Jagodzinski (Hg.), Soziale Integration, Opladen 1999, 321. Vgl. dazu auch Antonius Liedhegener, Pluralisierung, in: Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Markus Hero (Hg.), Handbuch der Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 352.

2 Pluralität und Pluralisierung in der religionssoziologischen Debatte

Die Annahme, dass Pluralisierung einen religionshemmenden Faktor darstellt, findet sich systematisch herausgearbeitet beim „frühen“ Peter L. Berger, für den die Pluralität bzw. Pluralisierung des religiösen Feldes Folge und Treiber der Säkularisierung zugleich ist: Demnach führe Säkularisierung durch die damit einhergehende Entmonopolisierung der Religion *ipso facto* zur Herausbildung einer pluralistischen Situation. Unter der Bedingung, dass eine einzelne Religion die Welt nicht mehr legitimieren kann, versuchten verschiedene religiöse Gruppen mit unterschiedlichen Mitteln, „ihre je eigene Subwelt als eine unter vielen konkurrierenden Subwelten zu erhalten“. Das Individuum sehe sich dadurch einem Zwang ausgesetzt, unter rivalisierenden Möglichkeiten der Weltdeutung zu wählen. Die „kognitive Kontamination“, die sich infolge der gleichberechtigten Existenz differenter Weltanschauungen im Bewusstseinshaushalt des Einzelnen einniste, führt nach Berger dann quasi zwangsläufig zu einer Relativierung bis-

heriger Gewissheiten. Eine solchermaßen von außen irritierte Religion ruhe auf einer sehr schwachen Plausibilitätsstruktur und sei somit „ein höchst zerbrechliches Gebilde“.²

Die Frage, welche Folgen die von Berger konstatierte religiöse Pluralisierung und die dadurch forcierte „Säkularisierung des Bewusstseins“ für die Religion insgesamt und insbesondere für deren institutionalisierte, kirchlich verfasste Form zeitigen, wird in der Religionssoziologie wiederum unterschiedlich beantwortet. Die in der europäischen Debatte wohl mittlerweile dominierende Position konstatiert eine „Verbuntung“³ der religiös-weltanschaulichen Landschaft, begleitet von Privatisierungs- und Individualisierungsprozessen⁴; andere (mittlerweile eher eine Minderheitenmeinung vertretend) sehen die Entwicklung in eine weit verbreitete religiöse Indifferenz bzw. einen dezidierten Unglauben münden.⁵ Weitgehend unbestritten ist allerdings, dass wir es in weiten Teilen Europas mit einem massiven Akzeptanz- und Bedeutungsverlust von religiösen Autoritäten zu tun haben.⁶

Was bedeutet das nun für die Kirchen und andere religiöse Organisationen? Ber-

² Vgl. Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. Main 1973, 144 f., 45, 129. – Es sei an dieser Stelle jedoch nicht verschwiegen, dass Berger seine Sichtweise später geändert hat und religiöse Pluralität/Pluralismus nicht mehr zwingend als Religion unterminierende Faktoren ansah; vgl. Peter L. Berger, Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt a. Main 2015.

³ Vgl. Paul M. Zulehner, Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus, Ostfildern 2011.

⁴ So auch schon die Grundaussage des „Klassikers“ Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. Main 1991 (engl. 1967).

⁵ Siehe dazu etwa Steve Bruce, Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults, Oxford 1996.

⁶ Derartige Legitimitätseinbußen gelten dabei als Ausdruck eines allgemeinen Wertewandels (weg von Pflicht- und Akzeptanzwerten, hin zu Freiheits- und Selbstentfaltungswerten) und betreffen beileibe nicht nur die Kirchen, sondern auch andere Institutionen. Vgl. Ronald Inglehart, Postmodernization Erodes Respect for Authority, but Increases Support for Democracy, in: Pippa Norris (Hg.), Critical Citizens. Global Support for Democratic Governance, Oxford 1999, 236–256.

ger etwa sah, in der Diktion einer von ihm früh entwickelten wettbewerbstheoretischen Sichtweise, die religiösen „Anbieter“ bereits in den 1960er-Jahren als Getriebene in einem Prozess der zunehmenden Profanisierung des religiösen Feldes: Indem der Gläubige zum Kunden – und damit zum König – werde, der nicht mehr unter Kaufzwang steht, bestimmten dessen Wünsche immer mehr die Art der angebotenen „Produkte“. Im Zuge des Säkularisierungsprozesses habe sich bei weiten Teilen der Bevölkerung eine allgemeine Vorliebe für religiöse Inhalte, „die sich in säkularisatorische Richtung modifizieren lassen“, herausgebildet. Unter den Bedingungen der Pluralisierung und dem Druck der Konsumenten wandelten sich die religiösen Organisationen strukturell zu bürokratisch organisierten und am Prinzip der Effektivität orientierten Wirtschaftsunternehmen, während die angebotenen religiösen Inhalte zunehmend enttheologisiert und jeglicher „Zumutungen“ für den Verbraucher bereinigt würden.⁷ Michael N. Ebertz hat diese Entwicklung in zwei prägnanten Formulierungen auf den Punkt gebracht – die Entwicklung der Kirchen „von der Überzeugungs- zur Dienstleistungsorganisation“ sowie die „Erosion des traditionellen eschatologischen Codes“.⁸

Andere Religionsforscher, vor allem aus den USA, kommen mit Blick auf die Wirkungen der Pluralisierung auf die

institutionalisierte Religion zu anderen Schlussfolgerungen. Die Verfechter des dort im Vergleich zu Europa ungleich prominenteren angebotsorientierten Marktmodells des Religiösen (welches von der generellen Denkweise her zunächst dem Bergerschen Marktmodell ähnelt) sind der Ansicht, dass religiöse „Firmen“ unter den Bedingungen eines freien Wettbewerbs auf einem relativ deregulierten Markt (wie er ihrer Meinung nach in den USA vorzufinden ist) ihre Produktpaletten nicht „verweltlichen“ und einander angleichen (wie Berger angenommen hat), sondern sie vielmehr diversifizieren. Durch das breitere Angebot an religiösen Produkten werde die bei quasi jedem Menschen latent vorhandene (und bei einer ungenügenden Versorgung mit religiösen Gütern teilweise brach liegende) Nachfrage nach Religion besser bedient als in einem monopolartig verfassten bzw. starken staatlichen Regulierungen unterworfenen Markt (wie er für Europa typisch sei). Dies manifestiere sich dann auch in einer höheren Kirchlichkeit und Religiosität in den USA im Vergleich zu Europa. Religiöser Pluralismus gehe demnach also nicht mit einem niedrigen, sondern tendenziell mit einem hohen Ausmaß an kirchlich-religiöser Vitalität einher.⁹

Die amerikanischen Vertreter des Marktansatzes gehen dabei allerdings nicht davon aus, dass alle religiösen Organisatio-

⁷ Vgl. *Peter L. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft (s. Anm. 2), 134 ff.; *Ders.*, Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1 (1965), 243 f.

⁸ Vgl. *Michael N. Ebertz*, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. Main 1998, 274 ff.; *ders.*, Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der ‚Gnadenanstalt‘, in: *Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann* (Hg.), Religion und Kultur, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft* 33 (1993), 110 ff.

⁹ Vgl. *R. Stephen Warner*, Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: *American Journal of Sociology* 98:5 (1993), 1057; *Darren E. Sherkat / Christopher G. Ellison*, Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion, in: *Annual Review of Sociology* 25 (1999), 384 f.

nen gleichermaßen in der Lage wären, sich auf dem religiösen Markt dauerhaft zu behaupten. Theologischer Liberalismus, wie er von Berger und Ebertz in Bezug auf die Reaktion der „europäischen“ Kirchen auf Pluralisierungstendenzen konstatiert wird, verschärfe danach eher die Probleme. Strukturell besonders bevorteilt seien dagegen die sogenannten *strict churches*, welche im religiösen Wettbewerb davon profitierten, dass sie weniger anfällig gegenüber Trittbettfahrerproblemen seien und auf ein stärkeres *commitment* ihrer Mitglieder (sei es in Bezug auf freiwilliges Engagement, Kirchenbeiträge, Spenden o. Ä.) bauen könnten. Dies ermögliche es ihnen, ihr Angebot besser auf die Bedürfnisse ihrer Mitglieder auszurichten und dadurch wiederum die Bindung ihrer Anhängerschaft zu stärken.¹⁰

3 Ausgewählte empirische Befunde aus Deutschland, Österreich und der Schweiz

Um die Gültigkeit und Reichweite der oben vorgestellten Thesen und Ansätze ist in der religionssoziologischen Diskussion bald ein mitunter erbittert geführter Streit entbrannt, der bis heute andauert. Es ist

hier nicht der Ort, um allen damit verbundenen theoretischen, methodischen und empirischen Verzweigungen und Spitzfindigkeiten nachzugehen. Demzufolge sollen und können die Thesen und Ansätze auch nicht umfassend geprüft und bestätigt bzw. falsifiziert werden. Stattdessen soll anhand ausgewählter empirischer Befunde exemplarisch skizziert werden, inwieweit sich einige der oben vorgestellten Annahmen als für die heutige Zeit zutreffend erweisen oder nicht. Der Fokus liegt dabei auf den Ländern, die dem Großteil der Leserschaft dieser Zeitschrift am vertrautesten sein dürften (Deutschland, Österreich, Schweiz).

Beginnen wir mit einem kurzen Überblick über die Entwicklung der Mitgliedschafts- bzw. Zugehörigkeitsverhältnisse der Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Während die religiöse Situation der Nachkriegszeit in weiten Teilen Europas noch ganz durch die kulturelle Hegemonie der christlichen Großkirchen gekennzeichnet war, hat sich die religiöse Landschaft in den meisten europäischen Ländern inzwischen deutlich gewandelt. Setzte in der DDR die (zu einem Großteil von oben erzwungene) Entkirchlichung bereits in den frühen 1950er-Jahren ein, so verlief dieser Prozess in der Bundesrepublik seit den

¹⁰ Die Unterscheidung zwischen „starken“ und „schwachen“ Kirchen findet sich wohl zuerst bei Dean Kelley. Nach Kelley zeichnen sich Erstere dadurch aus, dass sie von ihren Mitgliedern absolute Hingabe (*commitment*) und Disziplin gegenüber den eigenen Grundsätzen einfordern, ein absolutistisches und starres Glaubenssystem vertreten und nach außen stark auf Missionierung ausgerichtet sind. „Schwache“ Kirchen hingegen seien durch ein hohes Maß an internem Pluralismus, das Fehlen einer strengen Doktrin, ein individualisiertes und relativistisches Glaubenssystem und ein dialogisches Verhältnis zur Umwelt gekennzeichnet. Ausgehend von der Beobachtung, dass in den USA der 1960er- und 1970er-Jahre fast alle „gemäßigten“ (d.h. theologisch liberalen) Kirchen und Denominationen einen deutlichen Mitgliederschwind zu beklagen hatten, während viele Sekten und konservativen Kirchen kontinuierlichen Zulauf erfuhren, entwickelte Kelley die These von der allgemeinen Überlegenheit starker Religionen in Zeiten des religiösen Pluralismus, die von den Wettbewerbstheoretikern dann übernommen wurde. Vgl. Dean M. Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing: A Study in Sociology of Religion*, New York u. a. 1972.

1960er-Jahren zunächst in mehreren Wellen und später graduell aber kontinuierlich. Allein seit der Wiedervereinigung haben die Evangelische und die Katholische Kirche noch einmal zwischen 20 und 30 % ihrer Mitglieder verloren und stellten zuletzt zusammengenommen noch die knappe Mehrheit der Bevölkerung (Katholische Kirche: 28 %; Evangelische Landeskirchen: 26 %; 1990: 35 bzw. 37 %).¹¹ In Österreich, wo in der Nachkriegszeit etwa 90 % der Katholischen Kirche angehörten, wurde der Anteil an Katholiken zuletzt auf 64 % geschätzt.¹² In der Schweiz hat sich der Anteil derjenigen, die der Katholischen Kirche zugerechnet werden können, in den letzten fünf Jahrzehnten von ca. 47 % auf etwa 35 % verringert, während sich die Mitgliedschaft bei der Evangelisch-reformierten Kirche gar mehr als halbierte (49 vs. 23 %; Zahlen jeweils für 1970 und 2018).¹³

Während die jeweiligen Großkirchen in den letzten Jahrzehnten massive Mitgliederverluste zu beklagen hatten, blieben die evangelischen Freikirchen und andere kleinere christliche Religionsgemeinschaften davon zumeist verschont. In vielen Fällen hatten diese sogar Zuwächse zu verzeichnen: So hat sich die Zahl der Anhänger von Freikirchen und sogenannten Son-

dergemeinschaften in Deutschland in den letzten 15 Jahren von 1,5 Mio. auf 1,8 Mio. erhöht, was einem Anteil von 2,2 % der Bevölkerung entspricht. In der Schweiz ist der Anteil der Mitglieder in „anderen christlichen Kirchen“ zwischen 1970 und 2018 von 2 auf 5,6 % gestiegen, wobei sich seit 2010 (5,5 %) eine gewisse Sättigung bei den Zuwachsraten abzuzeichnen scheint.¹⁴

Parallel zu diesen Entwicklungen erlebten alle drei Länder in den letzten Jahrzehnten eine Pluralisierung des religiösen Feldes, die hauptsächlich auf verstärkte Immigrationsbewegungen zurückzuführen ist. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Muslime zu erwähnen, die sich innerhalb von 30 Jahren von einer kleinen, exotischen Randgruppe in Österreich (8 % der Bevölkerung) zur zweit-, in Deutschland (6 %) zur dritt- und in der Schweiz (5 %) zur viertgrößten religiösen Gruppierung entwickelten. In Österreich ist im Zuge der Zuwanderung aus Ost- und Südosteuropa in den letzten Jahren auch die Zahl der Anhänger orthodoxer Kirchen stark gestiegen (auf 5 %); in Deutschland wird der Anteil der Anhänger einer orthodoxen Kirche mit 2,4 % angegeben. Die Zahl der Mitglieder der jüdischen Gemeinden ist in Deutschland,

¹¹ Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. (REMID), Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland (Bezugsjahr: 2017), Marburg 2018; Joachim Eicken / Ansgar Schmitz-Veltin, Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland, in: Wirtschaft und Statistik 6 (2010), 578.

¹² Vgl. Anne Goujon / Sandra Jurasszovich / Michaela Potančoková, Demographie und Religion in Österreich, ÖIF-Forschungsbericht, Wien 2017, 13; online abrufbar unter https://www.integrationsfonds.at/fileadmin/content/AT/Fotos/Publikationen/Forschungsbericht/Forschungsbericht__Demographie_und_Religion.pdf [Abruf: 04.01.2021].

¹³ Vgl. Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (SPI), Die Veränderung der Religionslandschaft in der Schweiz, St. Gallen; online abrufbar unter <https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/religionslandschaft-schweiz/> [Abruf: 29.12.2020].

¹⁴ Vgl. REMID (s. Anm. 11) und SPI (s. Anm. 13). – Für Österreich konnten keine verlässlichen Daten eruiert werden. Der Freikirchen-Sprecher Walter Klimt schätzte die Zahl freikirchlicher Anhänger im Jahr 2013 auf 45.000 bis 60.000, was einem Bevölkerungsanteil von maximal 0,7 % entsprechen würde (Quelle: ORF: Freikirchen-Sprecher: Anerkennung „ein Wunder“; online abrufbar unter <https://religion.orf.at/v3/stories/2600687/> [Abruf: 29.12.2020].

wo nach Kriegsende etwa noch 15.000 Juden lebten, auf ca. 100.000 gestiegen (getragen unter anderem durch verschiedene Einwanderungswellen aus der ehemaligen Sowjetunion), was einem Anteil von 0,1 % der Bevölkerung entspricht. In Österreich und in der Schweiz beträgt deren Anteil an der Gesamtbevölkerung jeweils etwa 0,2 %. Der Anteil der Anhänger der großen fernöstlichen Religionen wird in Deutschland und Österreich auf 0,1 % (Hinduismus) bzw. 0,3 % (Buddhismus) geschätzt, in der Schweiz auf 0,3 % (Buddhismus) und 0,5 % (Hinduismus).¹⁵

Darüber hinaus erlangten in allen drei Ländern auch „alternative“ religiöse Ideen und Gruppierungen, wie New Age, Esoterik oder sogenannte „Jugendreligionen“, eine gewisse Popularität. Wie viele Menschen sich tatsächlich von diesen neuen Angeboten angezogen fühlen, lässt sich wegen des stark individualisierten Charakters dieser Religionsformen sehr schwer abschätzen. Insbesondere die Szene der sogenannten „Neuen Religiösen Bewegungen“ vermochte jedenfalls nie zu einer quantitativ oder auch kulturell nennenswerten Größe anzuwachsen und wurde vom Großteil der Bevölkerung immer ignoriert bzw. sogar abgelehnt. In Deutschland wurde die Zahl derjenigen, die sich „Neuen Religionen“ bzw. der „Esoterik“ zuordnen lassen, zuletzt auf ca. 1 % geschätzt.¹⁶

Der größte Zuwachs lässt sich in allen drei Ländern nicht innerhalb des religiösen Sektors beobachten, sondern bei der

Gruppe der Konfessionslosen. In Deutschland ist deren Anteil (inklusive derjenigen, die keiner Religion zuordenbar sind) zwischen 1990 und 2017 von 28 % auf 36 % gestiegen, womit diese Gruppe mittlerweile die größte weltanschauliche Gruppierung darstellt. In der Schweiz hat sich der Anteil der Menschen ohne konfessionelle Bindung im gleichen Zeitraum fast vervierfacht (1990: 7,5 %; 2018: 28 %), und in Österreich schließlich ist deren Anteil in nur 15 Jahren von 12 % (2001) auf 17 % (2016) gewachsen.¹⁷

Die massiven Rückgänge bei den (mehr oder weniger) formalen Bindungsverhältnissen schlagen sich auch in einer Abschwächung kirchlich-religiöser Praxis, einem Vertrauensverlust in Bezug auf die Kirchen sowie in sehr moderat ausgeprägten Bewertungen deren geistig-moralischer und sozialer Kompetenzen nieder (siehe die folgende Tabelle).

In allen drei Ländern ist die Zahl der regelmäßigen Kirchgänger an der Bevölkerung deutlich zurückgegangen. Betrachtet man nur die letzten drei Jahrzehnte, dann hat sich der Anteil derjenigen, die mindestens einmal im Monat einen Gottesdienst besuchen, in der Schweiz mehr als halbiert und belief sich 2017 auf 16 %. Eine ähnliche Entwicklung ist für Deutschland zu konstatieren (30 % im Jahr 1990 vs. 17 % 2017), und auch in Österreich war der Rückgang von 44 auf 27 % beträchtlich. Auch genießen die Kirchen insgesamt deutlich weniger Vertrauen als zu Beginn

¹⁵ Vgl. REMID (s. Anm. 11); SPI (s. Anm. 13); Anne Goujon / Sandra Jurasszovich / Michaela Potančoková, *Demographie und Religion in Österreich* (s. Anm. 12), 13; ORF, *Lexikon der Religionen*; online: <https://religion.orf.at/lexikon/> [Abruf: 29.12.2020]; Zentrum Religionsforschung an der Universität Luzern, *Religionen in der Schweiz*; online: <https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/religionen-schweiz/religionen/> [Abruf: 29.12.2020].

¹⁶ Vgl. REMID (s. Anm. 11).

¹⁷ Vgl. REMID (s. Anm. 11); SPI (s. Anm. 13); Anne Goujon / Sandra Jurasszovich / Michaela Potančoková, *Demographie und Religion in Österreich* (s. Anm. 12), 13.

	Kirchgang (monatlich)		Vertrauen in die Kirchen(N)		Kirchen geben angemessene Antworten auf ...				Wichtigkeit von Religion	
					moralische Probleme	Probleme im Familienleben	spirituelle Bedürfnisse	soziale Probleme		
	1990	2017	1990	2017	2008				1990	2017
D	30	17	41	27	35	29	37	23	34	33
A	44	27	49	36	40	31	51	30	57	43
CH	38*	16	37**	33	33	29	46	26	50	32

Tabelle: Kirchlichkeit, Einstellungen zur Kirche und Wichtigkeit von Religion

Quellen: EVS 1990, 2008, 2017/18; * WVS 1990; ** Wert für 2008; *Kirchgang*: Anteil derjenigen, die angeben, monatlich oder öfter den Gottesdienst zu besuchen; *Vertrauen in die Kirchen*: 4er-Skala (sehr viel – ziemlich viel – wenig – überhaupt kein Vertrauen); Anteil derjenigen, die angeben, „sehr viel“ oder „ziemlich viel“ Vertrauen in die Kirchen zu besitzen; *Kirchen geben angemessene Antworten auf ...*: 2er-Skala (ja – nein); Anteil derjenigen, die der Meinung sind, „dass die Kirchen / die Religionsgemeinschaften in unserem Land angemessene Antworten geben auf“ ... „moralische Probleme und Nöte des Einzelnen“; „Probleme im Familienleben“; „geistige und spirituelle Bedürfnisse“; „aktuelle soziale Probleme unseres Landes“; *Wichtigkeit von Religion*: 4er-Skala (sehr – ziemlich – nicht sehr – überhaupt nicht wichtig“); Anteil derjenigen die angeben, dass Religion für sie „sehr“ oder „ziemlich wichtig“ ist.

der 1990er-Jahre; zudem werden sie mehrheitlich nicht mehr als Instanzen wahrgenommen, die angemessene Antworten auf wichtige soziale und gesellschaftliche Fragen bereithalten. Der Anteil derjenigen, die glauben, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften in Fragen des Familienlebens und mit Blick auf die sozialen Probleme des Landes adäquate Antworten geben können, lag zum Zeitpunkt der letzten Erhebung dieser Fragestellung (2008) bei nicht mehr als 30 %. Kaum mehr als jeder dritte Befragte in den einzelnen Ländern war der Meinung, dass sie angemessene Antworten auf moralische Probleme und Nöte des Einzelnen parat haben. Etwas mehr Kompetenz wurde den Kirchen und Religionsgemeinschaften im geistig-spirituellen Bereich zugesprochen (zwischen 37 % Zustimmung in Deutschland und 51 % in Österreich).

Die fortschreitende Entkirchlichung im formal-mitgliedschaftlichen Sinne findet mittlerweile auch ihre Entsprechung in

den Glaubenssystemen der Menschen, die sich zunehmend diffuser gestalten und von den traditionellen kirchlichen Vorstellungen entfernen. So gaben in der European Values Study (EVS) 2017 noch zwischen 17 % (Schweiz) und 28 % (Österreich; in Deutschland 24 %) der Befragten an, an einen persönlichen Gott zu glauben. Etwa doppelt so viele Befragte, zwischen 57 % (Schweiz) und 40 % (Deutschland; in Österreich 46 %), stimmten stattdessen der Aussage zu, an irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht zu glauben. 11 bis 13 % gaben in den einzelnen Ländern an, nicht recht zu wissen, an was sie glauben sollten, und zwischen 13 % (Schweiz) und 23 % (Deutschland; in Österreich 15 %) sagten von sich, weder an einen Gott noch an ein anderes höheres Wesen zu glauben. Die weiter oben angesprochene „Erosion des eschatologischen Codes“ zeigt sich darin, dass die Mehrzahl der Menschen mit den traditionellen christlichen Jenseitsvorstellungen nur noch wenig anfangen kann:

Nur ca. 17 (Schweiz, Deutschland) bzw. 26 % (Österreich) der Befragten gaben zuletzt an, an die Hölle zu glauben. Etwas weiter verbreitet war noch der Glauben an den Himmel (ca. 40 % Zustimmung in den drei Ländern).¹⁸

Die Frage, inwieweit die Abkehr von der institutionalisierten Religiosität sich nun eher in der Hinwendung zu einer frei flottierenden, individualisierten Spiritualität äußert oder im freien Fall in den Unglauben endet, stellt ein Kapitel für sich dar, das an dieser Stelle nicht näher erörtert werden kann. Dass sich der Relevanzverlust des Religiösen nicht nur auf den institutionell-kirchlichen Bereich beschränkt, sondern weit darüber hinaus reicht, sei hier nur anhand eines weiteren Indikators in der Tabelle angedeutet (rechte Spalte): Nur noch etwas mehr als 40 % in Österreich und jeder dritte Befragte in den beiden anderen Ländern gaben 2017 an, dass Religion in ihrem Leben eine wichtige Rolle spiele. Auch hier stellte sich die Situation zumindest in Österreich und in der Schweiz vor 30 Jahren noch deutlich anders dar (57 und 50 %).

Statt diesbezüglich weiter ins Detail zu gehen, sei der Blick noch einmal darauf gerichtet, wie sich die Pluralisierung des religiösen Feldes auf die Dynamik der Mitgliedschaftsverhältnisse innerhalb des institutionalisierten Sektors auswirkt. Wie bereits weiter oben bei den Mitgliedschafts- und Zugehörigkeitszahlen ersichtlich wurde, profitierten religiös-spirituelle Anbieter

jenseits der großen Kirchen offenbar kaum von deren Mitgliederschwund. Ein Austritt mündet für gewöhnlich nicht in der Mitgliedschaft in einer anderen Religionsgemeinschaft. Wie die jüngste EKD-Mitgliedschaftsstudie, aber auch eine umfassende Untersuchung aus der Schweiz zeigen, halten sich Experimentierfreude und (institutionell) „unbefriedigte“ religiöse Sehnsucht offenbar in Grenzen. So gaben in der EKD-Studie allenfalls 14 % der evangelischen Befragten und gar nur 3 % der Konfessionslosen an, religiös „auf der Suche“ zu sein.¹⁹ In der Schweizer Untersuchung äußerten weder die Kernmitglieder der etablierten Kirchen noch die distanzierten Mitglieder den Wunsch zu einem anderen Anbieter wechseln zu wollen – allenfalls der Austritt käme als Option in Frage. Eine Tendenz zu einer marktorientierten Konsumentenmentalität fanden die Schweizer Forscher allenfalls *innerhalb* der (quantitativ überschaubaren) Segmente der Freikirchen und der alternativ-spirituellen Anbieter.²⁰

4 Resümee und Ausblick

Was lässt sich anhand der exemplarisch angeführten empirischen Befunde in Bezug auf das Verhältnis von Pluralität/Pluralisierung und Kirchlichkeit resümieren? Und was heißt das alles für die zukünftige Bedeutung und Ausrichtung der Kirchen? Wie wir gesehen haben, werden die Mitgliederverluste der christlichen Groß-

¹⁸ European Values Study 2017: Integrated Dataset (EVS 2017). GESIS Datenarchiv, Köln 2020. ZA7500 Datenfile Version 4.0.0; online: <https://doi.org/10.4232/1.13560> [Abruf: 31.12.2020].

¹⁹ Vgl. Martin Laube / Detlef Pollack, Religiöse Vielfalt, in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, Hannover 2014, 41.

²⁰ Vgl. Jörg Stolz / Thomas Englberger, Kirchen, Freikirchen und alternativ-spirituelle Anbieter, in: Jörg Stolz / Judith Könemann / Mallory Schneuwly Purdie / Thomas Englberger / Michael Krüggeler, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014, 148.

kirchen, die in allen drei Ländern zu beobachten sind, weder durch einen Zulauf bei den „strikeren“ Freikirchen und anderen christlichen Religionsgemeinschaften aufgefangen, noch scheint die alternativ-esoterische Szene davon nennenswert zu profitieren. Veränderungen des religiösen Profils der Bevölkerung sind offenbar weniger auf individuelle Religionswechsel zurückzuführen, sondern erklären sich entweder durch eine veränderte soziodemographische Zusammensetzung aufgrund von Zuwanderung oder durch den Trend, der alles andere in den Schatten stellt – die zunehmende religiöse Bindungslosigkeit. Oftmals konkurrieren die Kirchen nicht mit anderen Anbietern aus dem religiös-spirituellen Sektor, sondern mit säkularen Alternativen.²¹ Ob das schwer zu greifende Feld der individualisierten Religiosität und Spiritualität in quantitativer Hinsicht in puncto (Wieder-) Anschlussfähigkeit einen fruchtbaren Boden für die Kirchen darstellen kann, der nur richtig „beackert“ werden muss, sei an dieser Stelle zumindest in Frage gestellt.

Andererseits besteht aber auch kein Grund zu Resignation oder Fatalismus. Auch wenn sie ihre Integrations- und Orientierungsfunktion nicht mehr in dem Maße erfüllen können wie zu früheren Zeiten und für viele Menschen eher als eine Art „Stand-by“-Instanz wahrgenommen werden, auf die man eventuell im Bedarfsfall zurückgreifen kann,²² noch im-

mer stellen die Kirchen in allen drei untersuchten Ländern bedeutsame gesellschaftliche Akteurinnen dar, auch zahlenmäßig noch weit entfernt von den von Peter L. Berger in einem Zeitungsartikel von 1968 prophezeiten „kleinen Sekten“, in denen im 21. Jahrhundert die letzten religiösen Gläubigen zu finden sein würden, „zusammengekauert, um der weltweiten säkularen Kultur zu widerstehen.“²³ Natürlich erweist es sich angesichts der zunehmenden Pluralisierung auf dem weltanschaulichen Sektor (wo die größte Konkurrenz mittlerweile im säkularen Bereich zu finden ist) als immer schwieriger, religiöse Traditionen und Inhalte über die Generationen hinweg weiterzuvermitteln.

Umso wichtiger ist es, noch intakte Sozialisationsketten zu erhalten, Anknüpfungspunkte da zu suchen, wo es noch Verbindungslinien gibt, sowie Kontaktflächen in die Gesellschaft dort zu erweitern,²⁴ wo das Engagement der Kirchen – weiterhin, wieder oder neuerdings – benötigt wird und erwünscht ist. In Bezug auf ersten Punkt ließe sich aus soziologisch-empirischer Sicht etwa auf die ungebrochen hohe Nachfrage unter den Kirchenmitgliedern nach Angeboten verweisen, die generationenübergreifend im Familienverbund wahrgenommen werden können (wie etwa Familiengottesdienste).²⁵ Mit Blick auf den zweiten Aspekt sei nur an die auf die nach wie vor stark ausgeprägte gesellschaftliche

²¹ Diese Option nicht in Betracht zu ziehen, gehört wohl zu den größten Konstruktionsfehlern der Markttheorie amerikanischer Prägung; vgl. Jörg Stolz/ Thomas Englberger, Kirchen, Freikirchen und alternativ-spirituelle Anbieter (s. Anm. 20), 148.

²² Vgl. ebd., 149.

²³ Peter L. Berger, A Bleak Lookout Is Seen for Religion, in: New York Times, 25. April 1968, 3 (Übersetzung des Autors).

²⁴ Vgl. dazu etwa Detlef Pollack, Abbau, Aufbau, Umbau – Evangelische Kirche im peripheren Raum aus religionssoziologischer Perspektive, in: epd-Dokumentation 42 (2015), 12–18.

²⁵ Vgl. Julia Koll/ Gerald Kretzschmar, Gottesdienst im Plural, in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, Hannover 2014, 56.

Weiterführende Literatur:

Antonius Liedhegener, Pluralisierung, in: Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Markus Hero (Hg.), Handbuch der Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 347–382. Überblicksbeitrag, der den religionssoziologischen Forschungsstand zur religiösen Pluralisierung in kompakter Form darstellt. Neben der Behandlung begrifflich-konzeptueller Fragen werden ausgewählte empirische Ergebnisse präsentiert sowie Konsequenzen und Wirkungen mit Blick auf das religiöse Feld sowie die gesamte Gesellschaft diskutiert.

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014. Abrufbar im Internet unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_v_kmu2014.pdf. Sammelpublikation mit ausgewählten Ergebnissen der jüngsten EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft. Im Fokus stehen Fragen der religiösen Kommunikation und Vergemeinschaftung und damit einhergehend das Verhältnis zwischen den Einzelnen und ihrer Gemeinde bzw. Kirche. Besonders einschlägig für das hier behandelte Thema sind die Kapitel „Religiö-

se Vielfalt“ und „Gottesdienst im Plural“.

Paul M. Zulehner, Verbundung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus, Ostfildern 2011. Umfassende Gesamtdarstellung der Langzeitstudie „Religion im Leben der ÖsterreicherInnen“, welche die Entwicklung der kirchlich-religiösen Landschaft in Österreich von 1970 bis 2010 beleuchtet. Im Blickpunkt stehen die mit dem Prozess der zunehmenden Pluralisierung („Verbundung“) verbundenen Herausforderungen für die Kirchen und ihr Verhältnis bzw. der Dialog mit den religiös-weltanschaulich „Anderen“.

Jörg Stolz / Judith Könemann / Mallory Schneuwly Purdie / Thomas Englberger / Michael Krüggeler, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014. Auf quantitativen und qualitativen Analysen beruhende Studie, welche die „Vermessung“ der Religiosität und Spiritualität der Schweizer Bevölkerung in der Tradition der bekannten „Sonderfall“-Studie von 1989 fortführt. Von besonderem Interesse für die hier diskutierte Fragestellung ist vor allem das von Jörg Stolz und Thomas Englberger verfasste Kapitel „Kirchen, Freikirchen und alternativ-spirituelle Anbieter“.

Akzeptanz der Kirchen als Akteurinnen im zivilgesellschaftlichen Bereich erinnert,²⁶ wo ihre gestalterische, unterstützende und

vermittelnde Rolle gerade in Zeiten zunehmender religiös-kultureller Pluralisierung mehr denn je gefragt sein dürfte.

²⁶ So waren beispielsweise in einer Umfrage im Jahr 2012 mehr als 90 % der Befragten der Ansicht, dass es zu den zentralen Aufgaben der christlichen Kirchen in Deutschland gehört, „sich um Probleme von Menschen in sozialen Notlagen kümmern“; ebenso viele waren der Meinung, es sei wichtig, dass sie „das Gespräch mit Vertretern anderer Religionen suchen“. Vgl. GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften (2013). Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften ALLBUS 2012; GESIS Datenarchiv, Köln. ZA4614 Datenfile Version 1.1.1; online: <https://doi.org/10.4232/1.11753> [Abruf: 01.01.2021]. Vgl. zu diesem Punkt auch Gert Pickel, Engagement und religiöse Indifferenz. Kernergebnisse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD im Überblick, in: Materialdienst der EZW 2 (2015), 57; ausführlicher Gerhard Wegner, Wirksame Kirche. Sozio-theologische Studien, Leipzig 2019.

Der Autor: geb. 1967 in Riesa; Studium der Soziologie mit wirtschaftswissenschaftlicher Ausrichtung an der Technischen Universität Dresden; 1998 Diplom; 2011 Promotion an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; von 1999 bis 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Vergleichende Kulturosoziologie an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt/Oder; seit 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionssoziologie, Institut für Soziologie, an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; seit 2019 Projektleiter

am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Universität Münster; wichtigste Publikationen: *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa: Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe*, Wiesbaden 2013; *Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, Wiesbaden 2014 (mit Detlef Pollack, Gergely Rosta, Nils Friedrichs und Alexander Yendell); *Handbuch der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018 (herausgegeben mit Detlef Pollack, Volkhard Krech und Markus Hero); GND 129386030.

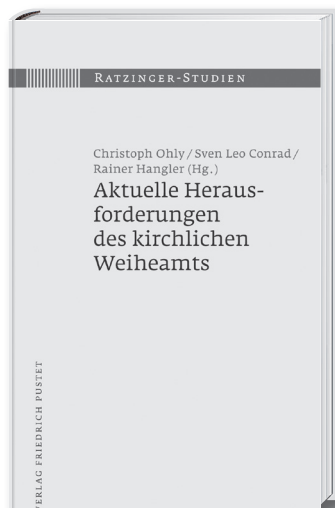
Das kirchliche Weiheamt

Christoph Ohly / Sven Leo Conrad /
Rainer Hangler

AKTUELLE HERAUSFORDERUNGEN DES KIRCHLICHEN WEIHEAMTS

Was ist das Spezifische des sakramentalen Amtes in der katholischen Kirche? Wozu braucht es überhaupt ein Amt in der Kirche? Wie wichtig ist der Zölibat? Welche Voraussetzungen müssen für die Weihe erfüllt sein? Diese und andere Fragen werden in Auseinandersetzung mit der Theologie Joseph Ratzingers diskutiert.

Ratzinger-Studien, Band 19
192 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-3202-2
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE