

*Hartmut Heidenreich*

## **Der kleine Unterschied und seine Folgen: Religions- oder kirchensoziologische Orientierung? Zur Diskussion empirischer Studien beim Beiratssymposium**

In jüngerer Zeit hat es eine Reihe von religions- und kirchensoziologischen Studien gegeben<sup>1</sup>, über die sich der Beirat informieren lassen und zu denen er einen Zugang finden wollte, um auch die praktisch-theologischen Aspekte dieser Untersuchungen zu diskutieren. Derzeit werden empirische Studien des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI), St. Gallen, und des Wiener Instituts für kirchliche Sozialforschung ausgewertet<sup>2</sup>. So lag es nahe, Beteiligte dieser beiden Forschungsprojekte einzuladen. An dem Symposium in Salzburg am 7.6.91 nahmen aus St. Gallen der wiss. Mitarbeiter Michael Krüggeler als Referent und aus Wien der Institutsleiter Hugo Bogensberger als Gesprächspartner teil.

Da das Krüggeler-Referat überarbeitet vorstehend abgedruckt ist, genügen hier einige, teils ergänzte Hinweise aus der Diskussion im Beirat.

Zunächst ist interessant, daß aus der Diskussion um religiöse Dimensionen (z. B.: 1. rituelle Praxis, 2. religiöse Erfahrung, 3. religiöses Wissen, 4. ethische Konsequenzen, 5. belief) am Ende zwei Kernaspekte von Religion herausgearbeitet wurden, mit denen operiert wird: 1. belief und meaning (religiöse Orientierungen) und 2. belonging (Zugehörigkeit und Teilnehmungspraxis). Nun scheint man in einigen Untersuchungen, z.B. bei Allensbach, bei der ersten Dimension nur die kirchlich-instrumentelle Doktrin zu messen, etwa die Inhalte des Glaubensbekenntnisses (Fragen nach dem Glauben an Gott, ein Leben nach dem Tode, die Seele, den Teufel, die Hölle und den Himmel etc.)<sup>3</sup>. Eine Zustimmung zu dieser wird mit Kirchlichkeit und Religiosität gleichgesetzt, was zu tautologischen Fragestellungen führt. Eine Religiosität neben der christlich-kirchlich geprägten wird so nämlich nicht erfaßt; dennoch wird aus jenem Datenmaterial heraus argumentiert,

---

<sup>1</sup> vgl. dazu die Literaturhinweise bei KRÜGGELER (in diesem Heft).

<sup>2</sup> Die letztere Umfrage ist in der Presse durch ein Detail, die Auswertung einer Beliebtheitsuntersuchung österreichischer Bischöfe durch Zulehner, in die Schlagzeilen geraten; mittlerweile sind einige weitere Daten veröffentlicht (vgl. den Bericht "Österreich: Religiosität im Wandel", in: Her Korr 45 (1991) 207f).

<sup>3</sup> vgl. NOELLE-NEUMANN/ KÖCHER 1987, 410ff (dort Frage 44).

Belege für eine nichtkirchlich gebundene, 'diffuse' Religiosität hätten sich nicht finden lassen<sup>4</sup>.

Die St. Gallener Befragung verbindet einen substantiell-transzendenz-bezogenen Religionsbegriff mit einem funktionalen Religionsbegriff<sup>5</sup> (ausgehend von drei Funktionen von Religion: Kosmisierung (Existenz einer höheren Macht), Kontingenz (Bedeutung des Todes), Sozialintegration (Zukunft der Menschheit)). So kommt sie zu fünf Typen religiöser Orientierung – zu verstehen als Stufen der Distanz zum christlich-institutionalisierten Glaubenssystem: 1. allgemein-religiöse Christen (hoch ansprechbar auf jedwede religiöse Deutung ohne nähere Unterscheidung nach dem Inhalt), 2. exclusive Christen (nicht auf andere Glaubenssysteme ansprechbar), 3. religiöse Humanisten (Kosmisierung von Religion, aber nicht auf religiöse Deutung des Todes ansprechbar), 4. Neureligiöse (nicht aufs Christentum, aber auf andere religiöse Orientierungen ansprechbar), 5. Humanisten ohne Religion. Vermutlich gilt nicht nur für die Schweiz, daß reformierte Sonntagskirchgänger unter dem zweiten und katholische Kirchgänger unter dem ersten Typ zu finden sind. Drei Orientierungssysteme mit transzendenzbezogenen Aussagen werden unterschieden: ein allgemein-transzendenter, ein synkretistisch-neureligiöser und der christliche Glaube.

Durch diesen Ansatz konnte die SPI-Untersuchung: 1. diffuse, also sozial nicht typisierte Religiosität nachweisen (entgegen der These von R. Köcher), 2. den Zusammenhang von exklusiver Christlichkeit mit Kirchgangsverhalten bestätigen. Gleichzeitig wird deutlich, daß 3. das Nebeneinander exklusiver und diffuser Religiosität charakteristisch ist für die strukturelle Individualisierung, die wiederum für unsere gesellschaftliche Situation typisch ist (dazu weiter unten).

Dies wurde als eine bemerkenswerte Erweiterung der Untersuchungsperspektive anerkannt. Es gab dennoch die Rückfrage, ob nicht auch die SPI-Untersuchung in der Dimension belongingness zu eindimensional sich am Sonntagskirchgang orientiere. Damit fiele eine in letzter Zeit zunehmend wichtige Form der Beteiligung an Kirche weg, nämlich der ganze Bereich von Friedens-, Dritte-Welt-, Initiativ- und Basisgruppen, Telefonseelsorge<sup>6</sup>, ja das ganze Spektrum diakonischen Enga-

<sup>4</sup> vgl. ebd. 184 (vgl. insges. u.a. FUCHS 1990).

<sup>5</sup> Ersterer weiterentwickelt aus der niederländischen Untersuchung von Felling/ Peters/ Schreuder 1987, letztere nach F.X.Kaufmann 1989 - vgl. die Literaturangaben bei KRÜGGELER, in diesem Heft - Abschn. 1.

<sup>6</sup> Nur als ein Beispiel herausgegriffen: Telefonseelsorgestellen haben überwiegend die Struktur, daß vor allem Ehrenamtliche (nach einer entsprechenden Ausbildung)

gements<sup>7</sup>. Dies würde zudem eine pastorale und pastoraltheologische, eine ekklesiogenetische und ekklesiologische Abwertung der konkreten Diakonie bedeuten. Grundsätzlich ist dies auch die Frage, ob Sonntagskirchgang als alleiniger oder hauptsächlicher Indikator für die Beteiligung an religiösen und kirchlichen Institutionen gelten kann, ob also die traditionelle kirchensoziologische Perspektive nicht noch konsequenter erweitert werden muß.

Die Folgen struktureller Individualisierung hat Krüggeler<sup>8</sup> dargestellt, bei der der Integrationsmodus sich von der Institution zum Individuum verschoben hat: 1. der einzelne muß heterogene Ansprüche selbst koordinieren, 2. normativ-institutionelle Regelungen treten in den Hintergrund, individuelle Biographien müssen individuell geplant werden, da keine allgemeingültigen Biographiemuster mehr existieren; die Identität wird problematisch und zur eigenen Aufgabe und Leistung. Diese, vor allem durch Beck<sup>9</sup> verbreitete Analyse wurde, da für Jugendliche besonders brisant, auch in den Achten Jugendbericht aufgenommen, der von der "Erosion der Normalbiographie im Jugendalter" spricht<sup>10</sup>. Ergänzend ist freilich zu fragen, wie Jugendliche und auch Erwachsene diese Situation bewältigen, da früher Religion bzw. Kirche eine stabilisierende Sinnagentur war, bzw. ob es auch heute z.T. gesellschaftlich angebotene "Sinnstiftung ohne Sinnsysteme"<sup>11</sup> gibt. In der Diskussion wurde betont, daß angesichts dieser Entwicklung auch Religion nicht darum herumkomme, 1. einen Deinstitutionalisierungs- bzw. Enttraditionalisierungsprozeß zu durchlaufen, daß aber 2. Deinstitutionalisierung nicht gleichbedeutend sei mit einem allgemeinen Religionsverlust, sich eher eine qualitative Verschiebung zeige zu sozial diffuser Religiosität bzw. zu individuellen Orientierungen.

Nicht neu ist zunächst, daß kirchliche Partizipation als Kirchgang sich durch traditionale Merkmale bestimmt, z.B. durch bäuerliche Herkunft oder aus bestimmten kirchlich geprägten Regionen. Im SPI-Material zeigte sich allerdings weiter, daß Selbständige im traditionellen Kontext an Kirche partizipieren, im modernen Kontext jedoch nicht mehr. Bei einem weiteren Kriterium, der Residenzdauer am Ort, zeigte sich am

---

den Tag-und-Nacht-Dienst tragen. Sie verstehen ihr Engagement als sozialen und kirchlichen Dienst, empfinden die TS teils als Gemeinschaft und Gemeinde (vgl. dazu BRACHEL 1988, insges. auch BRACHEL/SCHRAMM (Hg.) 1989).

<sup>7</sup> vgl. zum ganzen STEINKAMP u. METTE in diesem Heft.

<sup>8</sup> vgl. in diesem Heft - Abschn. 2.

<sup>9</sup> vgl. BECK 1986, BECK/ BECK-GERNSHEIM 1990.

<sup>10</sup> ACHTER JUGENDBERICHT 1990, 52 (vgl. auch Datenteil).

<sup>11</sup> vgl. dazu DÖBERT 1974.

Beispiel Zürich, daß eine lange Residenzdauer mit kirchlicher Partizipation korreliert, eine mittlere nicht, eine kürzere Residenzdauer (konkret also ein Zuzug in die Stadt) aber wiederum eine höhere Partizipation aufweist. Die Interpretation dieses Ergebnisses durch die Untersucher scheint in die Richtung zu gehen, daß hier überwiegend ländlich und kirchlich geprägte Personen zuziehen und sie ihre "mitgebrachte" kirchliche Beteiligung zunächst weiter betreiben, sie dann im Sozialkontext der Moderne aber aufgeben. Dies könnte allerdings auch dann bereits Sinn machen, wenn Zugezogene über die kirchliche Gemeinde vor allem soziale Integration am neuen Wohnort suchen. Interessant wäre natürlich zu erfahren, wann und warum schließlich der Kontakt abgebrochen wird.

All diese Fragen müßten noch intensiver pastoraltheologisch bedacht werden, als an einem kurzen Symposium möglich war. Überdies waren in der Diskussion weitere Fragen angesprochen wie: Versuchen nicht Bewegungen der Neu-Evangelisierung<sup>12</sup> eine retrospektive Stabilisierung traditioneller bis konservativer Verhältnisse unter dem problematischen Interpretament der Säkularisierung<sup>13</sup>? Bedeutet das nicht für das Individuum, daß ihm dabei starre Identitätsmuster angeboten werden, die für die Moderne untauglich, schlimmstenfalls sogar pathogen sind?<sup>14</sup> Und heißt das für die Kirche nicht, daß ein konservativ-gemeinschaftlicher Komplex restituiert wird, statt sich einer prophetischen Option zu verschreiben? Hat dann Religion noch Chancen zu ihrer spezifischen "Dysfunktion" gegenüber den vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen, zur prophetischen Kritik? Schließlich: Hatten die Kirchen in der DDR als hierarchisch organisierter Gesellschaft die Funktion der Öffentlichkeit (so z.B. der Religionssoziologe Pollack, Leipzig), so ist die Frage, welche Funktion sie unter den veränderten Verhältnissen nun einnehmen werden.

Daß der Dialog zwischen kirchlicher Sozialforschung und dem Beirat der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen wieder einmal aufgenommen wurde und zwar sehr anregend, ist den beiden Gesprächspartnern zu danken, insbesondere M. Krüggeler für seinen 'Input'.

---

<sup>12</sup> Damit ist nichts gegen ein subjektorientiertes, diakonisches Evangelisierungsverständnis gesagt (vgl. dazu das Themenheft 'Evangelisierung in Europa': Pthl 8 (1988) 1), sondern gegen ein bestimmtes Evangelisierungskonzept, das eher dem Schema einer geistlich-pastoralen Reconquista gegenüber einer angeblich defizitären, 'säkularisierten' Welt entspricht.

<sup>13</sup> vgl. dazu auch GABRIEL 1988.

<sup>14</sup> vgl. zum Problem z.B. METTE 1989.

Ein Fortgang der Diskussion nach der Veröffentlichung beider Untersuchungen, der St.Gallener wie der Wiener, wäre zu wünschen – gerade unter Beteiligung von Pastoraltheologen. Denn einerseits müssen Praktische Theologen die empirischen Befunde wahrnehmen und als Anfragen an Kirche und Pastoral reflektieren. Dann ließe sich andererseits im Dialog von Empirikern und Praktischen Theologen die erfreuliche religionssoziologische Öffnung der hergebrachten kirchensoziologischen Perspektive vielleicht noch weitertreiben. Das erwähnte Beispiel der Eskamotierung praktizierter Diakonie durch das Untersuchungsinstrumentarium kann die Pastoraltheologen nicht kalt lassen – gerade nach den letzten beiden Kongressen über "Evangelisierung" und "Diakonie", letztere dort bereits als "vergessene Dimension" apostrophiert<sup>15</sup>.

## Literatur:

- ACHTER JUGENDBERICHT. Bericht über Bestrebungen und Leistungen der Jugendhilfe - Stellungnahme der Bundesregierung zum achten Jugendbericht (Bundestags-Drucksache 11/6576, 06.03.90), Bonn 1990
- BECK Ulrich 1986, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1990
- BECK Ulrich /BECK-GERNSHEIM Elisabeth 1990, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt 1990
- BRACHEL Hans Ulrich von 1989, Diakonales Handeln und Gemeindeentwicklung. Gemeindewerdung von Diakonie am Beispiel der Telefonseelsorge, in: CREMER Ines/ FUNKE Dieter (Hg.), Diakonisches Handeln. Herausforderungen - Konfliktfelder - Optionen, Freiburg 1988, 154-171
- BRACHEL Hans Ulrich von/ SCHRAMM Thomas (Hg.) 1989, Telefonseelsorge. Brennglas krisenhafter Entwicklungen, Freiburg
- DÖBERT Rainer 1978, Sinnstiftung ohne Sinnsysteme? Die Verschiebung des Reflexionsniveaus im Übergang von der Früh- zur Spätadoleszenz und einige Mechanismen, die vor möglichen Folgen schützen, in: FISCHER Wolfram/ MARHOLD Wolfgang (Hg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978, 52-72
- FUCHS Ottmar 1990, Individualisierung und Institution. Theologische Reflexionen zu Umfrageergebnissen in der Bundesrepublik, in: StdZ 208 (1990) 545-555
- GABRIEL Karl 1988, Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche, in: Pthl 8 (1988) 93-106
- METTE Norbert 1989, Identität ohne Religion? Eine religionspädagogische Herausforderung, in: ARENS Edmund (Hg.) 1989, Habermas und die Theologie. Beiträge zur Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, 160-178

---

<sup>15</sup> vgl. dazu die Kongreßdokumentationen in den Pthl-Themenheften 'Evangelisierung in Europa' und 'Diakonie - eine vergessene Dimension der Pastoraltheologie'.