

Allen Mitgliedern der Ost-CDU wurde die Aufgabe gestellt, das nationale Programm „in die Herzen aller Bürger zu tragen“. Die aktivsten Mitglieder der Ost-CDU wurden den Delegierten der Parteikonferenzen und in der Presse der Ost-CDU als „Pioniere der Nation“ vorgestellt. Auf der Bezirksdelegiertenkonferenz in Chemnitz (Karl-Marx-Stadt) forderte der stellvertretende Generalsekretär der Ost-CDU, Wolfgang Heyl, sogar:

„Nun kommt es darauf an, in allen Ortsgruppen auch den Grundriß der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung zu studieren, um bei allen Unionsfreunden das Verständnis für die führende Rolle der Arbeiterklasse zu vertiefen. Erst dann ist jedes Mitglied unserer Partei befähigt, die historische Mission der Arbeiterklasse richtig zu verstehen, und die CDU in der Lage, ihren Bündnisverpflichtungen gegenüber der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands nachzukommen“ (Neue Zeit, 16. 9. 62).

Durch die „nationale Welle“ erhöht sich der Druck auf

die Christen in Mitteldeutschland. In noch stärkerem Maße als zuvor zwingt die SED die Christen zu „positiven Entscheidungen“, „Friedensbekenntnisse“ abzulegen, sich von den „reaktionären NATO-Bischöfen“ zu distanzieren, eine „fortschrittliche Christentradition“ zu bekennen, den „einzig rechtmäßigen deutschen Staat“ zu bejahen. Wer sich diesen Forderungen entzieht, muß damit rechnen, als „schlechter Deutscher“ und auch als „schlechter Christ“ diffamiert zu werden.

Die Ost-CDU wird außerdem im Auftrag der SED-Führung ihre Arbeit in der Bundesrepublik beträchtlich verstärken; zunächst um Kontakte herzustellen, dann um mit Hilfe der Kontakte die Christen in der Bundesrepublik zu beeinflussen. Es wird notwendig sein, sich mit den Geschichtsklitterungen der Ost-CDU auseinanderzusetzen und der beabsichtigten Verwirrung in christlichen Kreisen vorzubeugen.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Kirche im Vorort

Soziologische Erkundung einer Pfarrei

Ältere Soziologen, wie Émile Durkheim, Ernst Troeltsch und Max Weber, hatten sehr viel Interesse an religiösen und kirchlichen Phänomenen, weil diese ihrer Meinung nach eine große Rolle im gesellschaftlichen Leben oder zumindest in der Entwicklungsgeschichte der modernen westeuropäischen Gesellschaft spielen. Diesem „goldenen Zeitalter“ der Religionssoziologie folgte eine Phase der Interesselosigkeit. Sie ging vor allem auf die in amerikanischen Kreisen weitverbreitete Ansicht zurück, Religion und Kirche seien Phänomene des „cultural lag“; mit dem gesellschaftlichen Fortschritt würden sie von selbst als Rest einer abgeschlossenen geschichtlichen Periode verschwinden.

Inzwischen entstand — nach einem Vorspiel in den USA in den zwanziger Jahren — in Frankreich und den Niederlanden während der vierziger Jahre eine Bewegung, die man als „sociologie religieuse“ bezeichnet. Beeindruckt von Erscheinungen wie Unkirchlichkeit, kirchliche Passivität und besorgt um die wachsende Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft, begannen kirchlich aufgeschlossene Personen, unter Anwendung statistischer und historischer Methoden die faktische Lage der Kirchen zu analysieren. Diese Studien galten vor allem der Unkirchlichkeit, der religiösen Praxis, dem Priesterbestand und der Organisation der Seelsorge. Es wurde vieles aufgedeckt, was bisher noch nicht bekannt war, und vieles wurde aufgezeigt, worüber man bisher nur vage wußte. Die meisten Vertreter der „sociologie religieuse“ stammen nicht aus der Soziologie. Dementsprechend gingen sie nicht von soziologischen Theorien und Hypothesen aus. Zudem gingen sie meistens nur statistisch vor und versuchten, auf comprehensive Weise die gesamte religiöse Lage in einer Pfarrei, Diözese oder einem Gebiet zu schildern. Das Ziel der Analysen waren praktische Schlüsse für Apostolat und Seelsorge.

Nach dem zweiten Weltkrieg kam man in den USA zur Einsicht, daß Religion und Kirche trotz aller Vorhersagen lebendig geblieben waren und gerade in den USA — gemessen an der wachsenden Zahl der Kirchenangehörigen

und Kirchenbesucher — sogar an Einfluß gewonnen hatten. Damit wurde auch das Interesse für die gesellschaftliche Bedeutung dieser Erscheinungen wieder größer. Der Gedanke des „cultural lag“ wurde allmählich aufgegeben.

Heute läßt man die Frage nach dem Ursprung der Religion auf sich beruhen, betrachtet sie als ein funktionales Erfordernis des sozialen Lebens und versucht ihre Struktur und Bedeutung zu analysieren. Die modernen Religionssoziologen bauen weder große Systeme auf, wie die klassischen Autoren, noch bedienen sie sich in erster Linie historischen und ethnologischen Materials. Ausgehend von der modernen allgemeinen soziologischen Theorie, formulieren sie konkrete Hypothesen, die sie durch die modernen Methoden des Experiments, der Beobachtung und Befragung, überprüfen.

Allmählich hat man in breiten Kreisen der „sociologie religieuse“ eingesehen, daß nicht nur der Sache selbst, sondern auch der pastoralen Anwendung der Forschungsergebnisse mit einem strengeren wissenschaftlichen Verfahren gedient ist. Das ist jedoch nicht bei allen Vertretern dieser Forschungsrichtung der Fall. So ist es zu einer Spaltung gekommen. Ein Teil der nicht soziologisch ausgebildeten und unmittelbar pastoral interessierten Forscher treibt die „sociologie religieuse“ weiter wie bisher. Viele andere wenden sich aber sehr bewußt der eigentlichen Religionssoziologie zu. Sie versuchen, Anschluß an die allgemeine Soziologie zu bekommen, und wünschen sich ihrer mehr wissenschaftlichen Begriffe, Methoden und Techniken zu bedienen. Die unmittelbaren pastoralen Interessen rücken in den Hintergrund, man enthält sich konkreter pastoraler Vorschläge. Man übt lieber Geduld und versucht, einen differenzierten Begriffsapparat aufzubauen und die Ergebnisse der empirischen Forschung nach und nach einzubauen. Die Bezeichnung „sociologie religieuse“ wird ausdrücklich abgelehnt; man spricht vorwiegend von kirchlicher Sozialforschung, noch lieber von „sociologie des religions“ oder Religionssoziologie.

Eine soziologische Theorie der Pfarrei

Gegen diesen Hintergrund muß die Studie von Osmund Schreuder „Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei“ (Herder, Freiburg i. Br. · Basel · Wien 1962,

512 S.) gesehen werden. Sie entstand aus pastoralen Motiven, will aber keine „sociologie religieuse“ sein. Der Verfasser versucht denn auch im ersten Kapitel, eine wirklich soziologische Theorie der katholischen Pfarrgemeinde auszuarbeiten. Danach ist eine Pfarrei ein soziales und ein religiöses System. Als solches hat sie sich zu richten sowohl nach den Gesetzen, die für alle sozialen Systeme gelten, als auch nach den Intentionen der Kirche. Dementsprechend kann man unterscheiden zwischen den allgemeinen funktionalen Erfordernissen, denen die Pfarrei als soziales System entsprechen muß, und den besonderen funktionalen Erfordernissen, denen die Pfarrei als kirchliche Institution gerecht werden muß. Diese funktionalen Erfordernisse werden in zwölf Punkten formuliert, und zwar unter Anwendung allgemeinsoziologischer Begriffe, wie diese von einem der namhaftesten amerikanischen Theoretiker, T. Parsons, aufgestellt worden sind.

Schreuders Forschungsgegenstand

Nach diesem allgemeinen Aufriß wählt Schreuder sein Forschungsobjekt. Er versucht nicht, das ganze Leben der betreffenden Gemeinde zu schildern, sondern beschränkt sich auf ein Thema: die kirchliche Aktivität und Passivität, gemessen an der Sonntagspraxis. Sie werden mit Dominikantie und Nondominikantie bezeichnet. Durch den einführenden Aufriß ist klar geworden, inwiefern die Studie eine Beschränkung vornimmt, inwiefern das Forschungsthema ein Wesenselement des Pfarrlebens darstellt und mit welchen anderen Elementen Sonntagspraxis und Nichtpraxis in Zusammenhang gebracht werden müssen. Dementsprechend wird eine ganze Reihe von Hypothesen aufgestellt, die im Verlauf der Arbeit überprüft werden.

Die untersuchte Pfarrei

Die Pfarrgemeinde, um die es sich handelt, liegt in einem Außenbezirk einer der bedeutendsten westdeutschen Großstädte. Der Bezirk umfaßt etwa 7000 Einwohner, von denen etwa 4000 katholisch sind. Den Methoden der Amsterdamer Soziographischen Schule folgend, legt Schreuder in zwei Kapiteln ausführlich dar, wie sich das alte Bauerndorf seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Großstadtvorort und Großstadtaußenbezirk entwickelt hat. Der wirtschaftliche Strukturwandel von Agrargemeinde zum Industriearbeiterwohnsitz, die Bevölkerungsentwicklung, in der der Ort als Abschubgebiet der Großstadt für die ökonomisch Schwächeren und die Bevölkerung als das Resultat einer negativen Auslese erscheinen, die damit zusammenhängenden politischen Kämpfe zwischen „Schwarz“ und „Rot“ und der politische Strukturwandel, die Sprengung der katholischen Homogenität und die konfessionelle Umschichtung durch die Zuwanderung von Nichtkatholiken, die Beziehungen zwischen den Konfessionen und den konfessionellen Gruppen werden unter Anwendung statistischen und historischen Materials eingehend dargelegt. Damit ist die Bühne geschildert, auf der sich das Leben der katholischen Gemeinde abspielt.

Einstellungen von Dominikanten und Nichtdominikanten gegenüber Gottesdienst und Kirche

Erst dann wird über das eigentliche Forschungsthema, die Sonntagspraxis, gesprochen. Die Zahl der aktiven und passiven Katholiken wird durch verschiedene Beobachtungstechniken festgestellt. Dadurch kann Schreuder unterscheiden zwischen absolut treuen und relativ treuen

Dominikanten und zwischen relativen und absoluten Nondominikanten. Es besteht eine sehr klare Trennungslinie zwischen dem aktiven und passiven Teil der Pfarrei: entweder man geht meistens zur Kirche, oder man geht meistens nicht; Überschneidungen gibt es nicht. Der Autor erklärt dieses interessante Phänomen der Polarisierung durch die Strenge des Kirchengebots. Übrigens ist nur ein Drittel der erwachsenen Katholiken kirchlich aktiv. Das bedeutet im Vergleich zu den Verhältnissen im vorigen Jahrhundert, die von 1832/34 an verfolgt werden, eine regelrechte religiöse Revolution.

Schreuder gibt sich nicht mit äußeren Verhaltensweisen zufrieden. Er wünscht auch zu erfahren, wie die Dominikanten den Sinn des Gottesdienstes deuten und warum die Nondominikanten sich von ihm distanzieren. Neben die statistische Beobachtung tritt hier eine Methode der Befragung, die bisher in bezug auf den Gottesdienst von den Vertretern der „sociologie religieuse“ gar nicht und von den Religionssoziologen nur selten angewandt wurde. Befragt wurde eine Auswahl von 177 verheirateten Katholiken, die repräsentativ für den aktiven verheirateten Teil der Gemeinde ist, und eine Auswahl von 145 verheirateten Katholiken, die repräsentativ für den nicht-aktiven verheirateten Teil der Pfarrei ist. Die Stellungnahmen für und gegen den Gottesdienst werden auf differenzierte Weise analysiert; die Analysen werden mit längeren Zitaten aus den Interviews belegt, so daß es möglich ist, die Interpretationen des Verfassers zu kontrollieren. Es stellt sich heraus, daß der Kirchgang relativ selten mit rein religiösen Motiven begründet wird. Man argumentiert nicht mit dem Gehorsam gegen Gott, der Liebe Gottes, der Teilnahme am Opfer Christi und dem liturgischen Ausdruck der religiösen Solidarität. Die Katholiken betrachten den Gottesdienst vielmehr als ein Instrument zur Bewältigung der Probleme des Alltagslebens und begründen ihre Aktivität sehr oft mit den Normen ihrer profanen sozialen Gruppe. Durch diesen religiösen Instrumentalismus und Individualismus wie auch durch die Betrachtung der kirchlichen Aktivität als eines profanen Solidaritätssymbols weichen die Pfarrangehörigen in erheblichem Maße von den kirchlichen Normen ab. Damit ist zugleich ein empirischer Beweis erbracht für die Richtigkeit der Hypothese, die des öfteren in der amerikanischen Religionssoziologie aufgestellt wird, daß nämlich die religiöse Aktivität heutzutage an erster Stelle die innerweltliche Funktion der Anpassung und des Ausgleichs hat.

Demgegenüber tragen die Formeln, mit denen die Nondominikanten die Teilnahme am Gottesdienst ablehnen, einen wenig grundsätzlichen Charakter. Man wendet sich nicht so sehr gegen die Existenz Gottes oder gegen die Institution der Kirche und ihre Vertreter als solche. Vielmehr tritt in den Aussagen Indifferentismus hervor, Interesselosigkeit. Es spiegelt sich in ihnen die Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft auf institutioneller Ebene und die Afunktionalität der Kirche für das Alltagsleben wider. Die Kirche ist ein Symbol der ethischen und sozialen Ordnung, ein Verband mit humanen Prinzipien und Aktivitäten. Die Kirche ist daher wichtig für die Gesellschaft, wie z. B. auch das Rote Kreuz. Man bejaht eine solche Institution durch finanzielle Beiträge und ein gutes ethisches Leben; religiöse Praxis ist für Spezialisten und Aktivisten.

Die Nondominikanten behaupten des öfteren, daß Katholizität und religiöse Praxis nicht identisch seien, daß man

auch ohne Sonntagspraxis ein guter Katholik sein und bleiben könne. Dagegen wird auf Grund der Interviewergebnisse — es werden dabei viele Aussagen wörtlich angeführt — nachgewiesen, daß man um so eher auch andere kirchliche Riten, wie die Sterbesakramente und die katholische Trauung, vernachlässigt, je weniger man Bedenken gegen den Kirchenaustritt hat, und daß man um so eher an der Existenz Gottes zweifelt, je weniger man am Gottesdienst teilnimmt bzw. je früher im Leben man die religiöse Praxis aufgegeben hat und je länger der Zeitpunkt zurückliegt, da man noch regelmäßig die Kirche besuchte. Religiöse Passivität ist somit die erste Phase des Entkirchlichungsprozesses. Dieser Vorgang wird erläutert an Hand der Theorie von É. Durkheim über die integrierende Funktion der religiösen Versammlung, die wegen des Widerstands der katholischen Wissenschaftler gegen die Gesamttheorie Durkheims in kirchlichen Kreisen allzu wenig Beachtung gefunden hat.

Die soziale Gestalt der Sonntagspraxis und Nichtpraxis

Schreuder stellt dann die Frage nach der sozialen Gestalt der „Dominikantie“ und „Nondominikantie“. Beide sind keine individuellen Erscheinungen, sondern Gruppenphänomene. Deshalb versucht der Verfasser herauszufinden, aus welchen Kleingruppen solche Gesamtgruppen zusammengesetzt sind. Die Intensität und die Qualität der Beziehungen zwischen Eltern, verheirateten Kindern, Verwandten, mit Freunden und Bekannten werden dargelegt, das Vereinsleben geschildert und das Ortsbewußtsein überprüft. Es folgt eine Typologie der sozialen Beziehungen, bei denen unterschieden wird zwischen traditionellen Beziehungsmustern, in denen die Großverwandtschaft, die Vereine und die Ortskameradschaften eine überwiegende Rolle spielen, den individualisierten Bindungsmustern, in denen nur die Ehe, die kleine Verwandtschaft oder die Beziehungen zu Freunden im Vordergrund stehen, und den Mischformen. Anschließend wird nachgewiesen, daß sich diese Kleingruppen in bezug auf die religiöse Praxis einheitlich verhalten.

Die soziale Gestalt der Sonntagspraxis und Nichtpraxis hat noch einen anderen Aspekt. Weil die Pfarrei aus einem aktiven und passiven Teil besteht, stellen sich Dominikanten und Nondominikanten gegenseitig vor die Frage der Wahrheit und des Wertes des regelmäßigen Kirchganges. Letztere sind in der Überzahl und üben somit einen stärkeren Druck auf die Kirchgänger aus als umgekehrt. Dadurch entsteht unter den Dominikanten eine Tendenz zur Polarisierung: die Zahl der Katholiken, die zwar zur Kirche gehen, aber dafür keine persönlich durchdachten Motive anführen können (Traditionskatholiken), ist relativ gering; die Zahl der Kirchgänger, die das wohl können (bewußte Dominikanten), und der Kirchgänger, die zwar zum Gottesdienst gehen, aber innerlich anders eingestellt sind (latente Nondominikanten), ist relativ groß. Weil der Druck der aktiven Katholiken, die eine Minorität sind, auf den passiven Teil der Gemeinde weniger stark ist, ist die Polarisierungstendenz unter den Nondominikanten viel schwächer: die Zahl derjenigen, die keine persönlich durchdachten Motive für ihre Passivität angeben können (Indifferente; sie bilden das Gegenstück zu den Traditionskatholiken), ist relativ groß; die Zahl derjenigen, die den Kirchgang mit klar formulierten Argumenten ablehnen (bewußte Nondominikanten), und derjenigen, die zwar nicht am Gottesdienst teilnehmen, aber innerlich anders eingestellt sind (latente Dominikanten),

ist relativ gering. Schreuder entwickelt und belegt diese Hypothese mit Hilfe seines Interviewmaterials. Die zwei Teile der Pfarrei stehen somit nicht unverbunden nebeneinander, sondern bilden ein wirkliches soziales System. Die einzelnen sozialen Gruppen, aus denen die Pfarrgemeinde zusammengesetzt ist, gehören zu mehr umfassenden sozialen Kategorien: den Geschlechtern, den Altersklassen, den verschiedenen sozialen Schichten usw. Mit Hilfe der statistischen Methode wird nachgewiesen, daß es auch in dieser Hinsicht bedeutende Unterschiede bezüglich der Sonntagspraxis gibt.

Der Mechanismus der Sozialisierung und der sozialen Kontrollen

Die Struktur eines sozialen Systems wird durch zwei soziale Mechanismen aufrechterhalten. Einmal muß die junge Generation zu den richtigen Verhaltensweisen und Haltungen erzogen werden, und zum andern muß die soziale Umwelt dafür sorgen, daß diejenigen, die schon erzogen sind und das richtige Verhalten kennen, sich auch tatsächlich an die Normen halten. Diese zwei Mechanismen bezeichnet man als Sozialisierung und soziale Kontrolle. Das Gesagte gilt auch für die Pfarrgemeinde. Die heutige religiöse Struktur der Pfarrei muß aus der Dynamik dieser zwei Mechanismen verstanden werden. Da nun faktisch eine Zweiteilung in der Gemeinde besteht, muß erklärt werden, warum die beiden Mechanismen im Lauf der Geschichte immer mehr versagen.

Zunächst behandelt Schreuder das Versagen bei der Sozialisierung. Er stellt fest, daß viele Katholiken einfach nicht zur Sonntagspraxis erzogen worden sind. Diese Feststellung ist wichtig, weil man sonst nach Ursachen für die kirchliche Passivität suchen würde, wo sie nicht zu finden sind. Es werden dementsprechend die Erziehungsmilieus der Dominikanten und Nondominikanten analysiert. Natürlich hat das Elternhaus einen sehr großen Einfluß. Interessanterweise ergibt sich, daß die homogen katholische Ehe der Eltern nur dann die günstigste Vorbedingung für die spätere religiöse Praxis der Kinder ist, wenn beide Eltern kirchlich aktiv sind. Ist das nicht der Fall, dann schneidet die Mischehe mit praktizierendem katholischem Partner besser ab. Weiter konnte für die Zukunft der Pfarrgemeinde festgestellt werden, daß die Zahl der nicht zum Kirchgang Erzogenen erheblich zunehmen wird. Das bedeutet auch, daß die Zahl der Jugendlichen, die schon vor der Volljährigkeit die kirchliche Praxis aufgeben, wachsen wird. Das schließt ferner ein, daß die Zahl der Indifferenten bedeutend ansteigen wird.

Indessen legen fast alle nicht kirchlich aktiven Eltern Wert darauf, daß ihre Kinder sonntags am Gottesdienst teilnehmen. Sie schreiben der Kirche als Lehrerin der individuellen und sozialen bürgerlichen Moral eine sehr große Bedeutung zu. In diesem Zusammenhang erscheint sie in einem strahlenden Licht, und es wird in dieser Hinsicht an ihr kaum Kritik geübt. Die Sonntagspraxis ist aber nicht das eigentliche pädagogische Ziel dieser Eltern. Das ist nur bei den kirchlich aktiven Eltern der Fall. Aus ihren Aussagen, von denen viele wörtlich zitiert werden, muß jedoch geschlossen werden, daß nur ein geringer Teil der Dominikanten die heutige Erziehungsproblematik in dieser Hinsicht klar erkennt und dabei einen klaren pädagogischen Weg vor Augen hat, auf den sie ihre Kinder mit angepaßten Erziehungstechniken und mit dem nötigen Selbstvertrauen lenken. Der übergroße Teil der Eltern dagegen scheint entweder die Problematik nicht zu sehen

und nach althergekommenen, nicht angepaßten pädagogischen Spielregeln vorzugehen oder die Probleme zwar zu erkennen, aber keinen klaren Weg zu wissen, den sie mit der nötigen Zuversicht beschreiten. Um das religiöse Erziehungssystem in der untersuchten Pfarrgemeinde ist es im allgemeinen denn auch wenig rosig bestellt.

Viele Nondominikanten sind zwar zum Kirchengang erzogen worden, haben aber die Sonntagspraxis aufgegeben. Daher muß erklärt werden, warum das System der Sozialisierung schon in der Vergangenheit versagte. Eine Antwort auf diese Fragen gibt die Analyse der sozialen Kontrolle.

Das Kirchengelot übt an sich schon einen gewissen Druck auf die Katholiken aus, weil die unmittelbaren positiven Effekte der religiösen Aktivität nicht klar und direkt in dieser Welt erfahren werden. Zum andern aber belehren uns die Meinungen, Haltungen und Verhaltensweisen unserer praktizierenden Glaubensbrüder darüber, daß der Kirchengang wert- und sinnvoll ist. Unter Umständen lassen sie uns das spüren durch entsprechende Sanktionen. Diese Vorgänge werden von Schreuder als soziale Kontrolle bezeichnet. Man hat sie von bloß äußerlich effektivem Zwang wohl zu unterscheiden. Kirchengelot und soziale Kontrolle stehen somit in einem Verhältnis von Druck und Gegendruck. Das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Kräften kann nun in zwei Richtungen gestört werden: entweder nimmt der Druck des Kirchengelots zu, ohne daß die soziale Kontrolle in gleichem Maße verstärkt wird, oder die soziale Kontrolle wird schwächer, ohne daß der Druck des Kirchengelots dementsprechend abnimmt. In beiden Fällen läßt die Sonntagspraxis nach.

Die Bedeutung der Wanderung

Die konkreten Faktoren dieser Gleichgewichtsstörung hängen vor allem zusammen mit den Wanderungen (Migration), dem ehelichen Leben, dem Verlangen nach sozialem Aufstieg sowie mit politischen Einflüssen und Spannungen mit den Vertretern der Kirche. Diese Faktoren wirken nicht unabhängig voneinander. Schreuder untersucht den Einfluß des Klassenkampfes, der Wanderungen und des ehelichen Lebens.

Die heutige Zweiteilung der Pfarrei und vor allem die besonders große kirchliche Passivität der Arbeiterschaft können ohne die Kämpfe zwischen den sozialen Schichten in der Vergangenheit nicht verstanden werden. Die Distanz zwischen Kirche und Arbeiterschaft darf aber heutzutage nicht mehr gesehen werden als eine direkte Auswirkung des Klassenkonflikts. Sie ist vielmehr als eine indirekte Nachwirkung zu deuten: die heutigen Arbeiter wurden von katholischen Eltern erzogen, die sich im Rahmen der früheren Konflikte von der Pfarrei distanzieren. Diese Nachwirkung bezieht sich übrigens lediglich auf die negativen Verhaltensweisen der Arbeiterschaft, nicht auf ihre Einstellungen, denn in ihren Stellungnahmen zum Gottesdienst ist kaum mehr etwas von dem klassischen sozialistischen Gedankengut zu spüren.

Die Einflüsse der Wanderungen sind verschieden. Haben die Wanderungen in einem späteren Alter und zusammen mit der ganzen Familie stattgefunden, so sind die Auswirkungen auf die religiöse Praxis nur dann negativ, wenn die Familie dadurch in eine besondere Notlage gerät und sich nicht den neuen Verhältnissen anpassen kann. Wird anläßlich der Eheschließung gewandert, so hat diese Mobilität lediglich einen negativen Einfluß, wenn die

Wanderer in ihren neuen Kleingruppenbeziehungen mit dem gesellschaftlichen Wertpluralismus konfrontiert werden und die Normen der neuen Gruppe Nichtpraxis vorschreiben. Diese Personen bleiben aber innerlich noch sehr stark mit dem Kirchengang verbunden: sie werden zwar Nondominikanten, aber sozusagen unter Protest. Die Mobilität wirkt sich stark aus vor allem auf die jüngeren, unverheirateten Wanderer. Diese hatten in ihrem ursprünglichen, meistens ländlichen Milieu den eigentlichen Inhalt des Kirchengangs noch nicht entdeckt. Sie waren in erster Linie gerichtet auf den formalen Aspekt der Sonntagspraxis: auf den Kirchengang als Symbol der profanen Gruppensolidarität. Nachdem sie von ihrer Heimat abgewandert waren, fiel die soziale Kontrolle weg. Der Wegfall wurde als eine Distanz zu der ursprünglichen Gruppe erfahren, und damit verlor die Sonntagspraxis für diese Gruppe ihren sozialen Symbolcharakter und konnte — eben weil der eigentliche Inhalt des Kirchengangs noch nicht entdeckt worden war — nur noch als sinnlose Last erscheinen. Die kirchliche Aktivität wird nur dann beibehalten, wenn die jungen Wanderer Anschluß finden an ein neues praktizierendes soziales Milieu — z. B. durch die Eheschließung — und dadurch aufs neue unter soziale Kontrolle gestellt werden.

Der Unterschied zwischen Frauen und Männern

Die Frauen sind religiös aktiver als die Männer. Das muß aus dem unterschiedlichen Gleichgewicht erklärt werden, das zwischen Kirchengelot und sozialer Kontrolle für diese beiden Kategorien besteht. Dieses Gleichgewicht ist nämlich für die Frauen weniger problematisch, weil ihnen eine wichtigere Rolle zugeteilt ist als den Männern. Sie sind verantwortlich für die religiöse Erziehung der Kinder. Es wird ihnen daher eine religiösere „Natur“ zugeschrieben als den Männern, damit die Kindererziehung gesichert ist. Außerdem werden sie auf Grund dieser religiösen „Natur“ mit der Kontrolle über die Männer beauftragt. Die Frauen haben größere Aufgaben im System der Pfarrei, es wird daher von ihnen mehr erwartet, und demzufolge leisten sie religiös auch mehr. Diese sozialen Normen sind auch von der Kirche akzeptiert und werden von ihr verstärkt: die Frauen sind „das fromme Geschlecht“ und „die Priester der Familie“.

Obwohl die Befragten — Dominikanten und Nondominikanten sind sich in dieser Hinsicht ziemlich einig — die Bedeutung und Aufgabe der Frau für Familie und Kirche in der oben umrissenen Form schilderten, entspricht oft dieses Bild der Wirklichkeit nicht: denn auch die Frauen sind meistens kirchlich passiv. Dieser Indifferentismus kann nicht auf die Begegnung von Mann und Frau in der Ehe zurückgeführt werden. Die meisten Ehen fangen auf religiös homogener Basis an: beide Partner sind kirchlich aktiv oder passiv. Die Tendenzen zur Homogenität, die sich in der Ehe geltend machen, können die festgestellte religiöse Uniformität zwischen den Eheleuten nur sekundär erklären. Das gilt auch für die Mischehe: die Nichtpraxis geht gewöhnlich der Mischehe voraus und nicht umgekehrt, was vor allem für die Männer gilt.

Ehe und Sonntagspraxis

Des weiteren kann die Frage gestellt werden, ob das Gleichgewicht zwischen Kirchengelot und sozialer Kontrolle nicht besonders durch den Umstand gestört wird, daß Kirche und Gesellschaft andere, manchmal entgegengesetzte Normen in bezug auf das eheliche Leben auf-

erlegen. (Dadurch entsteht unter den Katholiken die sog. „Eheproblematik“, die von vielen kirchlichen Führern für die Nichtpraxis verantwortlich gemacht wird.) Die Frage muß negativ beantwortet werden. Für die Nondominikanten hat sich das Problem in dieser Form gewöhnlich nie gestellt. Die Dominikanten wissen die Schwierigkeit zwar meistens nicht im Sinne der kirchlichen Moral zu lösen. Trotzdem neigen sie deswegen nicht zur Sonntagsnichtspraxis, wenn auch die Aggressivität gegen die kirchlichen Normen und die Geistlichkeit groß ist. Man beseitigt das Problem gewöhnlich durch die Trennung von Kirche und Ehe: man schaltet den Kontrollmechanismus der Beichte aus und führt ein sakramentloses Leben. Dies kann auf unauffällige Weise geschehen, weil die Pfarrangehörigen überhaupt wenig die Sakramente empfangen, was zum andern wieder dazu führt, daß die traditionellen Haltungen in bezug auf die sakramentale Teilnahme gestärkt werden. Es sei noch erwähnt, daß u. a. dieser Faktor verantwortlich gemacht wird für die unterschiedliche Beteiligung der Altersklassen am Gottesdienst: die mittleren Jahrgänge würden, nachdem diese Problemperiode vorüber wäre, wieder regelmäßiger am kirchlichen Leben teilnehmen. Diese Auffassung ist nicht richtig. Die größere kirchliche Aktivität der älteren Altersgruppen muß vielmehr historisch gedeutet werden, d. h. aus dem höherem Praxisniveau der früheren Jahre.

Die untersuchte Pfarrei soll gemäß den Erwartungen der Kirche ihre Zweiteilung überwinden, d. h. missionarisch sein. Die Vorbedingungen sind jedoch nur relativ wenig erfüllt. Auf Grund der Interviewergebnisse stellt Schreuder fest, daß die Nondominikanten die Kirche und ihre Vertreter nicht kollektiv abweisen. Der aktive und passive Teil der Gemeinde bilden keine feindlichen Gruppen. Die Mehrheit der Nondominikanten ist aber indifferent oder lehnt den Kirchgang ausdrücklich ab. Der Indifferentismus wird zudem in der Zukunft erheblich zunehmen. Des weiteren besitzen die aktiven Katholiken kein starkes religiöses Kollektivitätsbewußtsein, weder untereinander noch in bezug auf die Führung der Gemeinde und die Geistlichkeit im allgemeinen. Nur eine kleine Minderheit hat eine sachgerechte nuanzierte und verstehende Einstellung zu den Nondominikanten, und nur wenige sind faktisch apostolisch tätig. Die Dominikanten scheinen mit ihren internen Problemen genug ausgelastet zu sein.

Die Bedeutung der Studie

Aus dieser Darlegung dürfte klar geworden sein, daß die Studie „Kirche im Vorort“ sowohl für die Religionssoziologie bzw. kirchliche Sozialforschung als auch für die Pastoralpraxis Bedeutung haben kann. Rein wissenschaftlich gesehen, hat die Arbeit, wie im Untertitel ausgedrückt ist, eine explorative Intention. Die Erkundung bezieht

sich zunächst auf den Versuch, eine allgemeine soziologische Theorie der katholischen Pfarrgemeinde auszuarbeiten und ersichtlich zu machen, welche Themen als Objekte der empirischen Forschung in Frage kommen. Der Wert dieses Entwurfs muß überprüft werden durch einen Vergleich dieser Theorie mit anderen, bisher leider nur spärlich vorhandenen, soziologischen Versuchen zur Begriffsbildung.

Zweitens ist die Arbeit explorativ, weil sie versucht, ganz konkrete Problemstellungen aufzuwerfen. Man denke z. B. an die Interpretation bezüglich der instrumentalen, individualistischen und innerweltlichen Einstellungen der Kirchgänger, an die Polarisierungstheorie, an die Deutung der Stellung der heutigen Arbeiterschaft zur Kirche, an die differenzierten Auswirkungen der Wanderungen. Diese Feststellungen können in anderen, größer angelegten Feldforschungen aufs neue als Hypothesen übernommen und in verschiedenen größeren Räumen überprüft werden.

Mit dem eben Gesagten hängt zusammen, daß auch methodisch exploriert werden mußte. Das bezieht sich vor allem auf die Interviewmethode. Diese ist sowohl in Deutschland als auch im Ausland manchmal auf religiöse Phänomene angewendet worden, mitunter auch bei der Frage nach der Bedeutung des Gottesdienstes. Trotzdem sind solche Studien relativ selten, sicher in Deutschland und sicher von katholischer Seite. Es kann zur Zeit keine Studie genannt werden, in der auf Grund einer systematischen Interviewverfahren so ausführlich und differenziert über die Stellungnahmen der Katholiken zum Gottesdienst berichtet wird wie in der vorliegenden Arbeit. Gerade dadurch, daß nicht nur Tabellen angeboten werden, sondern auch lebendiges Material zum Beleg und zur Illustration gegeben wird, dürfte die Arbeit Hinweise für weitere Attitüdenforschungen enthalten.

Eben weil die Studie inhaltlich und methodisch über die geläufigen Schemen der „sociologie religieuse“ hinausgeht, kann sie auch für die Pastoralpraxis Bedeutung haben. Zwar enthält sich Schreuder konkreter pastoraler Vorschläge, aber es ist nicht so schwer, aus den Ergebnissen der Untersuchung ein konkretes Seelsorgsprogramm abzuleiten. So stellen z. B. Instrumentalismus, Diesseitigkeit und Individualismus der religiösen Einstellungen der Pfarrangehörigen Anforderungen an den Religionsunterricht und die Verkündigung. Weiter kann das Einsicht wecken, daß eine bloß auf einzelne gerichtete Seelsorge nie erfolgreich sein kann.

Zwar hat die Studie an erster Stelle eine lokale Bedeutung, aber die Resultate dürften für weitere kirchliche Kreise interessant sein und sie auf jeden Fall anregen, ähnliche Versuche in anderen Gebieten zu fördern.

Aus der Ökumene

Die Lehrautorität der Lutherischen Kirche

Die Bischofskonferenz der „Vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands“ (VELKD) machte in letzter Zeit beträchtliche Anstrengungen, um in Fragen des Glaubens und der Sitten den Gläubigen das Gewissen zu schärfen. In Erinnerung ist noch die „Handreichung“ vom 3. November 1960: „Der Christ in der DDR“ (vgl.

Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 457). Sie gab auf biblischer Grundlage in 13 Thesen eine nuancierte lutherische Stellung zur Obrigkeit, die sich von einer derzeitigen problematischen Äußerung von Bischof Dibelius unterschied. Die lutherischen Bischöfe sind durch den Einfluß der politischen Theologie des Calvinisten Karl Barth und seiner Schüler, u. a. Heinrich Vogel und Josef Hromadka, genötigt, die vorwiegend lutherischen Glied-