

werden. Diese Vorstellung dürfte einer nüchternen Einschätzung des gegenwärtigen ökumenischen Klimas entspringen; sie zeigt einen Weg, wie erste Schritte getan werden können, um über den derzeitigen „ökumenischen Stillstand“ oder die „Krise der ökumenischen Bewegung“ hinauszukommen. Gleichwohl wäre zu fragen, ob eine Konzeption, die sich als „Realutopie“ versteht, nicht noch mehr, grundsätzlicher, deutlicher und mutiger auf das Problem eingehen müßte, das freilich nicht kurzfristig gelöst werden kann, nämlich wie über die partnerschaftliche Zusammenarbeit hinaus Schritt für Schritt die konfessionelle Trennung überwunden werden kann und wie die bisher getrennten Kirchen ihre vielfältigen Traditionen und Reichtümer in ein größeres Ganzes der einen Kirche Christi einbringen können.

Karl-Ernst Apfelbacher

¹ N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (= Schriften zur Pastoralsoziologie, Bd. 6) Mainz 1966, S. 287. ² Handbuch der Pastoraltheologie II, 1, Freiburg - Basel - Wien 1971, S. 233. ³ A. a. O., S. 232. ⁴ H. Fischer - N. Greinacher - F. Klostermann, Die Gemeinde (= Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst) Mainz 1970, S. 14 und öfter. ⁵ N. Greinacher, Reformierte Volkskirche oder Gemeindekirche, in: Diakonia 6 (1975), S. 106—110, hier S. 109. ⁶ A. a. O., S. 107. ⁷ H. Erharter, Zur Gestalt und Strategie der Kirche von morgen, ebd. S. 73—77, hier S. 77. ⁸ Diakonia 6 (1975), S. 78—99. ⁹ Ebd. S. 73—77, 106—120, 193—207. Bloße Seitenverweise im Text beziehen sich auf diese Diskussion in

Diakonia 6 (1975). ¹⁰ J. B. Metz, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: J. B. Metz - J. Moltmann - W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung (= Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge, Nr. 1) München - Mainz 1970, S. 53—90, hier S. 87. ¹¹ Vgl. H. Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns (= Studien zur evangelischen Ethik, Bd. 1) Gütersloh 1967; die folgenden Zitate von Ritschl hier S. 37 ff. ¹² M. Reischle, Der Streit um die Begründung des Glaubens auf den „geschichtlichen“ Jesus, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 7 (1897) S. 171—264, S. 253. ¹³ München 1946. Vgl. dazu H. Fischer... (s. Anm. 4) S. 14. ¹⁴ Vgl. insbes. IV, 3, S. 780 bis 1034. ¹⁵ Vgl. z. B. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1973. ¹⁶ Vgl. insbes. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik IV, 3, S. 976 ff. ¹⁷ Vgl. K. Barth, Ad limina apostolorum, Zürich 1967, S. 31. ¹⁸ N. Greinacher, Die Kirche (s. Anm. 1), S. 330. ¹⁹ Vgl. zum folgenden G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917—1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919, Düsseldorf 1959, insbes. S. 115 ff. und 217 ff. ²⁰ Vgl. z. B. F. Niebergall, Die lebendige Gemeinde, Tübingen 1917. ²¹ Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz - München 1968, S. 16 f. ²² Vgl. J. Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964, S. 74. ²³ J. B. Metz, Kirchliche Autorität (s. Anm. 10) S. 82. ²⁴ J. B. Metz, Reformation und Gegenreformation heute, Mainz 1969, S. 35. ²⁵ Vgl. F. Haarsma - W. Kasper - F. X. Kaufmann, Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen, Freiburg - Basel - Wien 1970. ²⁶ U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen (= Gesellschaft und Theologie, Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 7), S. 140. ²⁷ J. Matthes, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II (= rde 312/313), Reinbek 1969, S. 26. ²⁸ Vgl. W. Kasper, in: F. Haarsma (s. Anm. 25), S. 40. ²⁹ Vgl. F. X. Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg - Basel - Wien 1973, insbes. S. 93 ff. ³⁰ T. Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969, S. 43.

Tagungsbericht

Religion im sozialen Wandel

Zur 13. Internationalen Konferenz für Religionssoziologie

Vom 31. August bis 4. September fand in dem bekannten spanischen Badeort Lloret de Mar an der Costa Brava (etwa 80 km nordwestlich von Barcelona) die 13. Internationale Konferenz für Religionssoziologie statt. Im spätsommerlichen Ferientrubel von Lloret nahm sich die Konferenz zwar recht exotisch aus, aber der Ort bzw. die Gegend war nicht zufällig gewählt. Die spanische Kirche besitzt mit dem ISPA-Institut in Barcelona (Istituto de Sociologia y Pastoral Aplicada) eines der rührigsten religions- bzw. kirchensoziologischen Institute Europas. Die Internationale Konferenz war vor zehn Jahren schon einmal Gast dieses Instituts, damals in Barcelona selbst (vgl. HK, September 1965, 567 ff.). Und Spanien ist in seiner ethnischen und religiösen Struktur gerade heute, besonders

für die angewandte religions- und kirchensoziologische Forschung, ein interessantes Feld.

Spanien als Hintergrund

Das Thema „Religion und sozialer Wandel“ schien dafür wie zurechtgeschnitten. Einmal sind es die politischen Verhältnisse im Lande, die Spanien als Musterfall erscheinen lassen für die Frage, nicht nur wie die politische Struktur eines Landes die religiösen Verhaltensmuster der Bevölkerung und vor allem der Kirche als Institution bedingt, sondern wie umgekehrt der Wandel religiöser Verhaltensmuster und innerkirchliche Reformprozesse einerseits die

Kirche, zum anderen aber auch das politische Bewußtsein der Bevölkerung und das Verhältnis von politischer und religiöser Motivation selbst verändert.

Spanien erlebt gegenwärtig die Spät- bzw. Endphase eines autoritären politischen Regimes, das die Kirche auf Grund weitgehender Interessengleichheit auf Kosten einer dringend notwendigen Fortentwicklung der sozialen Verhältnisse lange Zeit trotz nicht unerheblicher Konflikte im einzelnen fast vorbehaltlos gestützt hat und von dem sich nun die Kirche im Zuge einer innerkirchlichen Generationsabläse und nachdem das Zweite Vatikanum das soziale und politische Gewissen geschärft hat, mehr und mehr distanziert. Damit gewinnt diese einerseits mehr Handlungsspielraum, andererseits mehren sich die Konflikte politisch-sozialer Natur: nicht nur solche ethnischen Ursprungs wie in der Baskenfrage, sondern auch solche, die aus der Differenzierung des politischen Meinungsspektrums unter den spanischen Katholiken erwachsen, und müssen mehr und mehr in der Kirche selbst ausgetragen werden. Das politische Spektrum reicht von der Falange — bei einer sich eindrucksvoll verstärkenden sozialistischen Komponente — bis zu mit kommunistischen Gruppen sympathisierenden Minderheiten. Während der Episkopat in seiner überwiegenden Mehrheit in deutlicher Distanz zum Franco-Regime — der Weg vom Konsens zum Konflikt wurde in einem mehr geschichtlichen als soziologischen Rückblick von *José Cazorla* und *José Ruiz-Rico*, zwei Professoren an der Rechtsfakultät in Granada, geschildert — einen Weg politisch abwägender Mitte zu gehen versucht, mehrten sich nicht nur die Forderungen seitens kirchlicher Gremien nach voller Verwirklichung der Menschenrechte, nach Errichtung einer freien und authentischen Gewerkschaftsbewegung, die die Mitbestimmungsrechte der Arbeiterschaft durchzusetzen vermag, und einem echten politischen Pluralismus, der einerseits eine Auflockerung der Zentralgewalt zugunsten einer Kultur- und Verwaltungsautonomie der ethnisch unterschiedlich geprägten Landesteile (nicht nur des Baskenlandes) und andererseits eine echte repräsentative politische Mitwirkung der Gesamtbevölkerung ermöglicht. Es findet auch eine Umpolung in der religiösen Motivation für das soziale und politische Wirken vieler Katholiken statt, das immer weniger auf die Erhaltung religiöser und gesellschaftlicher Besitzstände orientiert ist, sondern sich entschieden an der Verwirklichung von mehr sozialer und politischer Gerechtigkeit ausrichtet. Diese neue Gemengelage von politischer Prophetie und religiösem Heilsglauben dürfte gegenwärtig kaum irgendwo brisanter und zwangsläufiger sein als in Franco-Spanien gut 35 Jahre nach Ende des im Grunde noch nicht bewältigten Bürgerkrieges.

Spanien ist aber nicht nur auf Grund dieser politisch-religiösen Gemengelage und den daraus sich ergebenden Konflikten — die immer mehr Priester und katholische Laien in Gefängnisse bringen — ein für die religionssoziologische Forschung und Diskussion prädestiniertes Feld. Es

ist dies auch auf Grund der religiösen Struktur des Landes und der davon ausgehenden Wirkfaktoren. Hinter dem allmählich verblassenden Schlagwort von der katholischen Nation verbirgt sich eine höchst differenzierte religiöse Landschaft, die vor allem durch die Gegensätze Nord—Süd und Stadt—Land gekennzeichnet ist. Bei einer näheren Analyse, die vom ISPA-Institut in Form einer Beigabe des spanischen Konferenzkomitees unter dem Titel „El cambio religioso en España“ (Ediciones ISPA) vorgelegt wurde, wird deutlich, daß diese Gegensatzpaare in Spanien sehr viel Atypisches enthalten. Um nur ein Datum „meßbarer“ Religiosität zur Veranschaulichung zu nennen: Die These „je höher der Industrialisierungsgrad, um so geringer die religiöse Praxis“ ist auf Spanien nur sehr begrenzt oder gar nicht anwendbar. Auch die andere Variante, daß die religiöse Praxis mit dem Grad der Verstädterung schlechthin abnimmt, trifft in Spanien nur teilweise zu. Zwar weisen die beiden spanischen Millionenstädte — Madrid und Barcelona — mit einigen südspanischen Diözesen (Almeria, Cadiz, Huelva) mit einem Anteil zwischen 15 und 20 Prozent die niedrigste Dominikanziffer auf, während der Gottesdienstbesuch in den teilweise hochindustrialisierten Gebieten des Nordens und Nordwestens — vor allem im Baskenland, wo bis in den Bürgerkrieg hinein die Konflikte mit der Arbeiterschaft auch weniger hart ausfielen — am höchsten ist. Allerdings liegen die Indikatoren religiöser Teilnahme im Norden in den Städten niedriger als auf dem Land, während in der religiös bzw. christlich dünner besetzten Landschaft des spanischen Südens die religiöse Praxis in den Städten immerhin noch stärker ausgeprägt ist als auf dem Lande — zweifellos mit dem Ergebnis der forcierten Rechristianisierung vor kaum 500 Jahren nach 800jähriger maurischer Besetzung und Kultur.

Auch die starke Migrationsbewegung — in vielen Ländern Europas *die* soziale Triebkraft eines abrupten religiösen Wandels bzw. der Entkirchlichung — zeigt interessante abweichende Details. Während bei andalusischen Einwanderern in einer katalanischen Industriestadt (mit schwacher religiöser Teilnahme der einheimischen Bevölkerung) ein Absinken der Dominikanten von 25 auf 9,4 Prozent festgestellt wurde, ergab sich bei andalusischen Einwanderern mit derselben religiösen und sozialen (ländlichen) Herkunftsstruktur in einer baskischen Industriestadt sogar eine Steigerung des Dominikantenanteils von ca. 25 auf knapp 40 Prozent. Dieses Phänomen scheint allerdings von einer wesentlichen Bedingung abzuhängen: von einer relativ geringen Immigrationsquote. Bei geringer Immigrationsdichte im Verhältnis zur autochthonen Bevölkerung passen sich die Einwanderer leichter den herrschenden Verhaltensmustern an. Kirchliche Religiosität bzw. Kirchlichkeit erfüllt bei einer Dominikanzahl von 80 Prozent noch ausgeprägte Funktionen der Sozialkontrolle. Solche örtlichen und regionalen Gegenbewegungen können aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Prozeß der Entkirchlichung auch in Spanien insgesamt voranschreitet.

Das Thema war zu breit angelegt

Trotz des interessanten Demonstrationsmaterials gleichsam vor der Haustür kam die Konferenz mit ihrem Thema nur sehr bedingt zurecht. Zwar war sie entschieden der Sache zugewandt. Vom Theorienstreit früherer Zeiten, vor allem der frühen sechziger Jahre, war nicht mehr viel zu spüren. Längst hatte man sich um eine Erweiterung des Blickfeldes — weg von einer theoretisch nur notdürftig unterbauten und oft kurzschlüssigen Pastoralsoziographie und hin zu einer an der allgemeinen Soziologie orientierten Diskussionsbasis — bemüht. Dies hat auch zu einer Umschichtung der Teilnehmerschaft geführt. Herrschten auf früheren Konferenzen Vertreter kirchlicher pastoralsoziologischer Institute vor — die Konferenzen gingen ja in ihrem Ursprung auf eine Initiative der Internationalen Vereinigung solcher Institute (FERES) zurück —, so kam in Lloret die überwiegende Mehrzahl der Referenten und Teilnehmer von der Universitätssoziologie. Und obwohl die Konferenz ihrem Ursprung entsprechend immer noch stark katholisch geprägt ist — ihr Generalsekretär, *Jacques Verscheure*, ist Kanonikus in Lille, und die Mehrzahl der Referate bewegte sich auf einem katholischen Hintergrund —, war man nicht nur bemüht, jeden konfessionellen Anstrich zu vermeiden durch stärkere Beteiligung protestantischer und auch agnostischer Soziologen, sondern bezog auch marxistisch orientierte Religionssoziologen und solche aus kommunistischen Ländern (Polen, Jugoslawien, Bulgarien) mit ein. (Aus Bulgarien war sogar der Direktor des Instituts für Soziologie in Sofia und hauptverantwortliche Veranstalter des Weltkongresses für Soziologie in Varna 1970, Prof. *Jivko Ochavko*, angereist, während unter den ca. 220 Teilnehmern deutschsprachige Soziologen Seltenheitswert hatten.)

Die Tendenz, sich den verschiedenen Richtungen zu öffnen, war begrüßenswert, die Veranstalter mußten dafür freilich nicht geringe Nachteile in Kauf nehmen. Die Kongreßakten, die die Grundlage der Diskussion bildeten, ließen nicht viel Zielstrebigkeit erkennen. Sie glichen einer Gemischtwarenhandlung, in der alles feilgeboten wurde, was wir heute an soziologisch relevanten Phänomenen des religiösen Wandels oder umgekehrt an religiös relevanten Erscheinungen im sozialen Wandel vorfinden: von Kulturwandel bei der jungen Generation (Prof. *José Louis Aranguren*, Santa Barbara, USA) über die sog. schweigende Mehrheit (die Prof. *Julius Morel*, Innsbruck, vorwiegend unter politischen Gesichtspunkten, aber unter Bezugnahme auf die Kirche behandelte) bis zu den kirchlichen Basisgemeinschaften in Europa, den Neopentekostalisten, hauptsächlich amerikanischer Provenienz, den „prophetischen Bewegungen“ in Afrika und einer typologischen Analyse katholischer Konvertiten in Singapur. Man erfuhr so, mit welchen Fragestellungen religionssoziologischer Art man sich gegenwärtig in soziologischen Seminaren beschäftigt. Aber die Hervorhebung der Aktualität brachte auch viel Vordergründiges an den Tag. Bei vielen

Beiträgen war die empirische Basis sehr schmal, anderen fehlte eine solide theoretische Grundlegung. Nur wenige Referate genügten nach Inhalt und Methode wissenschaftlichen Ansprüchen. Eigens hervorgehoben seien in dieser Beziehung die Beiträge von *Jean Ramy* (Löwen) über den Wandel religiöser Formen in ihrem Bezug zur sozialen Ordnung und ihrer Symbolstruktur, von *Vincent Cosmao* (Lyon) über Sakralisierung und Entsakralisierung in der Politik und des ungarisch-kanadischen Soziologen *Ivan Varga* (Kingston) zur Dialektik von Politik und Religion.

Die Veranstalter versuchten Ordnung und Dynamik in die Vielfalt der Fragen und Gegenstände zu bringen. Das Material wurde nach drei Aspekten (Kultur, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft) geordnet. Für jeden dieser Aspekte wurde eine Tagesdiskussion (unterbrochen durch Diskussionen in Sprachgruppen und Arbeitskreisen) anberaumt, und die Gesamtveranstaltung schloß am letzten Tag mit einem interdisziplinären Kolloquium, an dem sich neben Soziologen und Religionspsychologen auch eine Biologin (*Eileen Barker* von der London School of Economics) beteiligte. Aber Konzentration und Durchsichtigkeit scheiterten — trotz lebhafter Auseinandersetzung gerade in der Schlußphase — daran, daß man in diese Diskussionen wiederum die ganze Materialfülle einzubringen versuchte und sich nicht auf die Erörterung einiger zentraler Aspekte beschränkte.

Ein Panoptikum von Situationen

So blieb es bei einem Panoptikum von Situationsschilderungen, denen sich Feldstudien über aktuelle religiöse Strömungen in aller Welt anschlossen.

Besonders interessant waren innerhalb dieses Gesamtspektrums einige auf bestimmte Länder bzw. geographische Regionen bezogene Studien und Kurzberichte, z. B. der von *Wladyslaw Piwowarski* (Katholische Universität Lublin) über den Einfluß der Industrialisierung auf die Volksreligiosität in Polen. Piwowarski konnte an Hand von Einzeluntersuchungen — in Polen entwickelt sich die empirische Religionssoziologie seit Jahren zu einer bedeutsamen Disziplin — feststellen, die Volksreligiosität — politisch-kulturell kulminierend in der Einheit von katholisch und polnisch — bleibe trotz des hohen Industrialisierungsgrads in der Nachkriegszeit im wesentlichen ungebrochen. Und er führte dies auf drei Gründe zurück. 1. Auf die geschichtliche Einheit von Kirche und Nation, die ihren Ausdruck auch in einer entsprechend starken Familien- und Lokaltradition findet. 2. Auf die traditionalistische ausgerichtete kirchliche Pastoral bei Vorherrschaft der Vertikal-Hierarchischen gegenüber einer an sich begrüßenswerten stärkeren horizontalen Differenzierung. 3. Auf — und das war der weitaus interessanteste Punkt — die Lebensbedingungen der Kirche unter kommunistischer Herrschaft. In einem sozialistischen Lande gelte es in erster Linie die Grundbedürfnisse der Bevölkerung zu decken;

dabei bleibe wenig Raum für einen konsumistischen Hedonismus mit einem praktischen Atheismus im Gefolge, der ein wichtiger Grund für die religiöse Krise im Westen sei. Die scharfe Trennung von Kirche und Staat, die Besteuerung des Klerus, die Unmöglichkeit für den Episkopat, sich in das politische Leben einzuschalten, biete überdies wenig Anlaß für antiklerikale Stimmungen in der Bevölkerung. Dennoch ist der religiöse Wandel parallel zum Entkirchlichungstrend im Westen auch in Polen spürbar. Zwar wußte Piwowarski — selbst aus erst nach dem Krieg groß gewordenen Industriestädten wie Nova Huta — einen hohen Prozentsatz vor solchen zu melden, die sich als Gläubige bekennen (84 Prozent). Aber er beklagte nicht nur verbreitete religiöse Unwissenheit und das Fehlen neuer Formen von Religiosität, sondern stellte auch eine sich verbreitende Distanz zur Kirche im Rückgang des Gottesdienstbesuches (25 bis 35 Prozent) und im Wandel der Moralauffassungen fest. Er nannte als Beispiel die Haltung zum Schwangerschaftsabbruch: In Nova Huta billigten den Schwangerschaftsabbruch ohne jede Einschränkung 52,8 Prozent. Der Einfluß der Kirche auf das moralische Verhalten ihrer Glieder gehe sichtbar zurück.

Ein viel schärferer Bruch im Verhältnis von Religion und Gesellschaft zeichnet sich in einem anderen — in diesem Fall westlichen — Lande ab, das auf der Konferenz in Lloret mehrmals im Vordergrund stand: *Italien*. Von den zahlreich anwesenden Italienern gab vor allem der bisher bekannteste italienische Religionssoziologe, Prof. *Sabino S. Acquaviva* (Padua) ein besonders pessimistisches Bild. In Italien (darin war sich Acquaviva mit den anderen italienischen Vertretern einig) vollziehe sich in einem gegenüber anderen westlichen Industrieländern beschleunigten Nachholprozeß — in dem noch Elemente vorindustrieller Lebensformen bereits mit solchen einer nachindustriellen Gesellschaft ringen — ein einschneidender Wandel der Wertvorstellungen vor allem bei der Jugend, aber nicht nur bei ihr. Die patriarchalische Familie sterbe dahin, eine individualistischere Haltung setze sich durch, die Frau werde emanzipationsbewußt. Der gesellschaftliche Einfluß der Kirche und ihr politisch-moralisches Führungsvermögen gehe enorm zurück. Die von der Kirche gestützte Volksreligiosität sei praktisch am Zusammenbrechen. Zugleich schrumpfe die Kirche institutionell. Das Ausmaß der Krise illustrierte Acquaviva am Rückgang der kirchlichen Berufe und am wachsenden Desinteresse am kirchlichen Verbandswesen, speziell an der katholischen Aktion. (Zwischen 1966 und 1972 ist die Mitgliederzahl der Katholischen Aktion bei den Erwachsenen von 950 000 auf 395 000 und bei den Jugendlichen von 705 000 auf 140 000 zurückgegangen.) Am ausgeprägtesten sei der Rückgang — für Italien wohl ein bedeutsames Datum — bei der weiblichen Jugend. Die Kirche erfülle ihre Funktion in der Sozialisation der Jugend kaum noch. Ihre Rolle hätten recht oder schlecht andere übernommen: die Kleinfamilie, die Schule, die Massenmedien. Zugleich ist das Land und die Kirche konfrontiert mit einer starken mar-

xistischen Strömung, in der die große Unzufriedenheit über soziale Spannung im Lande ihren Kristallisationspunkt findet: eine Art Selbstbefreiungsbewegung eines stark angeschwollenen mittleren und Kleinbürgertums. Für manche italienischen Teilnehmer waren die gerade im rückständigen Süden zahlreich entstehenden Basisgemeinschaften mit stark politisch akzentuierter Religiosität eine Hoffnung. Sie prognostizierten das Ende einer magischen Religiosität und die Heraufkunft einer neuen Religiosität politisch-sozialer Verantwortung. Das Filmmaterial, das dazu vorgeführt wurde — hier die „Gemeinde“ um einen mit fragwürdigen Mitteln sich präsentierenden süditalienischen Stigmatisierten, dort die „Gemeinde“ eines mit seinen Oberen in Konflikt geratenen politisch-prophetischen Pfarrers — erweckte diesen Eindruck nicht, eher symbolisierte sich darin die Ablösung einer religiösen durch eine politische Magie.

Hat kirchliche Religiosität Zukunft?

Angesicht des in den Industrieländern allseitig konstatierten Rückgangs an kirchlicher Religiosität und einer zwiespältigen Bewußtseinsphase in Entwicklungsländern — wenig oder nicht gelungene kirchliche Akkulturation, bei deutlicher sich abzeichnender synkretischer Melange christlich-heidnischer Werte bei den sog. unabhängigen afrikanischen Kirchen bei gleichzeitigem Fortbestehen magischer Praktiken, die eine Rückbesinnung auf die einheimische Kultur weniger hoffnungsvoll erscheinen lassen — stellte sich dem Beobachter recht spontan die Frage, wie die Zukunft kirchlicher Religiosität überhaupt aussehen werde. Es fiel auf, daß die These von *Thomas Luckmann* — inzwischen von ihm selbst teilweise revidiert — über das (mit der Schwächung institutioneller Kirchlichkeit) Erstarken außerkirchlicher Religiosität zwar angesprochen, aber kaum weitergeführt und, soweit weitergeführt, in der Frage nach der Zukunft von Religion überhaupt mündete. *José L. Aranguren* meinte in seinem Einführungsreferat: der Gegenwartsmensch, vor allem der Jugendliche sei auf der Suche nach neuen Mythologien, säkularistischer in erster Linie (Marxismus, Technokratie, Wissenschaftlichkeit); aber es käme auch eine neue religiöse Symbolik zum Zug. Die Kirchen seien zwar daran, die Kontrolle über die sakralen Symbole zu verlieren. Doch neben dem „neuen Charme“ der Spontan- und charismatischen Gruppen bleibe der Kirche die Aufgabe, einen Minimalbedarf an Institutionalisierung zu decken: eine Aufgabe des Kontakts und der Begegnung innerhalb einer möglichst weit geöffneten Eigenstruktur. Die These von Aranguren begegnete sich hier mit der Feststellung von Varga, daß die Zukunft der Kirchen kaum noch im Einfluß auf die gesellschaftlichen Großinstitutionen zu suchen sei, sondern daß ihre Chance in den persönlichen Fragen nach Sinnerschließung und ihrer interpersonellen gesellschaftlichen Vermittlung liegen werde. Damit war man der Wirklichkeit vermutlich am nächsten.