

Koalition vereinbarte und noch immer nicht realisierte Novellierung des Staatsangehörigkeitsrechts geschehen. Solange Ausländer in der dritten und nun bald vierten Generation durch Geburt immer noch „Ausländer“ sind, wird deren Zahl schon allein deswegen weiterhin anwachsen. Die Diskussion um Zuwanderung sollte dann geführt wer-

den, wenn in Deutschland jemals wieder zusätzlich und über den humanitären Bereich hinausgehend Zuwanderung nötig und gesellschaftlich gewollt ist – nicht gemeint sind dabei ökonomische Partikularinteressen bestimmter Branchen oder Wirtschaftszweige. Dies ist gegenwärtig nicht absehbar.
Klaus Barwig/Sibylle Röseler

Ambivalente Individualisierung

Studien zur Zukunft der Religion in der Schweiz

Vor fünf Jahren erschien eine Studie des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts in Sankt Gallen über religiöse Einstellungen in der Schweiz (vgl. HK, Juli 1992, 330 ff.). Jetzt folgten zwei Kommentarbände zu ausgewählten Fragestellungen der Studie. Sie machen deutlich: Die großen Kirchen in der Schweiz müssen sich den Konsequenzen religiöser Individualisierung und Pluralisierung stellen.

Die Schweiz befindet sich nach dem Urteil unterschiedlicher Beobachter seit einem Jahr in ihrer schwersten außenpolitischen Krise seit Ende des Zweiten Weltkriegs (HK, Januar 1997, 17 ff.). Dafür, daß das Verhalten der Schweizer Politik und Wirtschaft vor, während und nach diesem Krieg das Land in eine derart schwierige Lage führen könnte, gab es allerdings schon vorher Anzeichen; nur wurden sie kaum wahr- und zu spät ernst genommen.

Ähnlich lassen sich in der schweizerischen Gesellschaft Anzeichen dafür ausmachen, daß die christlichen Kirchen in eine *ernsthafte Krise* geraten könnten: Die Zahl der Konfessions- und Religionslosen hat sich zwischen den Volkszählungen von 1960 und 1990 mehr als verzehnfacht (1990: 7,4 Prozent der Wohnbevölkerung). In der römisch-katholischen Kirche (1990: 46,2 Prozent der Wohnbevölkerung) wird über eine zunehmende Polarisierung und in den evangelisch-reformierten Kirchen (1990: 39,4 Prozent der Wohnbevölkerung) über eine lähmende Perspektivenlosigkeit geklagt: Nur die neuen religiösen Bewegungen scheinen sich eines ungebrochenen Zuspruchs erfreuen zu können.

Wie es hinter diesen leicht erkennbaren Anzeichen um die Religion in der Schweiz bestellt ist, hat vor Jahren eine erste umfassende religionssoziologische Studie zutage gebracht. Um die in einer sozialwissenschaftlichen Sprache dargebotenen Erkenntnisse der Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz“ den Kirchen im Blick auf ihr Handeln zu erschließen, hat das *Schweizerische Pastoralsoziologische Institut* mit Theologieprofessoren zu zwei grundlegenden Herausforderungen der Studie je einen Kommentarband herausgegeben (Band 1: *Michael Krüggeler* und *Fritz Stolz* [Hg.], *Ein jedes Herz in seiner Sprache... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen* [NZN Buchverlag und Friedrich Reinhardt Verlag, Zürich – Basel 1996]; Band 2: *Alfred Dubach* und *Wolfgang Lienemann*

[Hg.], *Aussicht auf Zukunft? Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen* [aaO. 1997]).

Die Studie interpretiert für die Gegenwart „Rückgang, Anpassung und Erneuerung der Religion in der Schweiz“ mit dem Konzept der strukturellen *Individualisierung*, einer Individualisierung also, die als notwendiges Merkmal der modernen Gesellschaft verstanden wird. Mit dieser religiösen Individualisierung verschränkt, erhält der Pluralismus eine neue Qualität bzw. kann von einer weitergehenden *Pluralisierung* die Rede sein: Religiöses Leben und Handeln hat sich aus seiner Einbindung in andere soziale Zusammenhänge und aus den Zuschreibungen fester Sozial- und Lebenslagen herausgelöst. „In den konfessionellen Sozialmilieus der Industriegesellschaft war die religiöse Identität der einzelnen eingebunden in allgemein geltende Selbstverständnisse aufgrund klarer sozialer Zuschreibungen – als katholische (Haus-)Frau, reformierter Berufskasket, als Priester, katholischer Jungmann oder reformierte Studentin aus bürgerlichem Haus. Mit der Auflösung dieser sozial zugeschriebenen Identitätskomplexe hat sich auch Religion heute als individuelles Erleben und Handeln ausdifferenziert und verselbständigt“ (Michael Krüggeler in Bd. I, S. 28 f.).

Der nachweisbare Rückgang kirchlicher Religion bei gleichzeitiger Zunahme neuer, alternativer und diffuser Religiositäten wird dementsprechend als *De-Institutionalisierung* interpretiert, was zur Aussage führt, die Summe dessen, was als Religion gesellschaftlich verfügbar ist, sei konstant geblieben, nur ihre Erscheinungsform habe sich gewandelt. Unter Religion versteht die Studie dabei jedes Handeln und Erleben, welches das Kontingenzproblem mit Hilfe eines Codes von Immanenz/Transzendenz auf spezifische Weise löst. In der Befragung wurde das Kontingenzproblem anhand von drei Grundfragen in der Dimension religiöser Orientierung konkretisiert, nämlich mit den Fragen nach einer

höheren Macht, nach der Deutung des Todes und nach der Zukunft der Menschheit.

Im ersten Kommentarband werden drei mit diesem Konzept verbundene Problemfelder diskutiert: Das Konzept und die Wirklichkeit der religiösen Individualisierung in sozialwissenschaftlicher und theologischer Perspektive; das neue *religiöse Lernen*, weil Religion dem Autoritätsgefälle entlang gelernt wurde und im Gefolge der Individualisierung ein „selbstverantwortetes Lernen“ gefragt ist; neue Aspekte *religiöser Lebensformen*, weil sich die konfessionellen Milieus vervielfacht haben, weil die konfessionell geprägten Sozialmilieus von selbstverantwortlich gewählten, selbstregulierten Milieus abgelöst wurden.

Mit der Kirchlichkeit wächst auch die Religiosität

Selbstverantwortung, Wahl und Selbstregulierung sind unvermeidliche Folgen der Individualisierung. Ob diese im religiösen Bereich indes so weit fortgeschritten ist, wie die Studie es nahelegt, ob näherhin der Zusammenhang zwischen Religiosität und Kirchlichkeit so locker geworden ist, wird von *Detlef Pollack* aufgrund der Daten selbst bezweifelt. Je häufiger jemand zum Gottesdienst geht, desto höher schätzt er die Bedeutung der Religion für sein Leben ein, desto mehr spricht er mit Bekannten über Religion, desto öfter liest er in der Bibel, desto häufiger betet er. Je weiter sich der einzelne von den institutionell vorgegebenen christlichen Semantiken entfernt, desto mehr wächst die Neigung, religiöse Fragen zu tabuisieren, und desto weniger spielt Kommunikation über Religion eine Rolle.

Andererseits beschäftigen sich diejenigen, die den Gottesdienst regelmäßig besuchen, auch mehr als der Durchschnitt der Bevölkerung mit Astrologie, Wahrsagerei, Pendeln, Magnetismus oder Transzendentaler Meditation. „Alternative Religiosität taucht nicht auf, wenn die kirchliche Praxis sinkt und die christliche Semantik verblaßt. Vielmehr erhöht sich mit der Kirchlichkeit auch die Religiosität, und zwar sowohl in ihren kirchennahen als auch in ihren außerkirchlichen synkretistischen Formen. Das heißt, außerkirchliche Religionspraktiken sind innerhalb der Kirche wahrscheinlicher als außerhalb“ (Bd. 2, S. 69). Daraus ergibt sich: „Hoch individualisierte Formen von Religiosität trifft man nur bei einer Minderheit an. Mehrheitlich herrschen Konventionalität und Traditionalismus vor“ (aaO., S. 72).

Als erste umfassende religionssoziologische Studie, die auf einer gesamtschweizerisch repräsentativen Stichprobe beruht, konnte diese Erhebung Vergleiche mit der Vergangenheit nur aufgrund zeitgeschichtlicher Studien anstellen. Seit kurzem liegt nun eine religionsdemographische und -soziologische Auswertung der Volkszählungsergebnisse von 1850 bis 1990 vor (*Claude Bovay, L'évolution de l'appartenance religieuse et confessionnelle en Suisse, Bern 1997*).

Die Daten der Volkszählungen können allerdings nur über die erklärte Religions- oder Konfessionszugehörigkeit und also nur über einen Aspekt der religiösen Identität Auskunft

geben: „Die Bindung eines Individuums an eine Kirche oder eine Religionsgemeinschaft sagt weder etwas aus über dessen exklusive Treue zu dieser Gruppe noch über die Kenntnis und/oder die innere Überzeugung von den Glaubensinhalten der Gemeinschaft, der man sich zugehörig erklärt. In einer von Modernität und Individualisierung geprägten Gesellschaft wird das religiöse Verhalten nicht ausschließlich von der Religionsgemeinschaft bestimmt, der man angehört. Die Wahl der Glaubensinhalte sowie deren Praktizierung sind jedem einzelnen überlassen“ (aaO. S. 13).

Trotzdem sind die diachron gelesenen Daten der Volkszählung erhellend. Eine erste Tendenz, die die Entwicklung der schweizerischen religiösen Landschaft charakterisiert, ist die *Stabilität* der Religions- und Konfessionszugehörigkeit. Sie zeigt sich darin, daß eine große Mehrheit der Bevölkerung entweder einer protestantischen Kirche bzw. Gemeinschaft oder der römisch-katholischen Kirche angehört. Sodann hat sich *das historische Verhältnis* zwischen 3/5 Protestanten und 2/5 Katholiken zugunsten der Katholiken verschoben. Seit 1970 bilden die Katholiken die größte religiöse Gruppe innerhalb der Wohnbevölkerung, auch wenn sich seither ihr Anteil an der Bevölkerung – wie auch jener der Protestanten – verringert.

Schließlich wurde die früher praktisch monopolartige Situation der christlichen Konfessionen inzwischen von einer *Diversifikation* von Kirchen und Glaubensgemeinschaften abgelöst. Dies zeigt sich im Zuwachs jener, die eine andere Zugehörigkeit erklären oder sich mit keiner religiösen Tradition mehr identifizieren. Dabei ist vor allem in den letzten drei Jahrzehnten eine erhebliche Zunahme der Zugehörigkeiten zu Minderheitskirchen und religiösen Gemeinschaften hervorzuheben. Namentlich die Zunahme jener, die sich als konfessions- oder religionslos erklärten, und jener, die eine Zugehörigkeitserklärung verweigerten, ist spektakulär, stieg sie doch zwischen 1960 und 1990 von 0,7 auf 8,9 Prozent.

Als relativ stabil erweisen sich auch die konfessionellen Verhältnisse bei (verheirateten wie unverheirateten) Paaren, insofern zum einen die Endogamie (der Anteil konfessionell oder religiös homogener Paare) immer noch hoch ist; sie betrug 1990 bei den Protestanten 61,3 und bei den Römisch-Katholiken 65,5 Prozent (zum Vergleich: bei den Juden 63,7 Prozent und bei den Muslimen 72,3 Prozent). Andererseits ist die Zunahme der konfessionsverschiedenen bzw. -verbindenden (verheirateten wie unverheirateten) Paare stetig; der Anteil von katholisch/protestantischen Paaren stieg von 5,4 Prozent im Jahre 1880 auf 16,4 Prozent im Jahre 1990.

Für *Claude Bovay*, der bereits an der Nationalfonds-Studie beteiligt war, läßt sich an dieser Entwicklung der Prozeß der Individualisierung des religiösen Feldes ablesen. In den Kommentarbänden zur Studie wird vor allem von Theologen davor gewarnt, die „strukturelle Individualisierung“ als solche mit der Subjektivität des Menschen oder gar mit der Unmittelbarkeit des einzelnen zu Gott zu verwechseln. *Fritz Stolz* arbeitet die Unterschiede zwischen religionssoziologischer Analyse und theologischer Wahrnehmung heraus und hält dazu fest: „Strukturelle Individualisierung‘ ist zunächst

kein theologisches Thema, genausowenig wie die Frage nach der Stellung des einzelnen vor Gott ein soziologisches Thema ist“ (Bd. 1, S. 50).

Hans-Joachim Höhn spitzt die grundlegende These zu: „Der Pluralisierung und Differenzierung religiöser Sinnsysteme entspricht auf der Subjektseite ein Einstellungswandel gegenüber Religion, der mit den Kategorien der ‚Innenorientierung‘ und ‚Erlebnisrationalität‘ zu charakterisieren ist“ (aaO. S. 56). Eine am Ich-Erleben orientierte Identität des Subjekts allein vermöge aber kaum zu sichern, wofür das Christentum eintritt, „für die Unverwechselbarkeit der Person, für das solidarische Subjektsein aller, für das Bestehen einer Biographie, in der dem Menschen nichts vorenthalten wird, aber auch nichts erspart bleibt“ (aaO. S. 67).

Sich mit der Individualisierung nicht abfinden

Ausgehend von Erfahrungen der Armut in Lateinamerika, wo gerade das kommunitär und sozial strukturierte Leben das Überleben noch einigermaßen sichert, stellen *Markus Bükler* und *Josef Sayer* das Ungenügen des Sich-Abfindens mit der Individualisierung heraus. Individualisierung führe nicht nur zu einer De-Institutionalisierung der Religion, sondern auch zu einer De-Integrierung des einzelnen, und die Individualisierung als Standpunkt für die christliche Praxis müsse in Frage gestellt werden „angesichts der Erfahrung von Individualität auch als Verlust an Vergemeinschaftung und Überforderung; angesichts des aggressiven Ausschlusses der Menschen im Süden der Erde, aber auch angesichts des Ausschlusses eines stetig wachsenden Anteils von Menschen in der westlichen Gesellschaft; angesichts einer konsum- und leistungsorientierten Gesellschaft“ (aaO., S. 85).

Für *Dietrich Wiederkehr* ist zum einen überfällig, daß sich die römisch-katholische Kirche und Theologie auf das Phänomen des religiösen Pluralismus in der Kirche und in der gesellschaftlichen Kultur vorbereiten. Zum andern mahnt aber auch er mit der Frage Solidarität an, ob es auf längere Zeit genüge, wenn sich Kirchendistanzierte und -unabhängige des Angebots der Kirchen zwar bedienen und daraus auswählen, im übrigen aber diese Institutionen religiöse Tradition nicht mittragen. „Es ist letztlich eine nicht nur für die christliche Theologie und die Kirchen bedeutsame Einsicht, daß jede religiöse Inhaltlichkeit auf die Dauer ohne institutionelle gemeinschaftliche und sich verpflichtende Solidarität nicht lebensfähig bleibt“ (aaO. S. 114).

Von einer theologischen Anthropologie her kritisiert *Stefan Knobloch* die Redeweise von der „diffusen“ Religiosität, zu der die strukturelle Individualisierung führe. In einer „diffusen“ Religiosität könnte sich nämlich das je einmalige Subjektsein des einzelnen vor Gott ausdrücken; diese Einmaligkeit sei als Geschichte mit Gott in der Kirche mit anderen zu glauben und zu feiern, womit die Sakramente biographisch verortet werden können bzw. müssen (aaO. S. 170 ff.).

Zur Individualisierung, Privatisierung und Synkretisierung des Religiösen beigetragen hat auch der empirisch belegte Wandel

der familiären religiösen Erziehung, stellt *Anton A. Bucher* fest. Eine Religionspädagogik, die diesem Wandel Rechnung trägt, versteht sich als „Anwalt der Subjektwerdung und der Identitätsfindung des Kindes“ (aaO., S. 136). Weil eine pluralistische Gesellschaft auf Verständigung angewiesen ist, plädiert *Friedrich Schweitzer* für einen ökumenischen und interreligiösen Religionsunterricht, der eine Urteilsfähigkeit anstrebt, „die dem einzelnen einen bewußten und kritischen Umgang mit religiösen Sinngehalten erlaubt“ (aaO., S. 146). Damit sollen zugleich die Ausbildung eigener Identität und die Verständigung mit anderen ermöglicht werden.

Weil sich religiöses Lernen im Erwachsenenalter fortsetzt, was verschiedene Untersuchungen belegen, erhebt *Gert Traupe* die konstitutiven Aspekte von Religion von Erwachsenen: Religion von Erwachsenen verschränke, wie die Studie, den funktionalen und den substantiellen Aspekt des Religionsbegriffs und ermächtige so zum Handeln. Sie umfasse so „Deutungskompetenzen zur Bearbeitung des Kontingenzproblems, substantielle Wissensbestände mit einem religiösen Gehalt und Handlungsbereitschaften, als ‚religiös‘ zu qualifizierende Akte zu vollziehen“ (aaO., S. 152). Dabei gibt es Wissensbestände, die erst im Jugendlichen- und Erwachsenenalter angeeignet werden können, wie *Reto Luzius Fetz* in seinem Beitrag über Symbole in der Gegenwart ausführt. „Symbole als Symbole zu verstehen, ist ein Schritt, der in der Entwicklung vom Kind zum Jugendlichen und später bewußt vollzogen werden will und der Förderung bedarf“ (aaO., S. 193).

Wenn das Lernen von Religion unter Erwachsenen eine Chance haben soll, müssen die Kirchen „sich in bisher noch nicht gekannter Weise für das Lernen öffnen und selbst lernfähig werden“, ist *Gert Traupe* überzeugt (aaO., S. 163). Neue Wege müssen die Kirchen vor allem als Systeme und Organisationen gehen, weshalb ihnen unter dieser Rücksicht der zweite Kommentarband gewidmet ist, während der dritte Teil des ersten Bandes neue Aspekte religiöser Lebensformen vor allem in der Schweiz darstellt.

Zum einen hat die strukturelle Individualisierung die Mitgliedschaftsbeziehungen verändert, zum andern sind die Kirchen in ein strukturelles Dilemma geraten: An sich Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaften, wurden sie durch die gesellschaftliche Entwicklung in die Sozialform einer Organisation gedrängt.

Entwickeln sich die Kirchen auf freiwillige Vereinigungen zu, stellt sich auch ihnen das Grundproblem solcher Vereinigungen, „nämlich ihre Ziele an den Interessen und Bedürfnissen der Mitglieder auszurichten und die Interessen der Mitglieder an ihren Zielen“ (*Alfred Dubach* aaO., S. 45). Im Rahmen der institutionellen Pluralisierung gilt es, die Möglichkeiten der gruppenbezogenen Gemeindearbeit wahrzunehmen, aber auch ihre Grenzen zu sehen; es ist „auf die Vielgestaltigkeit religiöser Sozialformen zu achten“ (*Karl-Fritz Daiber* aaO., S. 96).

Das empirisch erhobene Mitgliedschaftsbewußtsein und -verhalten der Gläubigen wirft andererseits theologische Fragen auf. *Wolfgang Lienemann* geht sie mit der Unterschei-

dung von Kirchengliedschaft, Kirchenmitgliedschaft und Kirchenzugehörigkeit an (aaO., S. 215 ff.), während *Norbert Mette* sie in der Frage bündelt: Wieviel „Häresien“ und „Synkretismen“ können die Kirchen in ihren eigenen Reihen dulden, ohne ihre eigene Identität aufzugeben (aaO., S. 241 ff.)? Von der gesellschaftlichen Einschätzung der Kirchen und ihrer rechtlichen Stellung im Staat ist dann namentlich ihre Finanzierung abhängig, wie *Urs Josef Cavelti* an schweizerischen Beispielen aufzeigt (aaO., S. 253 ff.).

Möglichkeiten einer überkonfessionellen Darstellung des Christlichen?

Praktisch-theologisch ausgerichtet sind die Teile des *zweiten Kommentarbandes*, die mehr oder weniger vor dem Hintergrund der Studie einerseits Leitvorstellungen kirchlichen Handelns entwerfen und andererseits Möglichkeiten darstellen oder erörtern, die kirchliche Handlungsfähigkeit zu optimieren. Erreicht wird so immer wieder eine Verschränkung von Kirchentheorie und Seelsorgetheorie, wobei die Häufigkeit der Wortfelder um Kultur und Kommunikation auffällt. *Urs Baumann* und *Heinz Rügger* erörtern angesichts der zunehmenden Homogenisierung des konfessionellen Bewußtseins einerseits künftige Möglichkeiten der Ökumene und andererseits Konsequenzen für die pastorale Praxis. Für *Heinz Rügger*, Ökumene-Sekretär des *Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes*, sind die beiden großen Konfessionen in der Schweiz „Sachwalter unterschiedlicher religiöser Kulturtraditionen oder Lebenswelten“. Beide müßten deshalb auf jede Art von Selbstverabsolutierung verzichten und sich ökumenisch bemühen „um die Gewinnung und Stärkung einer elementaren, allgemeinchristlichen Identität, die jenseits

der Alternative von konfessionalistischer Fixierung und relativistischer Profillosigkeit liegt“ (S. 206 f.).

Im interkonfessionellen Dialog müßte aber neu erkundet werden, was kollektiv-kirchliche Identität bedeuten könnte, fährt *Christoph Morgenthaler* fort. „Zumindest wäre darüber nachzudenken, welche neuen Möglichkeiten einer *überkonfessionellen Darstellung des Christlichen* in unserer Gesellschaft sich durch die religiösen und kulturellen Verschiebungen ergeben“ (S. 286). Noch mehr Thesen finden sich in den Beiträgen des letzten Teils, die den Kirchen eine moderne Unternehmenskultur sowie neue Führungsstrukturen und -konzepte empfehlen; unmittelbar auf die Praxis bezogen ist der Beitrag von *Paul Stadler*, der für ein neues „Gleichgewicht zwischen professionellen und freiwilligen Dienstleistungen“ in den Kirchen plädiert (S. 334).

Beide Kommentarbände wollen Folgerungen aus den Ergebnissen der 1992 veröffentlichten Studie zur Diskussion stellen und damit vor allem Menschen ansprechen, die kirchliche und theologische Verantwortung tragen oder an den Fragen religiöser Orientierung interessiert sind. Die Entwicklung von zukunftsweisenden Leitvorstellungen war weder beabsichtigt noch ist sie erreicht worden. Das wurde den Verantwortungsträgern der Kirchen überlassen. Die römisch-katholische Kirche hätte mit der Diskussion der „Anregungen für eine Neue Evangelisierung der katholischen Kirche in der Schweiz“ (Solidarische Freiheit in Kirche und Gesellschaft, Sankt Gallen 1995) dazu eine gute Gelegenheit. Den evangelisch-reformierten Kirchen böte sich eine ähnliche Gelegenheit mit der noch ausstehenden Schaffung von Bereichskonferenzen – für Frauen, Jugend, Diakonie, Bildung – und ihre Verknüpfung mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund. Ob diese Gelegenheiten auch wahrgenommen werden, wird sich weisen müssen.

Rolf Weibel

Leibhaftiges Denken

Ein Literaturbericht zur neueren systematisch-feministischen Theologie

Die Diskussion in der systematisch-feministischen Theologie hat sich von der Analyse der Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen zur der der Beziehungen von Frauen untereinander verlagert. In neueren Publikationen steht die Frage nach einer „weiblichen“ Subjektivität im Zentrum. Dies zeigt im folgenden Literaturbericht die an der Universität Nijmegen lehrende Theologin Hedwig Meyer-Wilmes, seit August Präsidentin der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen.

Den internationalen Stand der feministischen systematisch-theologischen Debatte wiederzugeben ist nicht nur schwierig, weil in den letzten zehn Jahren unendlich viel publiziert worden ist, sondern auch, weil die Debatte in den jeweiligen Ländern und Kontinenten keine einheitliche ist. Versucht man ein klassisch-theologisches Schema zugrunde zu legen,

so folgte der Debatte in Nordamerika und Westeuropa nach der Einleitungsphase und der Vorstellung feministischen Gedankengutes (*Elisabeth Gössmann*, Die streitbaren Schwestern. Was will die feministische Theologie?, Freiburg 1981; *Catharina J. M. Halkes*, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Güters-