

Kapitel 4

Religion als Distinktion: Säkularisierung und Pluralisierung als treibende Dynamiken in Österreich

Regina Polak, Lena Seewann

Veränderungen im »religiösen Feld« Österreichs: Theoretische Zugänge

Entwicklungen, Ereignisse und Interpretationen seit 2000

Das Jahr 2000 brachte für die Europäische Wertestudie (EVS) unerwartete Ergebnisse (Zulehner, 2002): Seit 1990 waren mit Ausnahme von Paris in allen europäischen Großstädten die Indikatoren für religiöse Selbstkonzeptionen gestiegen. Während im ländlichen Raum die seit den 1970ern in Österreich konstant fortschreitende Erosion religiöser Selbstverständnisse ungebrochen weiterging, bezeichneten sich in den Metropolen Europas statistisch hochsignifikant mehr Menschen als religiös, gaben an, an Gott zu glauben, und besuchten häufiger den Gottesdienst. Auch in Wien ließ sich dieser Trend beobachten: So stieg im Zeitraum von 1990 bis 1999 der Glaube an Gott von 71 % auf 79 %, der Glaube an einen personalen Gott von 19 % auf 24 %, die Wichtigkeit Gottes im Leben von 27 % auf 35 %, und sogar der Kirchgang blieb stabil bei 13 % (Zulehner, 2002, S. 40).

Damit begann im deutschsprachigen Raum ein kontroverser Diskurs. Während das Forschungsteam der EVS eine »Wiederkehr der Religion« (Zulehner et al., 2001; Polak, 2006) und im Weiteren einen »Megatrend Spiritualität« (Polak, 2002; Zulehner, 2004) konstatierte, erhoben andere deutlichen Widerspruch gegen diese Interpretation (Körtner, 2006; Höhn, 2015). Der evangelische Theologe Ulrich Körtner sprach sogar von einem »Megaflop« (Körtner, 2006). Der Religionssoziologe Detlef Pollack war der Ansicht, bei der Rede von der Wiederkehr des Religiösen handle es sich um eine »Megalegende« und eine »neue Meistererzählung der Soziologen« (Pollack, 2006, S. 6). Gleichzeitig kam es zu einem

Boom qualitativ-empirischer Forschung, die diesen Veränderungen subjektiver religiöser Selbstverständnisse auf die Spur ging. Mithilfe der Labels »Spiritualität« und »Esoterik« wurden diese Entwicklungen inhaltlich näher bestimmt und bilden bis heute einen zentralen Bereich religionssoziologischer Forschung auf der Ebene des Individuums, das einige Zeit als quasi letztes »Reservat« betrachtet wurde, in dem Religion noch Bedeutung habe (Barth, 2012; Höllinger & Tripold 2012; Knoblauch, 2009; Martin, 2005; Siegers, 2012; Stolz et al., 2014).

In den vergangenen 20 Jahren haben einschneidende Ereignisse das »religiöse Feld«⁴⁸ in Europa und auch in Österreich unerwartet und nachhaltig verändert. Dazu gehört als »Initialzündung« der Terroranschlag auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001. Dieser und die weiteren Terroranschläge in europäischen Städten (z. B. Madrid, Frankreich) rückten den sog. politischen Islam(ismus), den Dschihadismus sowie den religiösen Fundamentalismus in den Fokus des öffentlichen Interesses (siehe auch Hajdinjak in diesem Band). Damit war die in Europa von vielen totgesagte Religion auf die Bühne zurückgekehrt. Religion war wieder zum Politikum geworden.

In Österreich erhielt die bereits 1996 in den USA von Huntington propagierte These vom »Kampf der Kulturen« (Huntington, 1996) Auftrieb. Die Zuwanderungsdebatte, die nach der EU-Osterweiterung 2004 in Österreich bereits intensiv im Gange war, fand in dieser Interpretation globaler Konflikte auch ein »Framing« für die nationalen Auseinandersetzungen. Insbesondere die FPÖ reformatierte bereits damals ihr politisches Programm einer »Ausländer raus«-Politik zu einem christlich-islamischen Kulturkampf. Die einst antiklerikale Partei stilisierte sich zur Verteidigerin des »christlichen Abendlandes« (Hadj-Abdou, 2016). Auch die ÖVP forcierte in diesem Zeitraum das Narrativ einer dichotom konstruierten Auseinandersetzung zwischen einer

⁴⁸ Im Anschluss an Bourdieu (Bourdieu, 2000) verstehen wir unter dem »religiösen Feld« jenen Raum, in dem nicht mehr die christlichen Großkirchen das Deutungsmonopol haben, sondern unterschiedliche Akteure (z. B. Einzelpersonen, religiöse und nichtreligiöse Institutionen, sowie die Wissenschaften) in einem Kampf um ökonomisches, soziales, kulturelles und symbolisches Kapital ringen, was »Religion« und »Religiosität« in Theorie und Praxis bedeutet bzw. wer sich (nicht) als religiös bezeichnen darf.

christlich-aufgeklärten Kultur des Abendlandes und einem unaufgeklärten Islam. So zeigte Mattes (2016) anhand einer Analyse von über 800 Parlamentsprotokollen, Presseberichten sowie politischen Stellungnahmen aus Österreich, Deutschland und der Schweiz, wie in einem Zeitraum von 20 Jahren v. a. die christdemokratischen Parteien dieser Länder den Islam zum Politikum *gemacht* haben. Auf diese Weise konnten sie ihre inneren Schwierigkeiten bearbeiten: sei es durch die Problematisierung des Islam, die Aufspaltung in einen »guten« und einen »bösen« Islam oder die Konstruktion einer »universalen Religion« auf Basis des christlichen Erbes. Der Islam wurde zunehmend häufiger pauschal mit Fundamentalismus, Indoktrinierung, Frauenunterdrückung und Gewalt in Verbindung gebracht, man sprach von »Islamisierung« und vom Scheitern der »Multikulti-Experimente«⁴⁹, und das muslimische Kopftuch ist Dauerthema. Sozioökonomische Probleme – wie z. B. die Bildungsferne migrantischer Kinder, armutsbedingte Kriminalität oder Gewalt gegen Frauen – werden mit der Zugehörigkeit zum Islam begründet: Sie werden »religionisiert«. Die sog. Flüchtlingskrise im Herbst 2015 hat diesen Tendenzen Auftrieb gegeben, wie sich an der Rezeption der sexuellen Übergriffe auf Frauen zur Silvesternacht in Köln nachvollziehen lässt (Dietze, 2016). Das Integrationsbarometer (in dem bemerkenswerterweise nur Angehörige der Aufnahmegesellschaft befragt werden) zeigt, wie weit die Ablehnung von Musliminnen und Muslimen mittlerweile gediehen ist (Hajek & Stark, 2017): Das Zusammenleben mit der »muslimischen Integrationsgruppe« wird am schlechtesten bewertet; 74 % bejahen die Existenz von Parallelgesellschaften, die mehrheitlich mit Musliminnen und Muslimen in Verbindung gebracht werden; 73 % negieren die Aussage, dass der Islam zu Österreich gehöre. Religion – konkret: der Islam – wird jedenfalls zum Störfaktor für Integration erklärt, ungeachtet der Tatsache, dass nach Österreich geflüchtete Menschen (d. h. größtenteils männliche Muslime sunnitischer Prägung) zwar religiöser sind als die einheimische Bevölkerung, aber sich nur 9,6 % als »sehr religiös«

⁴⁹ Z. B. Heinz-Christian Strache: »Multikulti-Experimente gescheitert«: https://diepresse.com/home/politik/innenpolitik/5064147/Strache_MultikultiExperimente-gescheitert (Zugriff: 12.12.2018).

verstehen und 75 % ein Zusammenleben der Religionen äußerst positiv finden (Kohlbacher et al., 2017).

Aber nicht nur der Islam, auch die katholische Kirche in Österreich hatte in den vergangenen Jahrzehnten mit »Krisenzeiten« zu ringen (Zulehner & Polak 2006, S. 45–49). Zum einen zeigten die konservativen Bischofsnennungen, die in den 1980er Jahren die Kirche im Inneren wie im Äußeren polarisiert und zu Austrittswellen geführt hatten, ihre pastoralen und gesellschaftlichen Folgewirkungen. Das Image der Kirche war nachhaltig beschädigt. Innerkirchliche Reformprozesse – wie z. B. der »Dialog für Österreich« 1997/98, die »Stadtmission« 2002 oder das 2013 gestartete »Zukunftsforum3000« – hatten inner- wie außerkirchlich Hoffnungen auf Reform geweckt, waren aber zum Stillstand gekommen und hatten wenige, medial kaum rezipierte Auswirkungen. Katastrophal wirkten und wirken sich vor allem die zahlreichen Skandale um den weltweit sichtbar werdenden sexuellen Missbrauch von Minderjährigen durch katholische Geistliche aus, die in Österreich 1995 mit dem Missbrauchsskandal um Kardinal Hans Hermann Groer eröffnet wurden (später z. B. auch in den USA 2002 und 2018, Irland 2009, Deutschland 2018). Wer der Kirche gegenüber bis dahin ohnehin bereits skeptisch eingestellt war, konnte sich in Bezug auf die »Gefährlichkeit« von Religion bestätigt sehen. Das symbolische und moralische Kapital der Kirchenhierarchie verlor damit jedenfalls gravierend und nachhaltig an Wert. Zu diesen selbstverschuldeten Krisen gesellt sich – auch für die etablierte evangelische Kirche in Österreich – eine wachsende Konkurrenz im Bereich von Esoterik und neuen Spiritualitäten sowie Ritualbegleitung bei Hochzeiten und Todesfällen (Schweighofer, 2018). Antworten auf die zentralen Lebensfragen geben heute nicht mehr nur die christlichen Kirchen.

Dass es in der EVS 2008 wieder zu einem deutlichen Rückgang religiöser Indikatoren kam, ist also wenig verwunderlich. Das religiöse Niveau pendelte sich wieder auf das der Untersuchungswelle von 1990 ein. Die Entwicklung um 2000 scheint aus heutiger Perspektive ein »Ausreißer« zu sein, der vielleicht als Reaktion auf die Jahrtausendwende und die damals modernen spirituellen Suchbewegungen ausgelöst worden sein könnte, der durch die Politisierung von Religion nach 9/11 aber abrupt gestoppt wurde.

Wenn 2018 das Thema Religion eine zentrale und umstrittene Rolle in den öffentlichen Diskursen hat, wird dies also weniger mit einer neuen Vielfalt individualisierter Religiositäten abseits kirchlicher Institutionen zu erklären sein, sondern ist vermutlich der verstärkten Konfrontation mit globalen religiösen und religionspolitischen Entwicklungen geschuldet, die durch politische Ereignisse und Migrationsbewegungen auch nach Österreich gelangen. Statt von »Wiederkehr der Religion« zu sprechen, wäre es daher wohl angemessener, von einer erhöhten und polarisierten Aufmerksamkeit für Religion zu sprechen. Diese muss mit einer Intensivierung individueller Religiosität nur wenig zu tun haben, wohl aber mit dynamisierten Pluralisierungsprozessen im religiösen Feld.

Brennpunkte religionssoziologischer Theoriebildung

Auch die Mehrheit der empirisch Forschenden in Soziologie und Theologie geht davon aus, dass das Thema Religion gesellschaftlich an Bedeutung gewonnen hat. Scharfe Differenzen zeigen sich allerdings bei der Hermeneutik sowie bei der theologischen Bewertung dieses Phänomens.

Bis in die 1970er Jahre herrschte die These vor, dass Religion und Moderne inkompatibel seien. Prozesse der Rationalisierung, Technisierung, funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Anhebung des Wohlstandsniveaus sowie des Zuwachses an Bildung und Urbanisierung würden demnach zwangsläufig zu Säkularisierungsprozessen führen. Der Begriff Säkularisierung beschreibt hierbei potenziell drei Ebenen oder Szenarien: die Trennung von Staat und Kirche, die Erosion religiöser Institutionen bei konstanter Religiosität der Bevölkerung und den generellen Bedeutungsverlust von Religion und Religiosität in der Gesellschaft (Casanova, 1994). Während etwa Pollack einer der wenigen Vertreter eines klassischen Säkularisierungstheorems ist (Pollack & Rosta, 2015), dem zufolge Religion in modernen Gesellschaften erodiert, favorisieren andere »pfadabhängige«, das heißt von Geschichte, Politik, Kultur einer Region abhängige (Pickel, 2011) bzw. »multiple« Säkularitäten (Burchardt & Wohlrab-Sahr, 2013; Multiple Secularities, 2017). Gegenwärtig wird sogar diskutiert, ob die Säkularisierung *überhaupt* ein integraler und konstitutiver Bestandteil der Moderne ist (Joas

& Wiegandt, 2007). Indem die historischen Entstehungsbedingungen der Moderne zunehmend in den Blick kommen, stellt sich verschärft die Frage, ob es sich bei der Moderne um eine »universale gesellschaftliche Entwicklungsstufe« oder um das »kontingente Ergebnis einer partikularen kulturellen Praxis« handelt (Willems et al., 2013, S. 11). Bei aller Kritik an diesem Konzept sind sich die meisten Forscherinnen und Forscher jedoch einig, dass Säkularisierung weltweit nach wie vor ein zentraler Treiber für Veränderungen ist.

Das Theorem der Pluralisierung ist demgegenüber eines der jüngeren Paradigmen in der religionssoziologischen Forschung. Es reagiert auf die Realität anderer (als christlicher) Religion und Religiosität in der Gesellschaft. So sieht z. B. Berger (2015) im Pluralismus die zentrale globale Herausforderung sowohl für die Gesellschaft, die Politik als auch die Religionen selbst. Nachdem er als einer der Ersten das Theorem der Säkularisierung durchbuchstabiert hatte, in den 1990er Jahren von der Desäkularisierung der Welt sprach und Europa als globalen Ausnahmefall bezeichnete (Berger, 1999), fokussiert er in seinem letzten Werk auf Pluralität. Er unterscheidet zwei Formen des Pluralismus: erstens die Koexistenz pluraler Religionen und zweitens die Koexistenz des religiösen und des säkularen Diskurses. Bei den meisten Menschen gäbe es allerdings keine starre Dichotomie zwischen einem religiösen und säkularen Selbstverständnis. Gleichwohl wirkt sich dieser plurale Dualismus auf das politische Management von Religion ebenso aus wie auf das friedliche Zusammenleben in Verschiedenheit. So ist die Frage nach der Pluralität für ihn die Schlüsselfrage für alle Gesellschaften und alle Religionen: Wie verhalten sie sich zur religiösen Pluralität?

Fokus und Aufbau des Beitrages

In unserem Beitrag gehen wir von der These aus, dass die Pluralisierung der zentrale Faktor der religiösen Entwicklungen in Österreich ist. Dabei orientieren wir uns an den Forschungsergebnissen von Goujon und anderen (2017), denen zufolge Säkularisierung und Migration in Österreich die zentralen Treiber dieser pluralisierenden Dynamik sind. Säkularisierung kann in der EVS unter den Aspekten der Entkonfessionalisierung (Austritt aus einer

Religionsgemeinschaft), der Abnahme traditionell kirchlich formatierter Praxis⁵⁰ sowie des Verlustes von Glaubens betrachtet werden. Migration macht diese in allen Religionen stattfindenden Prozesse sichtbar und beschleunigt sie. Religionsgemeinschaften pluralisieren sich vor allem in ihrem Inneren, etwa auch der Islam in Österreich (Zulehner, 2016). Die Zusammensetzung des religiösen Feldes verändert sich. Damit nimmt auch die religiöse Diversität in Österreich zu, wenngleich aus globaler Perspektive reichlich moderat.⁵¹

Trotzdem wird die Veränderung der sozioreligiösen Landschaft durch Migration immer sichtbarer, wie etwa in europäischen Großstädten wie Hamburg und Rotterdam, in denen die Mehrheit der Christinnen und Christen aus einem nichteuropäischen Land stammt (Bünker, 2011). Diese »Enteuropäisierung des europäischen Christentums« (Collet, 2010) ist auch in Österreich zu beobachten. So gibt es allein in der Erzdiözese Wien bereits 35 anderssprachige Gemeinden (Erzdiözese Wien, 2018) und ein wachsender Anteil der Priester kommt aus dem Ausland (Der Standard, 7. Juni 2018). Der Religionsbegriff der EVS folgt v.a. einem substanziellen Verständnis von Religion und orientiert sich dabei aus Gründen der zeitlichen Vergleichbarkeit stark am kirchlich formatierten Christentum, das die längste Zeit das religiöse Feld dominierte. Unterscheiden lassen sich in der EVS drei Dimensionen von Religiosität: individuelle Religiosität, soziale Religiosität sowie die Ebene der Glaubensinhalte. Alle drei Dimensionen gehören in einem traditionell kirchlich formatierten Religiositätsverständnis untrennbar zusammen, haben sich aber im Zuge von Entkonfessionalisierungsprozessen teilweise entkoppelt.

Von daher erklärt sich auch der Aufbau des vorliegenden Beitrages: Wir widmen uns zunächst in Abschnitt 2 dem Wandel von

⁵⁰ Jene Form von Religiosität, in der individuelle Religiosität (Selbstverständnis, Gebet), soziale Religiosität (Zugehörigkeit und Engagement in einer religiösen Gemeinschaft, Gottesdienstbesuch) sowie Glaubensinhalte, die sich am christlichen Dogma orientieren, eng zusammengehören.

⁵¹ Das PEW-Research Center hat in seinen Messungen religiöser Diversität festgestellt, dass die europäischen Nationen nach wie vor vergleichsweise homogen sind. Während allein in der asiatisch-pazifischen Region sechs Länder einen religiösen Diversitäts-Index (RDI) von über 7 (auf einer Skala von 1 bis 10) haben, hat kein einziges europäisches Land einen hohen RDI. Österreich erreicht einen RDI von 3,8, Deutschland 5,3 und der Vatikan 0,0 (PEW-Research Center, 2017).

religiösen Identitäten in Österreich. Ausgehend von Veränderungen in der konfessionellen bzw. religiösen Zusammensetzung der österreichischen Bevölkerung, wird der Frage nachgegangen, wie sich seit 1990 individuelle und soziale Religiosität sowie Glaubensvorstellungen verändert haben. In Abschnitt 3 werden diese religiösen Merkmale in einer Typologie kumuliert. Aufgrund der oben dargestellten hohen gesellschaftspolitischen Aktualität und Brisanz der Religion, vor allem im Bereich der Politik, konzentriert sich Abschnitt 4 schließlich auf die Auswirkungen religiöser Selbstverständnisse auf politische Werthaltungen. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Rolle von Religion als »Distinktionsmarker«: Unterscheiden sich Menschen, die sich selbst als religiös verstehen, von jenen, die das nicht tun? Einstellungen zu Zuwanderung, zu abweichendem Verhalten sowie zu Autoritäten stehen hierbei im Zentrum. Zuletzt folgt in Abschnitt 5 eine interpretierende Zusammenfassung der Befunde mit dem Versuch, Zukunftsperspektiven zu skizzieren.

Wandel von religiösen Identitäten in Österreich

Wie in nahezu allen europäischen Staaten war auch um die Wende zum 20. Jahrhundert im Habsburgerreich das katholische Christentum Grundlage der Staatsverfassung und die Taufe die Bedingung, um in den vollen Genuss der bürgerlichen Rechte und der Rechtsfähigkeit zu gelangen (Zulehner & Polak 2006, S. 28). So waren im Jahr 1900 91,6% der Österreicher römisch-katholisch (Zulehner & Polak 2006, S. 14). Damit verband sich eine Gesellschaft, in der der christliche Glaube noch eng in die Alltagskultur und Lebensformen der Menschen eingebettet war, sowie eine kirchlich formatierte Form von Religiosität.

Seit den 1970er Jahren erodiert diese Form der Religiosität empirisch nachweisbar. Daraus resultieren Kirchenaustritte und kulturelle Entbettungsprozesse, die Religion zu einer Weltanschauung »verdunsten« lassen⁵², sowie wachsende Möglichkeiten, auch ohne

⁵² Möglich wäre auch eine umgekehrte Entwicklung: Zuerst verschwindet der Glaube, dann die Praxis sowie institutionelle Anbindung (z. B. Scharfe, 2004, der zeigt, wie sich Desinteresse, Zweifel und Atheismus bereits in der Frühen Neuzeit inmitten der Volksfrömmigkeit entfaltet haben). Sowohl die EVS 2008 (Polak & Schachinger 2011) als auch die religionsso-

kirchliche Zugehörigkeit religiös sein zu können. Die Kirche(n) verlieren ihre Funktion sozialer Kontrolle; individuelle und institutionalisierte Religiosität entkoppeln sich, d. h. dass zunehmend mehr Menschen der Ansicht sind, dass man auch ohne kirchliche Zugehörigkeit und Praxis religiös sein könne. Diese Entkopplungsprozesse machen es notwendig und möglich, dass wir im Folgenden die verschiedenen Dimensionen von Religiosität getrennt voneinander beschreiben und dabei drei Ebenen untersuchen: a) die individuelle Religiosität, b) die soziale Religiosität sowie c) die Glaubensinhalte.

Da nicht zuletzt vor allem die wachsende religiöse Pluralisierung zu diesen Erosionsprozessen führt, gilt unsere erste Aufmerksamkeit jedoch zunächst der Konfessionszugehörigkeit. In den Verschiebungen, die sich dabei im Zeitvergleich in der EVS beobachten lassen, spiegelt sich die Veränderung von Religiosität in Österreich am deutlichsten wieder.

Konfessionszugehörigkeit

Auch in einer traditionell konfessionellen Monokultur wie Österreich ist die Pluralisierung angekommen. Tabelle 4.1 zeigt, dass das Bekenntnis zu Religion kontinuierlich sinkt und mittlerweile ca. ein Fünftel der Österreicherinnen und Österreicher keiner Konfession angehört. Nur ca. zwei Drittel verstehen sich weiterhin als Mitglied der römisch-katholischen Kirche. Dieser Rückgang – seit 2008 um 10 % – lässt sich vor allem auf Kirchenaustritte⁵³ zurückführen. Deutlich angestiegen sind aber auch die Anteile der muslimischen und orthodoxen Bevölkerung. Letztere machen mittlerweile je nach Datenquelle ca. 9 % der Bevölkerung aus und stellen daher österreichweit eine größere Gruppe dar als Angehörige von islamischen (max. 8 %) oder protestantischen Glaubensgemeinschaften (max. 6 %).

ziologische Langzeitstudie »Religion im Leben der ÖsterreicherInnen 1970–2010 (Zulehner, 2017) zeigen allerdings tendenziell die gegenläufige Entwicklung: dass trotz stetig sinkender Praxisformen der Glaube an Gott konstant hoch bleibt. Diese Dynamik bezeugen auch historische und ethnologische Studien zur Volksfrömmigkeit (Ebertz, 1986; Ehalt, 1989).

⁵³ Bspw. traten 2017 ca. 53.500 Personen aus der römisch-katholischen Kirche aus, vgl. Eigenangaben der katholischen Kirche: <https://www.katholisch.at/statistik> (12.12.2018).

Die hier angegebenen Zahlen sind allerdings mit gewisser Vorsicht zu interpretieren. Da seit der Umstellung der Volkszählung auf Registerdaten im Jahr 2001 Religionszugehörigkeit nicht mehr amtlich erhoben wird, sind exakte Zahlen nicht verfügbar. Forschende stützen sich auf Teil-Stichproben, Schätzungen sowie Angaben von Mitgliedszahlen der einzelnen Religionsgemeinschaften. Tabelle 4.1 kontextualisiert aus diesem Grund die Zahlen der EVS mit aktuellen Vergleichsstudien der Statistik Austria (Goujon et al., 2017), Mitgliedszahlen der Religionsgemeinschaften (Mayr & Rohrhofer, 13. September 2018) und aktuellen Zahlen des Social Survey Österreichs (Höllinger & Janschitz, 2018). Viele religiöse Menschen definieren außerdem ihre Zugehörigkeit nicht über die theologische oder »amtliche« Zugehörigkeit – wie etwa in der römisch-katholischen oder evangelischen Kirche über die Taufe oder das Zahlen des Kirchenbeitrags (auch »Kirchensteuer« genannt)⁵⁴; die erlebte Zugehörigkeit hängt vielmehr maßgeblich vom Selbstverständnis der Befragten ab.

EVs	1990	1999	2008	2018	St. At 2017 ¹⁾	Mitglied 2018 ²⁾	SSÖ 2016 ³⁾
Römisch-katholisch	78	80	73	63	64	58	70
Evangelisch / protestantisch	6	5	5	4	5	3	6
Orthodox	<1	1	1	3	5	9	-
Muslimisch	<1	<1	2	7	8	8	5
Andere (jüdisch, Freikirche, Buddh.)	1	1	2	1	2	1	3
Konfessionslos / o. r. B.	15	12	17	21	17	22	14
n	1464	1372	1496	1936	-	-	2005

Tabelle 4.1: Konfessionszugehörigkeit zwischen 1990 und 2018.

Quelle: EVS 1990–2018. ¹⁾ Goujon et al. (2017), ²⁾ Mayr & Rohrhofer (13. Sept. 2018), ³⁾ Höllinger & Janschitz (2018).

⁵⁴ Auch für Katholikinnen und Katholiken außerhalb des deutschsprachigen Raums ist das Zahlen einer »Kirchensteuer« als Indikator für Kirchenmitgliedschaft befremdlich, da es diese Praxis nur in Österreich und Deutschland gibt.

Die wachsende religiöse Pluralisierung in Österreich bildet sich in der EVS also zunächst in der konfessionellen Zugehörigkeit ab. Der Pluralisierung liegt eine Vielzahl von Trends zugrunde, die sich in den vergangenen zehn Jahren dynamisiert haben. Erstens ist die konstant hohe Anzahl von Kirchaustritten zu nennen, die nicht nur als Abkehr von institutionalisierter Religiosität, sondern auch unter dem Gesichtspunkt einer Zunahme individualisierter religiöser und spiritueller Identitäten gesehen werden muss. Zweitens spielen Migrationsbewegungen für die Zusammensetzung der Bevölkerung eine entscheidende Rolle. Besonders die steigende EU-Binnenmigration seit der EU-Osterweiterung 2004 sowie die seit 2015 forciert eingetroffenen Flüchtlinge tragen durch den Zuzug orthodoxer und muslimischer Menschen zur religiösen Vielfalt in Österreich bei. Nicht zuletzt kam es seit 2008 auch zur staatlichen Anerkennung einer Reihe von Religionsgemeinschaften in Österreich. Dazu zählen etwa die Zeugen Jehovas (2009), die Alevitische Glaubensgemeinschaft (2013) und die Freikirchen (2013).

Zieht man die Altersstruktur der Befragten der EVS in Betracht, wird die Dynamik der Pluralisierung noch deutlicher erkennbar. Während rund ein Viertel der Katholikinnen und Katholiken in Österreich über 65 Jahre alt ist, sind nur rund 20% jünger als 34 Jahre. Demgegenüber sind etwa zwei Drittel der Musliminnen und Muslime unter 34 Jahre alt. Konfessionslosigkeit hingegen ist über alle Altersgruppen hinweg relativ gleichmäßig verteilt, mit Ausnahme der Personen unter 24 Jahren, unter denen es besonders wenig Konfessionslose gibt. Dies mag daran liegen, dass diese jungen Erwachsenen in Österreich oft noch stark mit ihrem Elternhaus verbunden sind, noch keinen Kirchenbeitrag zahlen oder den Nutzen, den sie durch eine Kirchenmitgliedschaft erfahren, im Vergleich zum Kirchenbeitrag noch nicht als mangelhaft erfahren (zu Kirchaustrittsmotiven vgl. Institut für Demoskopie Allensbach, 1993, Berghammer et al., 2017).

Die konfessionelle Zusammensetzung zeigt – laut Daten der EVS 2018 – auch in Bezug auf urbane und rurale Wohngebiete deutliche Unterschiede. In österreichischen Kleinstädten (unter 5.000 Einw.) waren 2018 im Schnitt 78% der Bevölkerung katholisch, 16% konfessionslos und knapp 1% muslimisch. Demgegenüber ist in Wien die größte Gruppe zwar ebenfalls katholisch, aber nur mehr

mit 42 % der städtischen Befragten. Darauf folgen mit 30 % bereits die sogenannten »Konfessionslosen«⁵⁵ und mit 13 % Personen muslimischen Glaubens.

Die Hälfte der Katholikinnen und Katholiken Österreichs lebt 2018 demnach in Kleinstädten (weniger als 5.000 Einw.); 14 % sind in Städten (ab 20.000 Einw.) zu finden; und weitere 14 % in Wien. Demgegenüber lebt rund ein Drittel aller Konfessionslosen und muslimischen Menschen in Wien. Muslime und Musliminnen haben zudem zum größten Teil Migrationshintergrund, d. h. es handelt sich um selbst Zugewanderte und deren Kinder. 35 % der muslimischen Befragten stammen laut Daten der EVS 2018 aus der Türkei, 23 % aus Regionen des ehemaligen Jugoslawiens und 36 % aus anderen Ländern.

Die Pluralisierung der konfessionellen Zusammensetzung stellt damit die wichtigste Verschiebung im religiösen Feld in Österreich dar. Sie ist eines der zentralen Kennzeichen, die die Veränderungen des religiösen Selbstverständnisses und der religiösen Praxis in Österreich erklären. Um Verzerrungen durch diese veränderte Zusammensetzung zu vermeiden, haben wir daher für die folgenden Auswertungen durchgehend getrennte Analysen nach Konfessions- und Religionszugehörigkeit durchgeführt. Dabei fokussieren wir auf Mitglieder der katholischen Kirche, Konfessionslose sowie Musliminnen und Muslime, da diese in der Erhebung der EVS 2018 erstmals durch ausreichende Fallzahlen repräsentiert werden können (siehe Kapitel 9 zu Details der Stichprobe).⁵⁶ Angehörige der evangelischen und orthodoxen Kirchen stellen in Österreich selbstverständlich ebenfalls relevante Teile der religiösen Pluralität dar. Da sie jedoch in der EVS – wie in vielen anderen nationalen Studien – leider nur durch kleine Fallzahlen vertreten sind, können wir keine stichhaltigen Aussagen über diese Gruppen treffen. Da das konfessionelle Selbstverständnis überdies signifikante Auswirkungen auf andere Einstellungen hat (Arts & Halman, 2011),

⁵⁵ Dieser Begriff bezieht sich auf die Bezeichnung, wie sie die EVS vorgibt. Personen über ihre »Losigkeit« zu definieren, ist freilich sowohl religionssoziologisch als auch theologisch hochproblematisch. Die Heterogenität dieser Gruppe zeigt außerdem, wie unpassend dieser Begriff ist.

⁵⁶ Für die Musliminnen und Muslime liegen 2018 erstmals repräsentative Zahlen vor.

haben wir auch davon abgesehen, alle »Christinnen und Christen« in einer unterschiedslosen Gruppe zusammenzufassen.

Bemerkenswert in der konfessionellen Zusammensetzung Österreichs ist außerdem, dass 77 % der Konfessionslosen zumindest einmal einem Religionsbekenntnis angehört haben (in über 90 % der Fälle einer christlichen Kirche). Deshalb sind religiöse Einstellungen von Konfessionslosen für unseren Vergleich ebenfalls von großem Interesse.

Individuelle Religiosität

Die erste Dimension von Religiosität, der sich der Beitrag zuwendet, ist die individuelle Religiosität. Damit sind jene Praktiken und Einstellungen gemeint, die Menschen abseits der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft selbst definieren bzw. ausüben können. Individuelle Religiosität kann eine wichtige Basis für soziale Religiosität sein, ist aber nicht notwendigerweise mit ihr verknüpft. Theoretisch ließe sich für die Entwicklung individueller Religiosität einerseits davon ausgehen, dass sie sich durch den Rückzug ins Private am besten vor Säkularisierung schützt (vgl. Knoblauch, 1991), andererseits ist auch plausibel, dass umgekehrt der Verlust individueller Religiosität (sog. »Verdunstung«) der Säkularisierung vorrausgeht und Anschlag leistet. In der EVS lässt sich individuelle Religiosität an drei Indikatoren festmachen:

Selbstbezeichnung als »religiös«

2018 identifizieren sich etwa 71 % der katholischen und 80 % der muslimischen Gläubigen als religiös (Tabelle 4.2). Im Zeitvergleich zeigt sich bei Personen katholischen Glaubens eine erstaunliche Stabilität, die zunächst gegen eine Verdunstung oder Aushöhlung von Religiosität sprechen könnte. Starke Veränderungen zeigen sich hingegen in der Gruppe der Konfessionslosen. Während 1999 noch knapp die Hälfte der Bevölkerung ohne Bekenntnisangabe, religiös zu sein, sind es aktuell nur mehr 33 %. Dies lässt sich vermutlich dadurch erklären, dass ein religiöses Selbstverständnis in dem Maße sinkt, wie der Kontakt zu einer Religionsgemeinschaft, eine gelebte religiöse Praxis wie Gebet oder Gottesdienstbesuch und damit eine im Alltag gelebte Religion abnimmt. In gewissem

Sinn »verdunstet« Religiosität und wird öffentlich »unsichtbar« (Luckmann, 1991).

		1990	1999	2008	2018	n
Katholisch	Religiöse Person	74	80	70	71	4561
	Nichtreligiöse Person	11	15	24	24	
	Überzeugte/r Atheist/in	1	1	1	1	
	Unentschieden / keine Antwort	14	5	5	4	
Konfessionslos	Religiöse Person	43	49	19	33	1042
	Nichtreligiöse Person	34	35	59	46	
	Überzeugte/r Atheist/in	8	10	17	17	
	Unentschieden / keine Antwort	15	6	5	4	
Muslimisch	Religiöse Person	-	-	-	80	145
	Nichtreligiöse Person	-	-	-	18	
	Überzeugte/r Atheist/in	-	-	-	0	
	Unentschieden / keine Antwort	-	-	-	2	
Gesamt	Religiöse Person	69	75	61	63	6269
	Nichtreligiöse Person	15	18	30	29	
	Überzeugte/r Atheist/in	2	2	4	4	
	Unentschieden / keine Antwort	14	5	5	4	

Tabelle 4.2: Selbstbezeichnung der Religiosität. »Würden Sie sagen, Sie sind ...?« (Angaben in Prozent).

Quelle: EVS 1990–2018. Anm.: In der Umfrage 1990 wurde als vierte Antwortkategorie »unentschieden« angeboten, welche in späteren Befragungen nicht genannt wurde, daher werden hier auch Unentschiedene und fehlende Werte (»keine Antwort«) prozentuell abgebildet.

Die Gruppe überzeugter Atheistinnen und Atheisten beträgt in dieser Gruppe immerhin 17 %. Welche Bedeutungen sich mit diesem »religiösen« Selbstverständnis verbinden, lassen diese Daten allerdings nur begrenzt vermuten. Die semantischen Verschiebungen im religiösen Feld – d. h., dass Menschen zunehmend den Anspruch erheben, selbst zu definieren, was »religiös sein« bedeutet – lassen damit rechnen, dass sich hinter diesen Zahlen sehr verschiedene Interpretationen verbergen. Insofern »religiös sein« in Österreich traditionell allerdings mit »katholisch sein« und »in die Kirche gehen« assoziiert wird, scheint es plausibel,

dass sich Konfessionslose vor allem von der (katholischen) Kirche abgrenzen.

Beten außerhalb von Gottesdiensten

In den 1990er Jahren ist in Österreich laut Daten der EVS ein klarer Rückgang jener Bevölkerungsgruppe zu verzeichnen, die einmal pro Woche oder öfter betet (Tabelle 4.3).⁵⁷ Seit 2008 lassen sich hingegen nur minimale Veränderungen ausmachen. Knapp 40% der Katholikinnen und Katholiken und 10% der Konfessionslosen beten auch aktuell mindestens wöchentlich. Der Rückgang bei der Gesamtanzahl von Personen, die regelmäßig beten von 36% auf 33% lässt sich somit durch den Zuwachs konfessionsloser Menschen erklären. Innerhalb der Konfessionen ist die Praxis des Betens erstaunlich stabil.

Erstmals kann die EVS auch Ergebnisse zu den muslimischen Österreicherinnen und Österreichern angeben: In dieser Gruppe betet knapp die Hälfte mindestens wöchentlich zu Gott. Diese hohe Zahl hängt auch damit zusammen, dass im Islam das persönliche Gebet *die* zentrale Rolle als religiöse Praxisform einnimmt, vergleichbar dem Stellenwert des Sonntagsgottesdienstes im katholischen Christentum.

	1990 ^{a)}	1999	2008	2018	n
Katholisch	61	49	41	38	4467
Konfessionslos	23	14	10	10	1041
Muslimisch	-	-	-	55	186
Gesamt	54	43	36	33	6268

Tabelle 4.3: Beten außerhalb des Gottesdienstes (Antwort »Einmal in der Woche oder öfter«, in Prozent).

Quelle: EVS 1990–2018. ^{a)} Anm.: 1990 hatte die Frage noch andere Antwortkategorien: »oft« und »manchmal« statt »mind. 1 x pro Woche« sind hier abgebildet.

⁵⁷ Dies könnte allerdings auch durch Umstellung der Fragebogenfrage der EVS nach 1999 bedingt sein: die nach 1990 von den Antwortkategorien »oft« und »manchmal« auf konkrete Angaben wie »mindestens einmal pro Woche« wechselte.

Wichtigkeit von Religion und Gott im Leben

Ein dritter Indikator individueller Religiosität ist die Wichtigkeit, die Religion und Gott im Leben des Einzelnen beigemessen wird. In Tabelle 4.4 zeigen sich gravierende Veränderungen der Wichtigkeit von Religion, auch bei Personen katholischen Glaubens. Gaben 1990 noch 28 % an, Religion sei in ihrem Leben sehr wichtig, sind es 2018 nur noch 16 %. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass das Wort Religion mit institutionalisierter Religion gleichgesetzt wird, und eine solche auch bei Katholikinnen und Katholiken Verdunstungs- und Entkoppelungsprozessen unterliegt. Die Vorstellung, Religion sei Privatsache, kann ebenfalls damit verbunden sein.

In der Gruppe der Personen muslimischen Glaubens hat Religion eine weitaus höhere Wichtigkeit: Für 44 % ist Religion sehr wichtig im Leben. Hierbei könnte es sich auch um einen Effekt des Antwortverhaltens handeln. Denn Musliminnen und Muslime bewerten im Schnitt fast alle Lebensbereiche als wichtiger als katholische Befragte.⁵⁸ Zu berücksichtigen ist auch, dass Religion bei vielen muslimischen Menschen noch weitaus mehr ein Bestandteil gelebter Alltagskultur und daher eng mit dieser verbunden ist (Heine et al., 2012) – im Unterschied zu einer weitgehend säkularisierten Alltagskultur, in der Religion primär mit Weltanschauungsfragen verbunden wird.

Von Konfessionslosen wird die Wichtigkeit von Religion im Leben wie erwartet weitaus geringer eingeschätzt (4 % sehr wichtig) und ist im Zeitvergleich stabil.

	1990	1999	2008	2018	n
Katholisch	28	23	21	16	4512
Konfessionslos	6	3	3	4	1027
Muslimisch	-	-	-	44	145
Gesamt	24	20	19	16	6203

Tabelle 4.4: Wichtigkeit von Religion im Leben (Antwort »sehr wichtig«, in Prozent).
Quelle: EVS 1990–2018.

⁵⁸ Familie: katholisch 88 %, muslimisch 96 %; Freunde: katholisch 60 %, muslimisch 70 %; Arbeit: katholisch 49 %, muslimisch 53 %.

Ein ähnliches Muster zeigt auch das Antwortverhalten auf die Frage nach der Wichtigkeit von Gott im Leben (Tabelle 4.5). Unter den Katholikinnen und Katholiken gaben in den 1990er Jahren noch knapp 50% an, Gott sei ihnen sehr wichtig, seit 2008 ist es ca. ein Drittel. Wenn Religion als Lebensform im Alltag weniger wichtig wird, verwandelt sich das Wort Gott tendenziell in eine Idee bzw. Vorstellung, an die man glaubt, und verliert seine Bedeutung als Gegenüber, zu dem man in Beziehung steht.

Unter den muslimischen Befragten messen knapp drei Viertel Gott in ihrem Leben große Wichtigkeit zu, was in der Zusammenschau mit der Intensität der Gebetspraxis auf eine durchaus vitale individuelle Religiosität schließen lässt.

Auch in der Gruppe der Konfessionslosen messen erstaunliche 13% Gott eine sehr hohe Wichtigkeit im Leben zu – ein weiterer Beleg für die Entkoppelungsthese, der zufolge individuelle Religiosität nicht notwendig an Konfessionszugehörigkeit gebunden sein muss.

	1990	1999	2008	2018	n
Katholisch	46	51	36	36	4524
Konfessionslos	14	18	8	13	1021
Muslimisch	-	-	-	73	143
Gesamt	40	46	33	35	6208

Tabelle 4.5: Wichtigkeit von Gott im eigenen Leben (Antwort »sehr wichtig«, in Prozent).

Quelle: EVS 1990–2018. Anm.: »Sehr wichtig« bedeutet hier, dass mindestens 8 Punkte auf einer 10-teiligen Skala gegeben wurden.

Zusammenfassung

Ein Blick auf die Gesamtzahlen erweckt zunächst den Eindruck, dass die individuelle Religiosität seit den 1990er Jahren in Österreich deutlich abgenommen hat. Eine nach Konfessions- bzw. Religionszugehörigkeit differenzierte Analyse macht jedoch eine weitaus präzisere Beschreibung möglich. Während die Rolle von Religion und Gott im Leben auch für Katholikinnen und Katholiken zunehmend geringere Relevanz hat, ist das Selbstverständnis als religiöse Person in dieser Gruppe (sowie bei einem Drittel der Konfessionslosen)

weiterhin stark verbreitet. Die Befragten muslimischen Glaubens wiederum zeigen bei allen Indikatoren individueller Religiosität deutlich höhere Werte (ähnlich auch Höllinger & Janschitz, 2018). Die Veränderungen individueller Religiosität lassen sich also vor allem durch eine Zunahme der (ausgetretenen) Konfessionslosen sowie der muslimischen Gläubigen (und anderer hier nicht abgebildeter Religionsgemeinschaften) erklären, d. h. durch die Bevölkerungszusammensetzung. Innerhalb der Glaubensgemeinschaften ist die individuelle Religiosität in Österreich im vergangenen Jahrzehnt vergleichsweise stabil.

Soziale Religiosität

Religiosität hat immer auch eine soziale Dimension, d. h. Inhalt, Form, Funktion und Organisation werden von anderen geprägt und gemeinsam mit anderen gebildet und ausgeübt. Zudem übernimmt sie soziale Funktionen wie z. B. Angebote von Riten, Festen und Feiern in Gemeinschaft, Bildung von Gemeinschaft und anderen Formen sozialer Anbindung (wie z. B. Vereine, Gemeinden, Bewegungen) oder die Möglichkeit institutioneller Zugehörigkeit. Diese Dimension nennen wir im Folgenden »soziale Religiosität« und machen sie an folgenden Indikatoren fest:

Teilnahme an Gottesdiensten/Freitagsgebet

In der Gruppe der Katholikinnen und Katholiken zeigt sich bezüglich des Gottesdienstbesuchs erneut eine gewisse Stabilität (Tabelle 4.6). Der Rückgang vergangener Jahrzehnte scheint sich seit 2008 eingebremst zu haben. Heute wie vor zehn Jahren besucht ungefähr ein Drittel dieser Gruppe mindestens einmal im Monat den Gottesdienst. Ein weiteres Drittel nimmt an speziellen religiösen Feiertagen an der Messe teil. Der regelmäßige sonntägliche Gottesdienst, in der katholischen Kirche verpflichtend, ist jedoch gravierend zurückgegangen: Während dies 1990 noch etwa 30 % taten, geben 2018 nur mehr 17 % an, den Gottesdienst wöchentlich zu besuchen.

In der Gruppe der Musliminnen und Muslime besucht knapp die Hälfte monatlich das Freitagsgebet, das zwar kein Gottesdienst im christlichen Sinn ist, und zu dem auch nur Männer

verpflichtet sind, aber die zentrale soziale Form des Gebetes darstellt. Dies erklärt auch, warum regelmäßiger Besuch des Freitagsgebetes unter Muslimen stärker verbreitet (57 %) ist als unter Muslimas (40 %). Im Kontrast dazu sind es überwiegend katholische Frauen (41 % vs. 33 % der Männer), die monatlich am Gottesdienst teilnehmen.

Dass der Gottesdienstbesuch als Form der sozialen Religiosität unter Konfessionslosen wesentlich seltener ist als Formen individueller religiöser Praxis, ist erwartbar, da die Distanzierung der Konfessionslosen primär von der Kirche erfolgt. 10 % dieser Gruppe besuchen dennoch zu besonderen Feieranlässen (Weihnachten, Hochzeit) den Gottesdienst. Zwei Drittel bleiben der Kirche ganzjährig fern.

	1990	1999	2008	2018	n
Katholisch	52	49	36	37	4529
Konfessionslos	8	5	1	3	1036
Muslimisch				47	144
Gesamt	43	43	30	30	6228

Tabelle 4.6: Teilnahme an Gottesdiensten/Freitagsgebet (Antwort »einmal im Monat oder öfter«, in Prozent).

Quelle: EVS 1990–2018.

Engagement in religiösen Organisationen

Der Anteil von Engagierten in religiösen und kirchlichen Organisationen hat unerwarteterweise 2018 deutlich zugenommen und liegt unter katholischen und muslimischen Gläubigen bei etwas über 40 % (Tabelle 4.7). In den Jahren davor schwankte der Anteil katholischer Freiwilliger immer wieder deutlich, zwischen 14 % und 29 %. Unter Konfessionslosen lässt sich nur in Ausnahmefällen eine solche Mitgliedschaft feststellen. Auffallend zu beobachten ist, dass sich die Angaben zur Mitgliedschaft in anderen Organisationen im Langzeitvergleich eher senken oder stabil bleiben (z. B. Parteizugehörigkeit, Gewerkschaften, Umwelt- und Tierschutz), während religiöse Organisation einen umgekehrten Trend verzeichnen.

	1990	1999	2008	2018	n
Katholisch	18	29	14	45	4547
Konfessionslos	3	2	<1	1	1027
Muslimisch				43	145
Gesamt	16	26	12	36	6238

Tabelle 4.7: (Ehrenamtliches) Mitglied in religiösen oder kirchlichen Organisationen (»ja«, in Prozent).

Quelle: EVS 1990–2018. Anm.: Die angebotenen Antwortkategorien haben sich zwischen 2008 und 2018 teilweise verändert und könnten Verschiebungen im Antwortverhalten bewirkt haben.

Diese unerwartete Zunahme könnte zum einen eine Auswirkung veränderter Messkonzepte sein (hier: etwa der angebotenen Antwortkategorien). Allerdings erscheint ein Anstieg des Engagements in religiösen bzw. kirchlichen Organisationen durchaus plausibel, wenn man z. B. die Zahlen großer christlich geprägter Hilfsorganisationen heranzieht. So verzeichnete die österreichische Caritas (2010, 2017) in ihren Wirkungsberichten 2010 noch 27.000 freiwillig Engagierte, von denen 20.000 im Rahmen der Pfarrcaritas tätig waren. 2017 ist die Gruppe der Freiwilligen auf 50.000 angestiegen, von denen 30.000 in eine Pfarrcaritas eingebunden sind. Auch die Diakonie Österreich verzeichnet laut Jahresbericht 2017 einen Anstieg freiwilliger Helferinnen und Helfer, insbesondere im Bereich der Flüchtlingshilfe (Diakonie 2017).

Vertrauen in die Kirche

Auch das Vertrauen in die Kirche (Tabelle 4.8) ist ein wichtiger Indikator für soziale Religiosität, denn es zeigt die Qualität der Beziehung zur Institution. Jene Personengruppe, die der Kirche ziemlich oder sehr viel vertraut, ist in den letzten zehn Jahren in Österreich leicht gewachsen: unter Katholikinnen und Katholiken von 43 % auf 49 %, unter Konfessionslosen von 3 % auf 6 %. Interessanterweise geben auch 42 % der Musliminnen und Muslime 2018 an, »der Kirche« zu vertrauen. Das kirchliche Engagement für Geflüchtete aus muslimischen Ländern könnte dabei eine wichtige Rolle spielen.

Vertrauen in Kirche	1990	1999	2008	2018	n
Katholisch	56	43	43	49	4493
Konfessionslos	13	7	3	6	1018
Muslimisch				42	132
Gesamt	48	39	37	39	6146

Tabelle 4.8: Vertrauen in die Institution Kirche (Antworten »ziemlich viel« bis »sehr viel«, in Prozent).

Quelle: EVS 1990–2018.

Zusammenfassung

Die soziale Dimension der Religion gewinnt an Bedeutung – am markantesten deutlich wird dies in einer steigenden und im Vergleich zum individuellen Selbstverständnis hohen aktiven Mitgliedschaft in religiösen und kirchlichen Organisationen. Vielleicht lässt sich dieses Phänomen dadurch erklären, dass der Höhepunkt der Individualisierung von Religion, den wir bereits 2000 konstatiert hatten (Friesl et al., 2009), mittlerweile überschritten ist, und Menschen wieder verstärkt nach sozialem Anschluss oder auf der Suche nach Sinn nach sozialem Engagement suchen, wofür die Kirchen nach wie vor viele Andockmöglichkeiten bieten. Ob sich dieses verstärkte soziale Engagement mit intensivierter christlicher Religiosität verbindet oder gar nachhaltig ist, ist allerdings zu bezweifeln (worauf etwa die sinkenden Gottesdienstbesuche hinweisen). Es speist sich wohl aus anderen, noch näher zu erforschenden Quellen.

Glaubensinhalte

Glaubensinhalte sind eine weitere Dimension von Religiosität. Sie bezeichnen das Was und Woran des Glaubens. Infolge kulturellen, historischen und sozialen Wandels unterliegen sie Veränderungen, die sich in unterschiedlichen Deutungen zeigen können. Zeitgenössische gesellschaftliche Herausforderungen und Diskurse führen dazu, dass Glaubensinhalte für religiöse und nichtreligiöse Akteure höchst unterschiedliche Relevanz haben können.

Erneut zeigt sich laut Daten der EVS (Tabelle 4.9) unter Katholikinnen und Katholiken im Zeitvergleich erstaunliche Stabilität.

2018 glauben 82 % an Gott, 57 % an ein Leben nach dem Tod, und 46 % an den Himmel. Mit 28 % glaubt ein geringerer Teil an die Hölle. 28 % der Katholikinnen und Katholiken glauben sogar an eine Wiedergeburt. 1990 nehmen diese Anteile ungefähr das gleiche Verhältnis ein. Nur der Glaube an das Leben nach dem Tod (+9 %) und die Hölle (+9 %) sind seitdem signifikant angestiegen. Neben dem selbstgewählten Austritt von Personen, die nicht (mehr) an diese christlichen Überzeugungen glauben, können auch gesellschaftliche Relevanzverschiebungen als Ursache angeführt werden.

		1990	1999	2008	2018	<i>n</i>
Katholisch	Gott	82	88	82	82	4561
	Leben nach dem Tod	48	54	57	57	
	Hölle	19	18	27	28	
	Himmel	42	42	41	46	
	Wiedergeburt o. Reinkarnation ^{a)}	23	18	25	28	
Konfessionslos	Gott	44	50	28	35	1040
	Leben nach dem Tod	25	29	21	32	
	Hölle	6	6	5	6	
	Himmel	16	15	10	11	
	Wiedergeburt o. Reinkarnation ^{a)}	23	21	15	27	
Muslimisch	Gott				92	145
	Leben nach dem Tod				77	
	Hölle				68	
	Himmel				76	
	Wiedergeburt o. Reinkarnation ^{a)}				32	
Gesamt	Gott	76	83	73	73	6267
	Leben nach dem Tod	44	50	51	53	
	Hölle	17	17	25	27	
	Himmel	38	38	37	41	
	Wiedergeburt o. Reinkarnation ^{a)}	23	19	24	29	

Tabelle 4.9: Glauben Sie an ...? (Antwort »ja«, in Prozent).

Quelle: EVS 1990–2018. Anm.: Aufgrund der hohen Anzahl an fehlenden Werten (Missings) wurden hier auch fehlende Antworten prozentuell berücksichtigt. ^{a)} Die gesamte Fragestellung lautet hier: »Glauben Sie an die Wiedergeburt oder Reinkarnation, also daran, dass wir schon frühere Leben hatten und dass wir erneut in diese Welt geboren werden?«

Der verstärkte Glaube an Jenseitsvorstellungen kann etwa daran liegen, dass für die nun großteils älteren Katholikinnen und Katholiken das Thema Tod wichtiger wird. Höllenvorstellungen sind zudem in Süd- und Ostmitteleuropa stärker verbreitet (Arts & Halman, 2011) und könnten durch die Zuwanderung von Christen und Christinnen aus dieser Region auch in Österreich zunehmen. Vielleicht lässt sich darin aber auch eine pessimistische Reaktion auf ein wachsendes Krisenbewusstsein infolge der zahlreichen globalen Probleme erkennen.

Deutliche Unterschiede in den Glaubensinhalten zeigen sich nach religiöser Zugehörigkeit. Unter den 2018 befragten Musliminnen und Muslimen geben 92% an, an Gott zu glauben, und damit deutlich mehr als unter Personen katholischen Glaubens. Ein Großteil glaubt außerdem an ein Leben nach dem Tod (62%), die Hölle (68%) oder den Himmel (76%). Der Glaube an die Wiedergeburt ist bei muslimischen Personen ebenso wie bei katholischen Befragten bei circa einem Drittel verbreitet.

Unter Konfessionslosen lässt sich eine ähnliche Abstufung beobachten. Der Glaube an Gott und ein Leben nach dem Tod ist bei rund einem Drittel der Befragten anzutreffen. Beinahe ebenso hoch schneidet jedoch auch der Glaube an Wiedergeburt ab (27%), was für eine stärkere Orientierung an fernöstlichen, evtl. auch esoterischen Glaubensinhalten in dieser Gruppe spricht.

Da der Glaube an Gott zu den zentralen Glaubensinhalten monotheistischer Religionen gehört, wird in der EVS auch differenzierter auf die Vorstellungen von Gott eingegangen (Tabelle 4.10). Unterschieden wird dabei zwischen der Vorstellung eines persönlichen Gottes und der Vorstellung eines höheren Wesens (bzw. einer geistigen Macht). Wie schon in den Jahren zuvor dominiert sowohl unter katholischen Gläubigen als auch unter Konfessionslosen die Vorstellung eines höheren Wesens. Nur 32% der Katholikinnen und Katholiken glauben 2018 an einen persönlichen Gott. Dies kann am Verlust persönlicher Gottesbeziehung liegen, aber auch grundlegende Veränderungen in den gesellschaftlichen Gottesbildern zum Ausdruck bringen. So könnte die Vorstellung eines Gottes als Person auch manchen spirituell orientierten Christinnen und Christen zu eng oder unpassend

erscheinen⁵⁹, weil es ihrer persönlichen Erfahrung Gottes nicht entspricht.

		1990	1999	2008	2018	n
Katholisch	Persönlicher Gott	32	35	28	32	4479
	Höheres Wesen / geistige Macht	50	52	54	51	
	Weiß nicht	12	8	11	9	
	Glaube nicht daran	5	5	7	7	
Konfessionslos	Persönlicher Gott	8	13	5	9	1003
	Höheres Wesen / geistige Macht	42	47	37	44	
	Weiß nicht	25	15	25	17	
	Glaube nicht daran	25	25	32	30	
Muslimisch	Persönlicher Gott				57	144
	Höheres Wesen / geistige Macht				37	
	Weiß nicht				5	
	Glaube nicht daran				0	
Gesamt	Persönlicher Gott	28	31	27	30	6133
	Höheres Wesen / geistige Macht	50	52	49	48	
	Weiß nicht	14	9	14	11	
	Glaube nicht daran	8	7	11	11	

Tabelle 4.10: Gottesvorstellung (Antwort »kommt meiner Überzeugung am nächsten«, in Prozent).

Quelle: EVS 1990–2018. Anm.: Prozentsätze wurden gerundet.

Unter Personen muslimischen Glaubens sind es immerhin 58%, die der Vorstellung eines persönlichen Gottes zustimmen. Eine klare Ablehnung des Glaubens an Gott vertritt nur ca. ein Drittel der Konfessionslosen. Auch in dieser Gruppe glauben 44% an ein höheres Wesen und sogar 9% an einen persönlichen Gott. Weitere 17% geben an, dass sie nicht richtig wissen, was sie glauben sollen.

⁵⁹ Der Personenbegriff wird dabei mit dem Konzept eines Individuums identifiziert; das theologische Verständnis von »Personalität« im Sinne einer Aussage über die Qualität Gottes als einem dialogischen Gegenüber ist weitgehend unbekannt. Abgelehnt würde dann – aus theologischer Sicht – zu Recht eine anthropomorphe Vorstellung Gottes.

In Österreich wurden durch die EVS zusätzlich zu allgemeineren Glaubensinhalten auch einige ausgewählte spezifisch christliche Glaubenssätze abgefragt (Tabelle 4.11). Am meisten Zustimmung unter Katholikinnen und Katholiken erhält dabei die Aussage, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus zu erkennen gegeben hat (60%). Die Hälfte (51%) glaubt, dass die Auferstehung Jesu ihrem Tod einen Sinn gibt. Knapp die Hälfte glaubt auch an einen Gott, der sich persönlich mit Menschen befasst (47%), und 41% stimmen der Aussage zu, dass die Zukunft im Reich Gottes liegt. Auch bei diesen Fragen zeigt der Zeitverlauf überraschend stabile Glaubensinhalte, sogar bei den Konfessionslosen – wobei die wachsende Anzahl von Konfessionslosen den genannten Glaubensinhalten freilich deutlich seltener zustimmt.

Interessant ist hier auch die Haltung von Musliminnen und Muslimen. Ein Großteil, und damit beinahe doppelt so viele wie unter Personen katholischen Glaubens, stimmt dem Glauben an einen Gott zu, der sich persönlich mit Menschen befasst (80%). Da auch für Musliminnen und Muslime Jesus ein wichtiger Prophet ist, stimmen sogar bis zu 16% jenen Glaubenssätzen zu, die mit Jesus verbunden sind.

Andere Glaubensinhalte, die nicht konfessionsspezifisch formuliert wurden, finden in Österreich allerdings deutlich mehr Zustimmung als spezifisch christliche Glaubensüberzeugungen (Tabelle 4.12). So stimmen z. B. 82% aller Personen mit katholischem Glauben und 85% der Konfessionslosen der Aussage zu, dass das Leben seinen Sinn in sich selbst trägt. 83% beider Gruppen glauben außerdem, dass das Leben letztlich durch Naturgesetze bestimmt wird. Die Zustimmung von Personen muslimischen Glaubens zu diesen Aussagen sind 2018 zwischen 61% und 69% etwas niedriger, aber trotzdem mehrheitlich vertreten. An den Tod als Übergang in eine andere Existenz glauben rund 62% der katholischen und 73% der muslimischen Befragten. Konfessionslose stimmen dem nur zu 41% zu. Noch niedriger ist der Anteil jener, die an die Wiedergeburt der Seele glauben: Er liegt in allen Gruppen bei rund einem Drittel.

		1999	2008	2018	n
Katholisch	Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst.	46	48	47	3064
	Es gibt einen Gott, der sich in Jesus zu erkennen gegeben hat.	65	58	60	
	Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.	48	47	51	
	Die Zukunft liegt im von Jesus Christus verkündeten Reich Gottes.	46	42	41	
Konfessionslos	Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst.	14	14	17	730
	Es gibt einen Gott, der sich in Jesus zu erkennen gegeben hat.	26	14	16	
	Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.	12	5	10	
	Die Zukunft liegt im von Jesus Christus verkündeten Reich Gottes.	12	7	11	
Muslimisch	Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst.			80	139
	Es gibt einen Gott, der sich in Jesus zu erkennen gegeben hat.			16	
	Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.			16	
	Die Zukunft liegt im von Jesus Christus verkündeten Reich Gottes.			14	
Gesamt	Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst.	42	44	44	6267
	Es gibt einen Gott, der sich in Jesus zu erkennen gegeben hat.	60	50	47	
	Die Auferstehung von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.	43	39	40	
	Die Zukunft liegt im von Jesus Christus verkündeten Reich Gottes.	41	37	35	

Tabelle 4.11: Christliche Glaubensinhalte (Antwort »stimme zu«, in Prozent).

Quelle: EVS 1999–2018. Anm.: Aufgrund der hohen Anzahl an fehlenden Werten (Missings) wurden hier auch fehlende Antworten prozentuell berücksichtigt.

		1999	2008	2018	<i>n</i>
Katholisch	Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst.	74	76	82	3284
	Das Leben wird letztlich durch die Gesetze der Natur bestimmt.	76	72	83	
	Es gibt eine Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele in einem anderen Leben.	28	31	33	
	Der Tod ist ein Übergang zu einer anderen Existenz.	52	54	62	
Konfessionslos	Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst.	80	78	85	765
	Das Leben wird letztlich durch die Gesetze der Natur bestimmt.	80	76	83	
	Es gibt eine Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele in einem anderen Leben.	23	18	30	
	Der Tod ist ein Übergang zu einer anderen Existenz.	29	26	41	
Muslimisch	Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst.			69	139
	Das Leben wird letztlich durch die Gesetze der Natur bestimmt.			61	
	Es gibt eine Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele in einem anderen Leben.			32	
	Der Tod ist ein Übergang zu einer anderen Existenz.			73	
Gesamt	Für mich trägt das Leben seinen Sinn in sich selbst.	74	76	81	6267
	Das Leben wird letztlich durch die Gesetze der Natur bestimmt.	76	73	80	
	Es gibt eine Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele in einem anderen Leben.	27	29	33	
	Der Tod ist ein Übergang zu einer anderen Existenz.	50	51	58	

Tabelle 4.12: Andere Glaubensinhalte (Antwort »stimme zu«, in Prozent).

Quelle: EVS 1999–2018. Anm.: Aufgrund der hohen Anzahl an fehlenden Werten (Missings) wurden hier auch fehlende Antworten prozentuell berücksichtigt.

Zusammenfassung

Im Bereich der Glaubensinhalte lassen sich vor allem im Umfeld der Frage nach einem Weiterleben nach dem Tod Veränderungen feststellen. Dies könnte mit der demografischen Entwicklung in Österreich und damit einem größeren Anteil älterer Personen zusammenhängen. Säkulare Vorstellungen, dass das Leben seinen Sinn in sich selbst trägt und Naturgesetze das Leben bestimmen, dominieren und verweisen auf das kulturelle Deutungsprimat von Naturwissenschaft und einer immanenzorientierten Weltanschauung, der auch von religiösen Menschen zunehmend mehr Plausibilität eingeräumt wird. Außerdem gehört der Glaube an Gott – wenn auch in unterschiedlichen Formen – zu den am weitesten verbreiteten Glaubensinhalten.

Sozioreligiöse Typologie

Ein Vergleich der aktuellen EVS-Befunde mit den vergangenen Dekaden hat gezeigt, dass einzelne Dimensionen von Religiosität erstaunlich stabil sind, wenn man die Veränderung der religiösen Zusammensetzung Österreichs in getrennten Analysen berücksichtigt. Die Pluralisierung religiöser Zugehörigkeiten scheint damit entscheidender als die Veränderung innerhalb der Glaubensgemeinschaften.

Die möglichen Positionen innerhalb der von uns diskutierten Dimensionen von Religiosität möchten wir nun anhand einer Typologie vertiefend darstellen. Dabei gehen wir mit zahlreichen religionssoziologischen Studien davon aus, dass in weltanschaulich pluralen Gesellschaften »jeder ein Sonderfall« (Dubach & Campiche, 1993) ist und das Phänomen religiöser »Bricolagen« (Hervieu-Léger, 2005) bzw. von »Religionskompositionen« (Zulehner, 2002) zur sozioreligiösen Normalität geworden ist. Die in diesem Abschnitt entwickelte Typologie hat das Ziel, diese Pluralität deutlicher sichtbar zu machen. Dazu verschränken wir die zuvor dargestellten drei Dimensionen von Religiosität: individuelle und soziale Religiosität sowie Glaubensinhalte. Auf diese Weise gewinnen wir einen vertieften Einblick in die Vielfalt sozioreligiöser Positionen.

Methode der Typenbildung

Zur Typenbildung haben wir eine Clusteranalyse nach dem Ward-Verfahren durchgeführt.⁶⁰ Als Grundlage wurden sieben religiöse und drei soziodemografische Variablen ausgewählt, die in jeweils ein oder zwei binäre Variablen umkodiert wurden. Die Auswahl der Variablen erfolgte aufgrund der im ersten Abschnitt dargestellten Ergebnisse sowie in Hinblick auf stark variierendes Antwortverhalten innerhalb der österreichischen Bevölkerung.

Berücksichtigt wurden:

- Glaube an Gott (ja / nein)
- Wichtigkeit von Gott im Leben (stark > 8 / mittel / schwach < 3)
- Selbstverständnis (religiöse Person / überzeugter Atheist / andere)
- Besuch des Gottesdienstes (mind. 1x im Monat / andere / nie)
- Beten außerhalb des Gottesdienstes (mind. 1x pro Woche / andere / nie)
- Mitglied einer religiösen Organisation (ja / nein)
- Mitglied einer Religionsgemeinschaft (katholisch / konfessionslos / andere)
- Geschlecht (männlich / weiblich)
- Alter (unter 35 / 35–64 / über 64)
- Wohnort (unter 5.000 Einw. / 5.000–500.000 Einw. / Wien)

Personen, die eine der oben genannten Fragen nicht beantwortet haben, mussten aus der Analyse ausgeschlossen werden, wodurch sich die Anzahl der Fälle über alle Wellen der EVS hinweg auf 5.340 reduziert hat.

Merkmale, Zusammensetzung und Zeitvergleich religiöser Typen

Die gewählte Clusterlösung unterscheidet sechs religiöse Typen in Österreich. Sie weisen sowohl in Bezug auf die Intensität ihrer individuellen religiösen Praxis als auch hinsichtlich ihrer sozialen Religiosität starke Differenzen auf. Außerdem spielt die Konfessionalität – wie schon in den vorhergehenden Analysen – eine zentrale

⁶⁰ Diese unterteilt eine Menge von Daten in möglichst homogene Cluster, und zwar anhand von vorgegebenen Merkmalen. In unserem Fall werden alle befragten Menschen so gruppiert, dass die Gruppen möglichst ähnliche Einstellungen und religiöse Lebensweisen haben.

Rolle. Im Folgenden werden die sechs Typen kurz anhand der entscheidendsten Merkmale charakterisiert (siehe auch Tabelle 4.13).

Rurale Hochreligiöse (T1)

Die erste Gruppe zeigt Merkmale einer traditionell kirchlich formatierten Religiosität, wie sie innerhalb der römisch-katholischen Konfession (zu der 89 % gehören) praktiziert wird. Zu ihr gehören Menschen, die sich selbst als religiös bezeichnen (97 %), an Gott glauben (99 %) und ihm eine hohe Wichtigkeit in ihrem Leben zusprechen (76 %). Das regelmäßige Gebet (86 %) und der zumindest monatliche Kirchgang (88 %) werden von einem großen Teil dieser Gruppe praktiziert. Menschen dieses Typs leben zudem vorwiegend in ruralen Gebieten (68 %) und sind häufig über 65 Jahre alt (59 %). Viele von ihnen sind Mitglied einer religiösen Organisation (54 %). Soziale und individuelle Formen des Religiösen sind hier miteinander verbunden. Weitere Variablen (die jedoch nicht in die Clusterbildung eingeflossen sind) zeigen, dass diese Gruppe sich mehrheitlich aus autochthonen Österreicherinnen und Österreichern zusammensetzt (91 %).⁶¹

Urbane Hochreligiöse (T2)

Die zweite Gruppe weist ähnliche Merkmale auf, unterscheidet sich von den ruralen Hochreligiösen (T1) aber stark durch ihre Konfessionszugehörigkeit. 44 % sind Mitglieder der römisch-katholischen Kirche, 12 % sind christlich-orthodox und 26 % sind muslimischen Glaubens. In dieser Gruppe besuchen weniger Menschen den Gottesdienst (52 %). Fast alle beten jedoch (97 %) und weisen Gott in ihrem Leben eine hohe Wichtigkeit zu (96 %). Ein Großteil engagiert sich als Mitglied einer religiösen Organisation (58 %). Urbane Hochreligiöse bestehen zu einem großen Teil aus Frauen (67 %) und sind altersmäßig stärker durchmischt als rurale Hochreligiöse (T1). Etwa ein Drittel der Gruppe ist in Wien wohnhaft. Die

⁶¹ Hier muss erneut darauf hingewiesen werden, dass in früheren Wellen der EVS (1990–2008) deutlich weniger Migrantinnen und Migranten befragt wurden, als für die österreichische Bevölkerung repräsentativ war. Daher ist es durchaus möglich, dass Befragte mit Migrationshintergrund auch in dieser Typologie nicht ausreichend repräsentiert werden. Der folgende Abschnitt (4.) verzichtet daher bei Detailanalyse auf Zeitvergleiche und beschränkt sich auf die ausgewogenere Stichprobe von 2018.

Verschiebungen in der Religionspraxis (im Vergleich zu T1) lassen sich zum einen durch den 50%igen Anteil von Personen mit Migrationshintergrund in dieser Gruppe erklären. So ist der Gottesdienstbesuch bei Orthodoxen weniger verpflichtend, weil sich der einzelne Gläubige darin von den anderen Gläubigen vertreten wissen darf. Für Muslime wiederum ist das persönliche Gebet und nicht der Gottesdienst verpflichtend. Religiosität in der Stadt ist zum anderen in der Regel individualisierter als am Land.

Katholische Theisten (T3)

Die dritte Gruppe zeigt ein deutlich geringeres, mittelreligiöses Selbstverständnis. Zwar glaubt auch hier eine Mehrheit an Gott (95 %) und begreift sich selbst als religiöse Person (82 %), aber Gott ist nur für einen kleinen Teil der Gruppe wichtig (27 %). Ebenso gering ist der Anteil von Personen, die beten (24 %) oder den Gottesdienst regelmäßig besuchen (29 %). Trotz dieser geringeren religiösen Praxis sind Personen dieses Typus teilweise ehrenamtlich (45 %) und großteils konfessionell mit der römisch-katholischen Kirche verbunden (90 %). Auch hier überwiegt zudem die Zahl an Frauen (59 %) und Personen ohne Migrationshintergrund (80 %).

Konfessionslose Theisten (T4)

Auch der vierte Typ positioniert sich im mittleren religiösen Bereich. Der Glaube an Gott (96 %) und Identifikation als religiöse Person (76 %) stehen hier einer noch geringeren religiösen Praxis (7 % beten und 10 % besuchen den Gottesdienst) gegenüber. Zudem ist die Mehrheit dieser Gruppe konfessionslos (55 %) und kaum in religiöse Organisationen eingebunden (6 %). Hier überwiegt somit eine individuelle Form der Religiosität. In jener Minderheit, die einer Glaubensgemeinschaft angehört, sind Personen dieses Typus protestantisch (bzw. evangelisch) (17 %) oder muslimisch (20 %). Soziodemografisch ist die Gruppe relativ ausgewogen, wobei erneut ein Drittel dieser konfessionslosen Theisten in Wien wohnt.

	T1	T2	T3	T4	T5	T6
	Rurale Hochreligiöse	Urbane Hochreligiöse	Kath. Theisten	Konf.-lose Theisten	Kath. Nicht-Religiöse	Konf.-lose Atheisten
Glaube an Gott	99	99	95	96	32	17
Gott (sehr wichtig)	76	96	27	33	1	3
Religiöse Person	97	99	82	76	11	16
Nichtreligiöse Person	4	<1	18	24	85	59
Überzeugter Atheist	<1	<1	<1	<1	5	26
Kirchgang (1 x/ Monat o. öfter)	88	52	29	7	7	1
Beten (1 x/Woche o. öfter)	86	97	24	10	<1	2
Mitglied rel. Org.	54	58	45	6	36	3
Konfessionslos	<1	11	<1	55	2	96
Römisch-katholisch	89	44	90	<1	92	<1
Protestanten	3	6	1	17	2	3
Orthodoxe	<1	12	3	6	2	1
Muslimisch	3	26	5	20	3	<1
Frauen	52	67	59	48	36	43
Unter 35 Jahre	7	22	26	26	44	27
Über 65 Jahre	59	12	17	20	10	17
< 5.000 Einwohner	68	17	45	17	28	32
Wien	<1	35	20	35	17	32
<i>n</i>	284	224	638	127	168	270
Gruppengröße %	17	13	37	7	10	16

Tabelle 4.13: Merkmale religiöser Typen 2018 (in Berechnung eingeflossene Variablen, in Prozent).

Quelle: EVS 2018, eigene Berechnungen.

Katholische Nicht-Religiöse (T5)

Die fünfte Gruppe ist kaum religiös. Nur ein geringer Teil dieser Personen glaubt an Gott (32%), und die meisten verstehen sich als nichtreligiöse Person (85%). Die Gruppe ist zwar zu großen Teilen

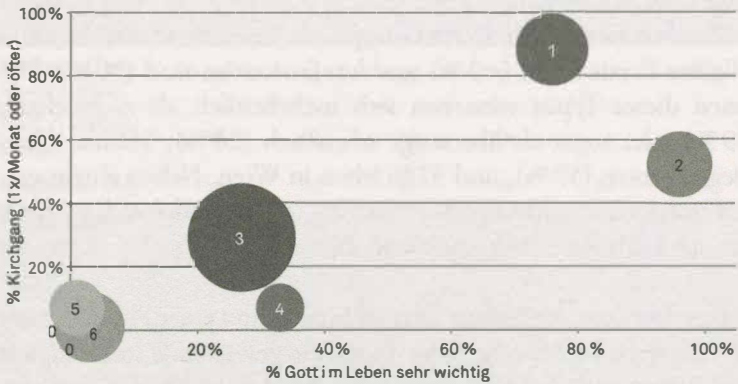
Mitglied der r.-k. Kirche (92%), aber damit geht so gut wie keine religiöse Praxis einher. Dennoch engagieren sich 36% in religiösen Organisationen. Dieser Typ fasst somit vor allem jene Menschen zusammen, die zwar formal einer Konfession angehören, in deren Leben Glaube aber keine Rolle spielt, die sich aber durchaus kirchlich engagieren. Die Gruppe ist vergleichsweise jung (44% sind jünger als 35 Jahre), überwiegend männlich (64%) und weist größtenteils keinen Migrationshintergrund auf (91%).

Konfessionslose Atheisten (T6)

Schließlich besteht die letzte Gruppe aus jenen Personen die keine religiöse Praxis leben (<3%) und konfessionslos sind (96%). Personen dieses Typus verstehen sich mehrheitlich als nichtreligiös (59%) oder sogar als überzeugt atheistisch (26%). Männer überwiegen erneut (57%), und 32% leben in Wien. Neben einem großen Teil der autochthonen Bevölkerung (89%) finden sich in dieser Gruppe auch viele Türkinnen und Türken (13%).

Neben den demografischen Entwicklungen und einer Pluralisierung des religiösen Feldes zeigt diese Typologie gravierende sozioreligiöse Verschiebungen und Differenzlinien. Bei den Hochreligiösen zwischen Stadt und Land: Die demografische Zusammensetzung der ruralen Hochreligiösen (T1) lässt davon ausgehen, dass eine traditionell formatierte Form kirchlichen Glaubens rapide zurückgehen wird. Hochreligiosität als im Alltag gelebte Praxis wird ein Phänomen individualisierter Städterinnen und von Migrantinnen und Migranten (T2). Bei den Theisten zwischen jenen, die mehrheitlich katholisch sind (T3), und jenen, die keiner oder einer anderen Konfession angehören (T4): Bei Ersteren scheint die konfessionelle Zugehörigkeit nur eine Art Identitäts-Marker zu sein, der Zugehörigkeit signalisiert, aber sonst keinerlei religiöse Konsequenzen haben muss. Sonst unterscheiden sich die Gruppen kaum. Religion markiert dann vor allem kulturelle Zugehörigkeit. Diese Funktion scheint Konfessionszugehörigkeit sogar bei jenen zu übernehmen, die sich als nichtreligiös (T5) oder als Atheisten verstehen (T6). Weitere Differenzlinien werden erkennbar beim Geschlecht und beim Alter. Männer und jüngere Menschen gehören überdeutlich zu den weniger religiösen Typen (T5 & T6).

Grafik 4.1 stellt die sechs Typen in einem Raum nach der Wichtigkeit Gottes und dem Gottesdienstbesuch dar. Die Größe der Kreise entspricht den Fallzahlen im Jahr 2018. In der Grafik wird ersichtlich, dass die sozial orientierten Gläubigen (mehrheitlich römisch-katholisch) häufiger den Gottesdienst besuchen, aber individuell orientierte Gläubige Gott (verschiedene Konfessionen) eine höhere Wichtigkeit in ihrem Leben zuschreiben.



Grafik 4.1: Religiöse Typen nach Wichtigkeit Gottes und Gottesdienstbesuch (Häufigkeit in Prozent, 2018).

Quelle: EVS 2018, eigene Berechnungen.

Nicht zuletzt hat ein Blick auf den Migrationshintergrund in den einzelnen Typen ein interessantes Ergebnis gebracht. Unsere Typologie zeigt nämlich, dass die wesentlichen Differenzlinien nicht zwischen hiesiger und (angeblich) fremder Religion⁶² liegen, wie die öffentlichen Diskurse nahelegen. Personen mit Migrationshintergrund finden sich in allen Gruppen. Die weitaus relevanteren Distinktionen bestehen in der Intensität von Religiosität, den Generationen, dem Wohnort und dem Geschlecht. Die These von einem Kulturkampf zwischen Christen und Muslimen lässt sich mit unseren Daten nicht belegen.

⁶² Der Islam ist seit 1912 in Österreich staatlich anerkannte Religionsgemeinschaft.

Spezialschwerpunkt: Religion und der Blick auf die Anderen

Ein besonderer Fokus dieses Beitrags widmet sich der Frage, wie sich Religiosität auf politische Einstellungen mit Blick auf die als gesellschaftlich »Andere« definierten Personengruppen auswirkt. Arts und Halman haben bereits in der EVS 2008 nachgewiesen, dass Religiosität europaweit *der* entscheidende Erklärungsfaktor für nahezu alle anderen Werthaltungen ist.⁶³ So wirkt sich die sog. »normativ-religiöse« Komponente signifikant auf andere Werthaltungen aus. Das bedeutet, dass Personen, die ein überdurchschnittlich ausgeprägtes religiöses Selbstverständnis haben – d. h. angeben, einen hohen Glauben an Gott zu haben, regelmäßig die Kirche zu besuchen, häufig zu beten –, ein signifikant höheres Vertrauen in autoritative Institutionen wie die Armee und die Kirche zeigen. Außerdem hat in ihren Erziehungswerten Autorität Vorrang gegenüber der Autonomie, sie zeigen sich als intoleranter gegenüber ethnischen oder sozialen Minoritäten wie z. B. Migranten und Homosexuellen, kulturelle Homogenität ist für sie ein hoher Wert, sie bevorzugen materialistische gegenüber postmaterialistischen politischen Zielen, sprechen sich gegen erwerbstätige Mütter aus und haben eine stark regional dominierte Identität gegenüber einem europäischen oder gar globalen Selbstverständnis (Arts & Halman 2011, S. 86 ff.).

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch die Studie *Being a Christian in Western Europe* (PEW-Research Center, 2018). Ihr zufolge bleibt eine christliche Identität auch im Kontext der westeuropäischen Säkularisierung ein zentraler Identitäts-Marker. Die Studie zeigt, dass Menschen, die sich als Christinnen und Christen bezeichnen – und zwar unabhängig davon, ob sie den Gottesdienst besuchen oder nicht –, sich in ganz Westeuropa deutlich von der Gruppe der Nicht-Religiösen unterscheiden. Sie sind stärker überzeugt, dass der Islam unvereinbar mit Kultur und Werten des Landes ist (Ö: Praktizierende 61 %, Nicht-Praktizierende 45%,

⁶³ Der Zusammenhang ist in den historisch orthodox geprägten Ländern am stärksten, in den historisch protestantisch dominierten Ländern am geringsten. Österreich befindet sich dabei im Mittelfeld.

Konfessionslose 35%). Sie sprechen sich deutlicher für die Reduktion von Zuwanderung aus (Österreich: Praktizierende 54%, Nicht-Praktizierende 37%, Konfessionslose 28%). Überdies stellt die Studie fest, dass Katholikinnen und Katholiken den Islam häufiger für inkompatibel mit der nationalen Kultur halten oder sich häufiger gegen religiös konnotierte Kleidung aussprechen.

Erinnert man sich überdies der gesellschaftspolitischen und medialen Entwicklungen und Diskurse der vergangenen Jahre, die »den« Islam in Österreich zum Politikum gemacht haben, wird evident, warum diese Thematik betrachtet werden sollte. Das Islamgesetz 2015, das Anti-Verhüllungsgesetz 2017, diverse Moscheen-Schließungen, die aktuellen Debatten um Kopftuchverbote in Kindergärten und Schulen; diese Entwicklungen hinterließen vermutlich auch auf der Ebene der Einstellungen der Befragten ihre Spuren.⁶⁴

Bedauerlicherweise sind die für 2008 vorliegenden Berechnungen der EVS infolge veränderter Fragestellungen mit der aktuellen Welle nicht replizierbar. Ein Vergleich mit der PEW-Studie ist ebenfalls nicht möglich, weil diese andere Frageschwerpunkte aufweist. So können wir z. B. keine empirischen Angaben über die Einstellungen zum Islam machen, wohl aber zur Frage, ob man »Muslime« als Nachbarn haben möchte. Wir haben uns daher für die folgenden drei Einstellungsfaktoren entschieden, mit denen wir prüfen wollen, ob sich ähnliche Tendenzen wie eben beschrieben auch in der EVS 2018 zeigen: a) die Akzeptanz diverser Gruppen als Nachbarn sowie diverser moralisch anstößiger Verhaltensweisen, b) Einstellungen zu Zuwanderung und Autoritarismus und c) die politische Selbstverortung.

⁶⁴ Es gibt Belege, dass die Übernahme von fremdenfeindlichen Einstellungen eng damit zusammenhängt, dass die jeweils nationalen politischen Großparteien die Diskurse rechtspopulistischer Parteien übernehmen. Das bedeutet, dass die Ablehnung (Antipathie) gegenüber bestimmten Gruppen weniger von der Zahl der Zugewanderten, der Größe der rechtspopulistischen Parteien oder psychologischen Faktoren abhängt, sondern vor allem vom politischen »Framing« der Mainstream-Parteien (vgl. Rosenberger & Seeber, 2011).

Akzeptanz

Um die Akzeptanz diverser Gruppen zu messen, werden im Folgenden zwei Skalen verglichen: »Personen, die man nicht gerne als Nachbar hätte«, sowie »Handlungen, die man unter keinen Umständen in Ordnung findet«. Beide Skalen zeigen die Offenheit gegenüber anderen Lebensweisen, eine fokussiert jedoch auf Identitätszuschreibungen, während die andere auf tatsächliches Verhalten abzielt (eine ausführlichere Erläuterung der Skalen bietet Aichholzer in diesem Band).

Dieser Vergleich zeigt, dass die vier Gruppen der Hochreligiösen (T1 & T2), der Nicht-Religiösen (T5) und Atheisten (T6) jeweils stärkere Vorbehalte bezüglich bestimmter Personengruppen haben als die der Theisten (T2 & T3). Diese Vorbehalte sind jedoch unterschiedlich gelagert (siehe Tabelle 4.14).

Urban Hochreligiöse (T4) beziehen ihre Ablehnung vorwiegend auf moralisch anstößiges Verhalten, weisen etwa stärkere Ablehnung gegenüber Betrunkenen oder Homosexuellen auf. Katholische Nicht-Religiöse (T5), konfessionslose Atheisten (T6) und rurale Hochreligiöse (T1) – alle vorwiegend Angehörige der autochthonen Bevölkerung – möchten hingegen Angehörige anderer Religionen (v. a. Muslime, aber auch Juden, Roma und Sinti) vermeiden. Dies lässt auf rassistische Ordnungsvorstellungen⁶⁵ in der nichtmigrantischen Bevölkerung schließen, denen zufolge es in einer Gesellschaft etablierte und daher höherwertige Gruppen gibt, und solche, die in der Hierarchie als geringer angesehen werden und daher im Krisenfall auch weniger Leistungen in Anspruch nehmen dürfen (Heitmeyer, 2002–2011). Mittelreligiöse Theisten (T3 & T4) sind gegenüber den oben genannten Gruppen durchgehend liberaler – sowohl in Bezug auf Herkunft als auch auf Verhalten. Religiosität spielt also offenbar dann eine bedeutsame Rolle in Fragen der Akzeptanz, wenn sie besonders intensiv ist – in Form der Zustimmung, aber auch der Ablehnung solcher.

⁶⁵ Rassismus wird hier nicht als psychologische Kategorie, sondern als politisches Ordnungssystem verstanden, das auf der Spaltung und Hierarchisierung gesellschaftlicher Gruppen entlang von Differenzlinien beruht, die von der Mehrheitsgesellschaft zum Zwecke der Exklusion festgelegt werden (Geulen, 2004).

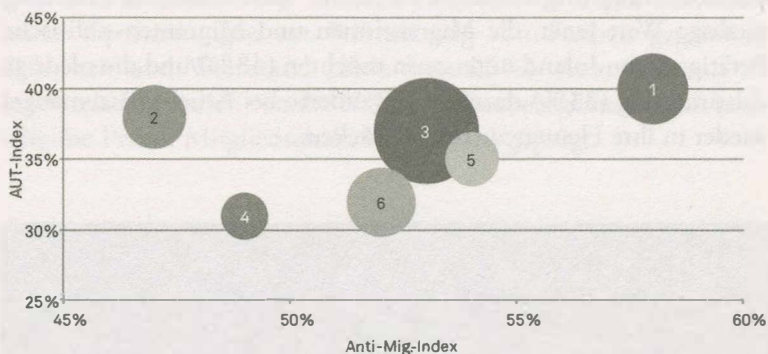
	T1	T2	T3	T4	T5	T6	Gesamt
	Rurale Hochreligiöse	Urbane Hochreligiöse	Kath. Theisten	Konf.-lose Theisten	Kath. Nicht-Religiöse	Konf.-lose Atheisten	
Drogenabhängige	72	78	76	77	77	73	75
Leute, die oft betrunken sind	60	68	62	71	57	62	63
Roma und Sinti	31	30	24	21	32	25	27
Zuwanderer	16	13	18	6	21	23	17
Muslime	25	15	17	15	25	24	20
Homosexuelle	17	20	11	9	8	11	13
Menschen anderer Hautfarbe	10	10	10	9	5	10	9
Juden	10	5	6	4	11	8	7
Christen	<1	3	<1	1	1	1	1

Tabelle 4.14: Personen, die Sie nicht gerne als Nachbarn hätten (Angaben »genannt«, in Prozent).

Quelle: EVS 2018. Anm.: Aufgrund der hohen Anzahl an fehlenden Werten (Missings) wurden hier auch fehlende Antworten prozentuell berücksichtigt.

Fremdenfeindlichkeit und Autoritarismus

In einem weiteren Schritt soll die Einstellung der sechs religiösen Typen zu Autoritarismus und Fremdenfeindlichkeit geprüft werden. Grafik 4.2 stellt die Positionen der religiösen Gruppen anhand zweier Indizes dar (siehe methodische Details zur Indexbildung in Kapitel 9). Auf der x-Achse bildet sich der Mittelwert auf dem Index Fremdenfeindlichkeit ab.



Grafik 4.2: Religiöse Typen nach Fremdenfeindlichkeit (Anti-Mig.) und Autoritarismus (AUT).

Quelle: EVS 2018, eigene Berechnungen.

Zunächst wird hier ersichtlich, dass sich die Gruppen der Hochreligiösen (wie schon bei der »Nachbarsfrage«) deutlich unterscheiden. Während rurale Hochreligiöse (T1) gegenüber Zuwanderern besonders negativ eingestellt sind, sind urbane Hochreligiöse (T2) deutlich liberaler. Rurale Hochreligiöse verlangen etwa zu 90 % stärkere Anpassung von Zugewanderten, bei städtisch Hochreligiösen sind es »nur« 78 %. Dies mag unter anderem daran liegen, dass Letztere (ebenso wie die Gruppen 3 und 5) zu wesentlich geringeren Anteilen katholisch sind und viele Personen in diesen Gruppen (oder deren Eltern) selbst Migrationserfahrungen gemacht haben. Vor allem aber ist man in der Stadt pluralitätserfahrener und die Ablehnung von »Andersheit« ist am Land in der Regel stärker als in der Stadt.

Die weniger religiösen Gruppen sind sich in ihren Ansichten zu Zuwanderung deutlich näher. Dies lässt die Vermutung entstehen, dass »Konfession« als Distinktionsmerkmal zwar die manifeste Erklärung für die Unterschiede in Fragen von Akzeptanz darstellt, tatsächlich aber Herkunft und Intensität von Religiosität die weitaus entscheidenderen Faktoren sind, die über Akzeptanzfragen entscheiden.

In einer Gesellschaft, in der die mittelreligiösen Theisten (T3 & T4) die Mehrzahl bilden, die Gruppe der Menschen mit Migrationshintergrund wächst und die Zahl der Hochreligiösen abnimmt, könnte dies bedeuten, dass die Akzeptanz von Zugewanderten

durchaus zukünftig steigen wird. Dafür spricht auch der auffällig niedrige Wert jener, die Migrantinnen und Migranten politische Betätigung im Inland untersagen möchten (48%) und die niedrige Zustimmung (33%) dazu, Zugewanderte bei Arbeitsplätzemangel wieder in ihre Heimat zurückzuschicken.

	T1	T2	T3	T4	T5	T6	
	Ru- rale Hoch- reli- giöse	Ur- bane Hoch- reli- giöse	Kath. Theisten	Konf- lose Theis- ten	Kath. Nicht- Reli- giöse	Konf- lose Athe- isten	Ge- samt
Anti-Mig.-Index (Mittelwert)	58	47	53	49	54	52	53
Ausländer sollten ihren Lebensstil ein bisschen besser an den der Inländer anpassen.	90	78	84	85	78	74	82
Wenn Arbeitsplätze knapp werden, sollte man die Ausländer wieder in ihre Heimat zurückschicken.	43	26	33	20	35	31	33
Man sollte Ausländern jede politische Betätigung im Inland untersagen.	51	42	47	46	55	50	48

Tabelle 4.15: Einstellungen zu Migration (Antworten »stimme [voll und ganz] zu«, in Prozent).
Quelle: EVS 2018.

Die y-Achse von Grafik 4.2 reiht die Gruppen nach dem Mittelwert im Index zu Autoritarismus. Die höchsten Werte weisen hier erneut Hochreligiöse (T1 & T2) auf. Ca. 30% in Typ 1 und Typ 2 sind etwa der Überzeugung, dass dort, wo strenge Autorität ist, auch Gerechtigkeit herrscht (Tabelle 4.16). Auch dies spiegelt traditionelle Vorstellungen kirchlich formatierter Religiosität wider, die allerdings kaum noch vertreten wird. Geringere Autoritarismuswerte lassen sich demgegenüber bei den katholischen Theisten (T3) sowie bei katholischen Nicht-Religiösen (T5) finden, die mit ihren Antworten ungefähr im österreichweiten Durchschnitt liegen. Die niedrigsten Werte wiederum weisen die konfessionslosen Atheisten

(T6) und konfessionslose Theisten (T4) auf. Sie zeigen besonders starke Zustimmungen zur Priorisierung von Freiheit gegenüber Sicherheit und Wohlstand (21% bzw. 26%). Autoritarismus ist somit relativ deutlich von der Nähe zur Glaubensgemeinschaft (also religiöse Praxis, Mitgliedschaft, Konfession) geprägt.

	T1	T2	T3	T4	T5	T6	Gesamt
	Rurale Hochreligiöse	Urbane Hochreligiöse	Kath. Theisten	Konf.lose Theisten	Kath. Nicht-Religiöse	Konf.lose Atheisten	
AUT-Index (Mittelwert)	40	38	37	31	35	32	36
Wo strenge Autorität ist, dort ist auch Gerechtigkeit.	32	26	22	21	19	17	23
Sicherheit und Wohlstand sind wichtiger als Freiheit.	31	39	28	21	29	26	29
Mitreden und mitentscheiden soll man erst, wenn man durch harte Arbeit eine Position erreicht hat.	39	33	33	40	35	27	34
Der Sinn des Lebens besteht darin, eine angesehene Position zu gewinnen.	32	29	33	34	25	28	31

Tabelle 4.16: Autoritäre Einstellungen (Antworten »stimme [voll und ganz] zu«, in Prozent).

Quelle: EVS 2018.

Politische Einstellung

Zuletzt fragen wir, wie sich unsere sechs religiösen Typen hinsichtlich von Wahlentscheidungen und politischer Selbstverortung unterscheiden. Zum einen gibt es in Österreich seit jeher enge Zusammenhänge zwischen religiöser Einstellung und parteipolitischer Zugehörigkeit; zum anderen spiegeln die politischen Selbstverortungen auch Einstellungen zu der verhandelten Frage des »Blickes auf die Anderen« wider.

Tabelle 4.17 zeigt zunächst die politische Selbstverortung auf einem Rechts-links-Spektrum sowie die Parteipräferenz. Auch hier wird die Überschneidung von religiöser Intensität und Konfession (bzw. Herkunft) deutlich. Rurale Hochreligiöse (T1) verorten sich in der Mitte des politischen Spektrums und tendieren dabei in ihrer Parteipräferenz überwiegend zur ÖVP (59%). Katholische Nicht-Religiöse (T5) verorten sich überdurchschnittlich oft rechts und geben zu 27% an, FPÖ zu wählen. Konfessionslose Atheisten (T6) hingegen geben besonders häufig an, politisch links zu stehen und SPÖ (35%) oder die Grünen (12%) zu wählen.

Die anderen Gruppen weisen deutlich heterogene politische Positionen auf. Auffällig hoch ist aber der Anteil von Nichtwählern innerhalb der konfessionslosen Theisten (T4), was vermutlich auf den hohen Anteil von Personen mit Migrationshintergrund (die tlw. nicht wahlberechtigt sind) zurückzuführen ist.

Die Daten verdeutlichen, dass sich die Österreicherinnen und Österreicher mehrheitlich als politisch in der Mitte stehend betrachten – ein relativer Begriff, da diese Mitte ja inhaltlich nicht absolut definiert ist, sondern immer in Relation zu den Positionen verschiedener Parteien zu verstehen ist. Mit Blick auf das Thema Religion, das wir hier verhandeln, machen die Ergebnisse deutlich, dass das Thema Islam, das derzeit vor allem von der ÖVP und der FPÖ intensiv eingebracht wird, vor allem bei den ruralen Hochreligiösen (T1) und den katholischen Nicht-Religiösen (T5) sowie konfessionslosen Atheisten (T6) eine wichtige Rolle zu spielen scheint. Die anderen Typen sind hinsichtlich ihrer politischen Einstellungen weitaus heterogener und lassen aufgrund der demografischen Entwicklungen und der damit verbundenen Veränderungen im sozioreligiösen Feld für die Zukunft einige Verschiebungen erwarten.

	T1	T2	T3	T4	T5	T6	Gesamt
	Rurale Hochreligiöse	Urbane Hochreligiöse	Kath. Theisten	Konf.-lose Theisten	Kath. Nicht-Religiöse	Konf.-lose Atheisten	
Links	18	35	29	39	30	40	31
Mitte	62	41	50	46	44	40	49
Rechts	20	24	21	15	26	20	21
SPÖ	17	28	28	33	29	35	28
ÖVP	59	31	33	12	12	10	30
FPÖ	11	16	16	12	27	21	17
Grüne	2	6	9	8	10	12	8
LIF/NEOS	2	3	3	4	2	3	3
PIILZ	<1	1	1	7	<1	1	1
Nichtwähler	8	14	12	23	18	18	14

Tabelle 4.17: Politische Selbstverortung (Antworten in Prozent).

Quelle: EVS 2018, Die ideologische Selbsteinschätzung auf einer 10-stufigen Skala wurde als »links« (1–4), »Mitte« (5–6) und »rechts« (7–10) zusammengefasst, eigene Berechnungen.

Zukunftsperspektiven

Dieses Buchkapitel untersuchte Veränderungen im religiösen Feld Österreichs. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, auf der Basis der Ergebnisse einige Zukunftsperspektiven zu skizzieren.

Nach den Befunden der EVS-Wellen seit 1990 wäre eine weitergehende Erosion der traditionell kirchlich formatierten Religiosität sowie der individuellen Religiosität zu erwarten gewesen. Die Ergebnisse der EVS-Untersuchungswelle von 2018 zeigen jedoch deutlich komplexere Entwicklungen. Dies hängt wesentlich auch damit zusammen, dass die EVS 2018 erstmals mit einem Zusatz-Sample für bestimmte Gruppen von Migrantinnen und Migranten

die sozioreligiöse Zusammensetzung der Bevölkerung deutlicher abbildet. Dadurch wird erkennbar, dass sich die individuellen Religiositäten langsamer verändern als gedacht und die Veränderungen vielmehr stärker mit der demografischen Zusammensetzung der Bevölkerung zusammenhängen.

Auf der Ebene der individuellen Religiositäten lässt sich im Zeitvergleich eine erstaunliche Stabilität beobachten. Denkbar wäre, dass es sich dabei um einen vorläufigen, gleichsam »eingefrorenen« Zustand handelt. So gibt es trotz eines konstant hohen Niveaus des Glaubens an Gott durchaus Signale für einen schleichenden Verlust spezifisch christlicher Glaubensüberzeugungen sowie der Dimension des Transzendenten – und zwar auch unter jenen, die sich als religiös verstehen. So glauben auch Katholikinnen und Katholiken zunehmend weniger an Auferstehung oder ein Weiterleben der Seele nach dem Tod. Die Konzentration auf die immanente Dimension von Religion – eine Folge der Säkularisierung – kann aus der Sicht von Religionen zu einer zunehmend eingeschränkteren Reichweite des Lebenshorizontes führen und dazu, dass viele Menschen mit dem Transzendenzbezug religiöser Aussagen immer weniger anfangen können. Die Dominanz weltimmanenter, naturwissenschaftlicher Weltdeutungen, denen die große Mehrheit zustimmt, ist ein Indikator für diese Tendenz. Religion als Deutungsmodell für das gesamte Leben und als im Alltag praktizierte Lebensform könnte an Bedeutung verlieren. Die Stabilität, die wir 2018 beobachten, könnte also in den kommenden Jahren zu Ende gehen. Dominiert gegenwärtig noch die Generation der Baby-Boomer – die Gruppe, die aktuell unter Menschen katholischen Glaubens in Österreich die Mehrheit ausmacht –, wird das religiöse Feld mit den nachfolgenden Generationen vermutlich in Bewegung geraten. Religionsgemeinschaften könnten in den kommenden Jahren z. B. stärker unter Druck geraten, die eigene Legitimität und Rationalität begründen zu müssen.

Demgegenüber steht die Gruppe der Musliminnen und Muslime in Österreich, deren Religiosität insgesamt höher und weniger von Transzendenzverlust gekennzeichnet ist. Ein erster, oberflächlicher Blick auf die Daten könnte den Eindruck erwecken, dass in Österreich einem schwächelnden kirchlich formatierten Christentum ein vitaler Block gläubiger Musliminnen und Muslime gegenübersteht

und um religiöse Dominanz kämpft – Religion also ein zentraler Faktor soziokultureller und politischer Konflikte ist. So werden die Entwicklungen jedenfalls vielerorts gedeutet (z. B. für den Bereich Schule als »Kulturkampf im Klassenzimmer«: Wiesinger & Thies, 2018). Unsere Ergebnisse legen aber nahe, dass diese Interpretation sozioreligiöser Konflikte deutlich zu kurz greift. Innerhalb der Konfessionsgruppen ist der Ausprägungsgrad religiöser Haltungen höchst heterogen.⁶⁶ Konfliktlinien zeigen sich vielmehr zwischen den Generationen, entlang von Geschlecht und der konfessionsunabhängigen Intensität von Religion sowie zwischen Stadt und Land. Während die Hochreligiösen vor allem unter älteren Personen zu finden sind, gehören die Jüngeren tendenziell zu den Theisten, Nicht-Religiösen und Atheisten. Konfliktlinien sind in dieser Konstellation also vor allem zwischen Hoch- und Niedrigreligiösen zu erwarten und werden durch demografische Dynamik, wachsende Religionskepsis und grassierende Vorbehalte gegen den Islam voraussichtlich noch verstärkt. So könnten z. B. hochreligiöse Migrantinnen und Migranten (muslimische wie christliche) die Säkularisierung in Österreich als Bedrohung – z. B. für die Religiosität der eigenen Kinder – erleben. Die Zunahme von öffentlich praktizierten Formen von Glaube, die in Österreich fremd geworden sind, könnte wiederum den Einheimischen bedrohlich erscheinen.

Dass es tatsächlich weniger um Religion als vielmehr um die Anpassung des Verhaltens an eine angebliche »christliche« Monokultur gehen dürfte, lassen auch die Ergebnisse zur sozialen Akzeptanz vermuten. Eine Mehrheit in Österreich ist durchaus bereit, Menschen anderer Herkunft anzuerkennen – solange diese sich an die fiktional herrschenden kulturellen Vorstellungen einer als homogen vorgestellten Mehrheit halten (siehe auch Kapitel 6 für weitere Beispiele). Dass der Kampf um Integration dabei – wie eingangs erwähnt – politisch und medial im Zeichen der Religion geführt wird, macht aus dem sekundären Merkmal Religiosität erst den so hochbedeutenden Distinktions-Marker, quasi im Sinne einer »self-fulfilling

⁶⁶ Entgegen der öffentlichen Diskurse finden diese Pluralisierungsprozesse auch innerhalb aller religiösen Gruppen mit Migrationshintergrund statt. Auch innerhalb der islamischen Community in Österreich gibt es schon seit längerem intensive Auseinandersetzungen um die zunehmende interne Pluralität. Entkonfessionalisierungsprozesse lassen sich dabei unter Musliminnen und Muslimen ebenso beobachten wie Zunahme religiöser Intensität.

prophecy«. Wie sich diese Konflikte entwickeln werden, wird auch davon abhängen, ob und wie es im (groß)städtischen Raum gelingt, mit religiös-säkularer Pluralität umzugehen, da die Konfliktlinien in der Stadt am deutlichsten zu erkennen sind.

Solche manifesten wie latenten Konflikte können aber auch als Zeichen der Lebendigkeit eines fruchtbaren Integrationsprozesses gedeutet werden (El-Mafaalani, 2018). Sie bergen zahlreiche Chancen des Dialoges, der Begegnung und des Lernens, wie man in Verschiedenheit zusammenlebt. Österreich als jahrhundertlang vorwiegend katholisches Land steht hier vor zahlreichen Herausforderungen. Eine flächendeckende Erneuerung von katholischer Hochreligiosität ist kaum zu erwarten.

Entscheidend wird die Frage sein, welche Narrative der großen Gruppe der mittelreligiösen Theisten durch die medialen und politischen Diskurse als Deutung zur Verfügung gestellt werden: Was können sie dazu beitragen, diese Spannungen zu bearbeiten? Sollen diese geschwächt oder gestärkt werden? Wie und mit welchen Funktionen wird das Christentum als Identitäts-Marker dabei ins Spiel kommen? Als exkludierender Abgrenzungs-Marker oder als inklusive Kraft und Institution (wie etwa das hohe kirchliche Engagement für Flüchtlinge zeigt)? Wichtige Faktoren sind auch zukünftige Richtungsentscheidungen innerhalb der islamischen und orthodox-christlichen Gemeinschaft, Möglichkeiten gesellschaftlicher und politischer Partizipation von Österreicherinnen und Österreichern mit Migrationshintergrund sowie die Qualität der Religionsdiskurse in Bildung, Medien und Politik.

Die EVS zeigt eine beeindruckende Pluralität und Komplexität im religiösen Feld. Religion bleibt Thema in Österreich. Wohin die Reise geht, entscheiden dabei nicht zuletzt die Identifikation der tatsächlichen Konfliktlinien sowie die Narrative, Framings und Positionierungen, welche von den Bildungssystemen, Medien, Parteien und Religionsgemeinschaften der Gesellschaft angeboten werden.