

Arbeitspapier

Christentum in der Moderne - (Religions-) Soziologische Informationen

Teil 2

Umbrüche in der Katholischen Kirche Deutschlands in der Nachkriegszeit

2.1 Entwicklungen

Die gesellschaftlichen Umbrüche in Deutschland (wie in der ganzen westlichen Welt), die Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse der Moderne und deren postmoderne Radikalisierung führen erst in der Nachkriegszeit zu massiven Veränderungen in den großen Kirchen und zu bedeutenden Umbrüchen des religiösen und kirchlichen Lebens in Europa und vor allem in Deutschland.

Diese Veränderungen der Rolle der Kirchen in der Gesellschaft, die Veränderungen des kirchlichen und religiösen Lebens werden vor allem deshalb innerhalb wie außerhalb der Kirchen als Umbruch und Abbruch wahrgenommen, weil sie eine Situation der Kirchen treffen, denen im 19. Jahrhundert in bemerkenswerter Weise gelungen war, sich wirkungsvoll an die gewandelten Sozialstrukturen der Moderne anzupassen durch eine Verkirklichung des Christentums, das heißt u.a. durch Aufbau einer straffen und differenzierten kirchlichen Organisation als Ausdifferenzierung des Teilsystems Kirche, durch eine vollständige Einbindung des Christlichen und auch des volkkirchlichen Christentums in den Raum des Kirchlichen und - im katholischen Raum - durch Aufbau eines katholischen Milieus quer zu den ausdifferenzierten gesellschaftlichen Teilsystemen. Im Rahmen der ersten Moderne der sich durchsetzenden Industriegesellschaft war es damit zu einer „historisch einmaligen Blüte eines konfessionell geprägten, kirchenbezogenen Christentums“ gekommen (Gabriel, Nachchristliche Gesellschaft heute, in: Diakonia 1/88, 30).

„Thematisch gereinigt und institutionell gestärkt, schuf sich das institutionelle Christentum eine eigene Domäne innerhalb der Sozialstruktur. Obwohl die Gesellschaft insgesamt längst 'nachchristlich' geworden war, blieben insbesondere für die Katholiken gesellschaftliche Bedingungen erhalten, die denen einer 'christlichen Gesellschaft' ähnlich waren.“ (ebd. 30f)

2.2 Religiös-Kirchliche Restauration in der Nachkriegszeit

Diese Gestalt des verkirklichten Christentums mit einem starken katholischen Milieu war zunächst auch in der Nachkriegszeit bestimmend. Vor allem, nachdem der Zusammenbruch der Nazidiktatur in Deutschland ein geistiges und institutionelles Vakuum hinterlassen hatte, kam es in der Bundesrepublik zu einem Wiederaufleben des kirchlich verfassten Christentums. Die Religion der Menschen war in dieser Phase „institutionell verfasste, kirchlich-christliche und in diesem Sinne explizite Religion“ (Gabriel, Christentum, 52), die eng verzahnt war mit gesellschaftlichen Kulturmustern von Religion und den gesellschaftlich vorherrschenden bürgerlichen Wertmustern.

Seit 1919 hat es keine ähnliche Phase sinkender und geringer Austrittshäufigkeit gegeben wie in den Jahren zwischen 1950 und 1967; der Gottesdienstbesuch steigt bei den Katholiken von 51% (1952) bis auf 55% (1963) an, um in den Jahren 1967/69 einen Wert von 48% anzunehmen; Taufe, kirchliche Eheschließung und kirchliche Beerdigung gehören für die Mehrheit der Bevölkerung zum „normalen“ Verhaltensrepertoire in den Lebenswenden, 84% der Katholiken, die regelmäßig Kirchgänger sind, bezeichnen sich als gläubiges Mitglied der Kirche, das zu ihrer Lehre steht (1967).

2.3 1968 - 1978: Enttraditionalisierung und Transformation der christlichen Religion

Nachdem es der katholischen Kirche über lange Zeit gelungen war, für ihren Raum die Individualisierungsprozesse und Säkularisierungsprozesse der Moderne weitgehend zu neutralisieren bzw. produktiv zu beantworten, greifen Ende der Sechziger Jahre die Veränderungs- und Differenzierungsprozesse auf den Raum der Katholischen Kirche über:

Mit einer scharfen Zäsur beginnt eine neue Phase in der Geschichte der katholischen Kirche in der Bundesrepublik. Sie ist davon geprägt, dass die bis dahin außerordentlich hohe Integrationskraft der Kirche plötzlich an Wirksamkeit verliert und das katholische Milieu sich aufzulösen beginnt, ausgehend vor allem von den Männern, den höheren Bildungsschichten, den Großstadtbewohnern und den jungen Menschen.

Die Kirchenaustrittszahlen schnellen plötzlich um ein 4faches nach oben und erreichen einen neuen Höhepunkt. (1974 gut 83.000 gegenüber 22.000 im Jahr 1966)

Zwischen 1968 und 1973 verliert die kath. Kirche knapp 1/3 ihrer regelmäßigen Gottesdienstbesucher, unter den 16- 29-Jährigen sogar die Hälfte.

Das Ausmaß der zunehmenden Nichtübereinstimmung zwischen dem kirchlichen Wertsystem und dem gesellschaftlichen Wertsystem bestimmt weitgehend den Kirchenbesuch und das Verhältnis zur Kirche insgesamt. (Christentum, 54) Der in der zweiten Hälfte der Sechziger Jahre einsetzende tiefgreifende soziale Wandel (Studentenrevolte, Frauenemanzipation usw.) in der Bundesrepublik erfasste auch viele Katholiken und führt unter ihnen zu einer Veränderung von Wertprioritäten. Kirchliche Deutungsmuster (z.B. hierarchisches Kirchenbild, Sexualmoral) verlieren in dieser Situation an Plausibilität; es kommt zu einem deutlich distanzierteren Verhältnis einer großen Zahl von Katholiken zur Kirche als religiöse Großinstitution; (Christentum, 55)

Es zeichnet sich eine neue Sozialform christlicher Religiosität ab: es kommt zu einer Distanzierung und zu einem Zurücklassen *kirchengebundener* Religiosität im Sinne kirchlicher Verhaltens- und Glaubensvorgaben, zugleich aber bleibt die Religiosität der Menschen eine *kirchlich formulierte, christliche* Religiosität.

Im Zentrum dieser eher informellen Religiosität stehen das Gefühl, im Glauben Hilfe zu finden, das Vertrauen auf Gott, das Sich-Geborgen-Fühlen in einer höheren Macht und der Glaube, in der letzten Lebensstunde Trost und Sicherheit zu erhalten. (Christentum, 56)

Die Religion der Menschen wird unbestimmter, unsichtbarer, hintergründiger. Der im Christentum immer schon angelegte Abstand zwischen institutionell bestimmter Religion auf der einen und un- bzw. unterbestimmter individueller Religiosität auf der anderen Seite (z.B. Volksreligiosität) wird (wieder) größer (Christentum, 56)

(Diese Phänomene sind zu verstehen als De-Institutionalisierungstendenzen im Bereich des Religiösen; damit aber „gleichzeitig als Wiederherstellung weltgeschichtlich gesprochen“ üblicherer“ religiöser Verhältnisse..., in denen die Differenz zwischen Hochreligion und Volksreligiosität wiederum größer wird. (Kaufmann, in: Michael Krüggeler, al. (Hg.), Institution, Organisation, Bewegung, Opladen 1999, 91))

Es kommt vor allem bei den obengenannten gesellschaftlichen Gruppen zum Aufbau einer die institutionelle kirchliche „Vorlage“ in unterschiedlichem Maß einbeziehenden „Fleckenteppichreligiosität“ mit deutlicher individuellen Strickmustern. (Christentum, 60)

2.4 Die Achtziger Jahre: Pluralisierung und Individualisierung

Die statistischen Daten zeigen, dass das Ausmaß und die Geschwindigkeit des beschriebenen Wandels sich zunächst in den Achtziger Jahren nicht fortsetzen. Die Kirchenaustrittszahlen steigen nicht weiter dramatisch an, sondern pendeln sich auf einem mittleren Plateau im Verhältnis zu den Spitzenwerten der Siebziger Jahre ein. Bei den Katholiken sinken die Austrittszahlen in den Achtziger Jahren allerdings nicht mehr un-

ter die 50.000-Marke und überschreiten 1987 wieder die Zahl 80.000. Das eigentliche Problem ist die hohe latente Austrittsbereitschaft unter den jüngeren Kirchenmitgliedern. Von daher kommen die neuen Spitzen Anfang der Neunziger Jahre nicht überraschend (s.u.)

Im Blick auf den Gottesdienstteilnahme verdichtet sich das Phänomen einer deutlich von der Gesamtbevölkerung abweichenden Altersstruktur der regelmäßigen Gottesdienstbesucher .

Während die 60-Jährigen und Älteren ca. 45% der regelmäßigen Gottesdienstbesucher ausmachen, bilden die unter Dreißigjährigen eine Minderheit von 12%. Insgesamt geht der regelmäßige Gottesdienstbesuch in den Achtziger Jahren nur langsam zurück. Die Prozentzahlen in der kath. Kirche bewegen in dieser Zeit sich um die 25%-Marke, nachdem sie 1980 noch 29% betragen hatte.

Was aber die Bedeutung der religiös-rituellen Übergänge an den Lebenswenden angeht, so ist die Integration in die volkskirchlichen Verhaltensmuster (Taufe, Trauung, Beerdigung) weiterhin hoch zu veranschlagen.

Dagegen hat sich die innere Differenzierung der Kirchenmitgliedschaft in den Achtziger Jahren weiter verschärft, d.h. der Abstand zwischen einer Minderheit, die ihre Religiosität nahe am Pol kirchlicher Religion praktiziert, und einer Mehrheit, die fallweise kirchlich-religiöse Angebote in Anspruch nimmt und individuelle Muster von Religiosität „entwickelt“ wird größer. Dabei haben sich die Strukturen der beiden volkskirchlichen Systeme weiter angenähert: die innerkonfessionellen Differenzen (Differenzen bezüglich Kirchgang, Religiosität, Bindung an Kirche usw.) sind wesentlich höher als die Differenzen zwischen den Konfessionen. Insgesamt ist der Differenzierungsprozess ist zu verstehen als fortschreitende Entkirchlichung und (jetzt auch) Entchristlichung (zentrale **christliche** Überzeugungen, z.B. Gottesbild werden beliebig).

2.5 Kirche und kirchenbezogene Religion und Religiosität in den Neunziger Jahren (in Anlehnung vor allem an Michael N. Ebertz, Gegenwind)

In diesem Jahrzehnt schnellen die Kirchenaustrittszahlen wieder in die Höhe mit neuen Spitzenwerten (1992 ca. 193.000) und auch mit einem insgesamt höheren Niveau (zwischen ca. 150.000 und 120.000 pro Jahr) gegenüber den achtziger Jahren.

Damit hat die katholische Kirche (ebenso wie die evangelische Kirche) während der ersten fünf Jahre der Neunziger Jahre etwa doppelt so viele Mitglieder durch Austritt verloren wie in der zweiten Hälfte der Achtziger Jahre. Weiter sind es eher Menschen der jüngeren Generation, Berufstätige (darunter eher die gutverdienenden Männer) die weggehen, eine höhere Kirchenaustrittsneigung bekunden und eine deutlich schwächere Bindung an die Kirche aufweisen. Dazu gehören auch Personen, die in Ballungsgebieten wohnen und nicht „traditionell“ über die Kirchnähe der Eltern sowie durch Ortsbindung integriert sind. Kirchenaustritt ist auch in ländlichen Regionen kein Tabu mehr. Verschärft wird die Situation durch die nach der deutschen Einigung deutlichere „Präsenz“ (Sichtbarkeit) der Konfessionslosen und damit von Konfessionslosigkeit als gesellschaftlich „normaler“ Alternative zu Kirchlichkeit und konfessioneller Religiosität.

2.5.1 Gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen:

Konfessionslosigkeit und kirchlich-religiöses Disengagement bedeuten nicht, der Kirche wichtige gesellschaftliche Funktionen abzusprechen und politische Unterstützung zu entziehen:

Die Mehrheit der Bevölkerung (56%), Dreiviertel der gelegentlichen Kirchgänger, ein knappes Viertel der Konfessionslosen halten es für schlecht, dass sich immer mehr Menschen von der Kirche abwenden, und 81% der Bevölkerung (55% der Konfessionslosen) finden es gut, dass es Kirche gibt.

Andererseits sind 59% der Gesamtbevölkerung der Meinung, dass die Kirchen auf sie persönlich bewegende Fragen keine Antwort haben, dass Kirche sich ändern müsse (59%)

*Diese Spannung macht ein Muster sichtbar, das lauten kann: Kirche ja (für die anderen, für das Gemeinwohl) **und** Kirche nein (für mich).* (Ebertz, 59)

Im Blick auf die religiös-liturgische Praxis lässt sich konstatieren, daß die Schere zwischen der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst einerseits und an der Teilnahme an den kirchlich offerierten Riten der Lebenswenden weiter wächst. Während die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst weiter (kontinuierlich) rückläufig ist, erfreuen sich die Riten zur Lebenswende, vor allem Beerdigung und Taufe, weiterhin hoher Wertschätzung (mit jeweils weit über 90%). Dagegen sind die Zahlen der kirchlichen Eheschließung weiter rückläufig, d.h. die hohe Nachfrage nach den kirchlichen Riten der Lebenswenden zeigt auch Einbrüche in dem Bereich, der in Verbindung mit dem Ritualangebot (Eheschließung) die private Lebensführung mit normativen Ansprüchen und gegebenenfalls „spürbaren“ kirchenrechtlichen „Konsequenzen“ verbindet. (vgl. Ebertz, 63ff)

2..5.2 Persönlicher Glaube und persönliche Religiosität (vgl. Ebertz, 66ff)

Kirchendistanz, Kirchenaustritt, Konfessionslosigkeit führen nicht in Konsequenz zum Atheismus (1996 bezeichnen sich als entschiedene Atheisten in Gesamtdeutschland: 8%, in Westdeutschland 5%; in Ostdeutschland 20%), sondern lassen (in der Sicht der Betroffenen) durchaus Raum für Religiosität, persönliche Religion. So schätzen sich nicht nur kirchentreuere Kirchenmitglieder als religiöse Menschen ein, vielmehr sehen sich auch 16% bzw. 60% derer, deren Kirchenbindung als schwach bzw. mittel bezeichnet werden kann, als religiöse Menschen an.

2/3 der Katholikinnen, die nur ganz lose Bindungen an die Pfarrgemeinde haben, bezeichnen sich als religiöse Menschen, sogar 1/3 unter ihnen, die gar keine solche Bindung haben, und 40% der Personen, die selten oder nie in die Kirche gehen, fühlen sich der christlichen Religion nahe.

Dass diese individualisierte Religiosität sich nicht nur von kirchlichen Verhaltensanmutungen und kirchlich-religiöser Praxis löst, sondern zentrale kirchlich-christliche Glaubenszusammenhänge „eigen-sinnig“ auflöst, wird am Wandel der Gottesvorstellung deutlich, der sich allerdings schon länger abzeichnet. Es kommt zu einer Erosion des Gottesbegriffs, der lange eine Grundkonsensformel in der Bevölkerung war, und zu einer Pluralisierung der Gottesbilder.

Christentümliche Aussagen im Blick auf ein personales Gottesbild (es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst, der Gott für uns sein will) finden in Gesamtdeutschland Zustimmungswerte um die 30%, in Westdeutschland von rund 40%.

Nach einer internationalen Wertestudie (1990/1991 erhoben) ist die Zahl derjenigen in Westdeutschland, die ein christliches Gottesbild haben innerhalb von 10 Jahren von 38% auf 25% gefallen. Während der Anteil von Deisten (es gibt irgendein höheres Wesen, oder eine geistige Macht) mit 45% relativ stabil geblieben ist.

Eine Aussagen wie "*das Göttliche ist in der Natur*" findet hohe Zustimmung (1997/ Westdeutschland: 47,6%; Katholiken: 43,3%; häufige Kirchgänger: 38%); 45% der Westdeutschen Gottgläubigen sehen das Göttliche als eine nicht persönliche universale Kraft, und 36,6% der Westdeutschen Gottgläubigen meinen, das Göttliche sei im Menschen (selbst).

Die Veränderungen und Differenzierungen im Blick auf christliche Glaubensinhalte betreffen auch die Kirchenmitglieder. So ist nach der EMNID-Studie von 1997 von jedem zehnten rituell Kirchentreuen und sogar von jedem vierten gelegentlichem Gottesdienstbesucher anzunehmen, dass er das christlich-kirchliche Gottesbild nicht mehr für sich (als ausschließliche Deutung) akzeptiert. Auch unter den rituell Kirchentreuen findet die personale Gottesvorstellung die geringste Akzeptanz (33,6%), darüber hinaus glauben gut 20% von ihnen überhaupt nicht oder eher nicht an ein Leben nach dem Tod.

Die persönliche Glaubenssicht vieler Menschen - nicht nur der Kirchenfernen - bekommt zunehmend synkretistische Züge, weil sie unbeschwert aus christlich-dogmatischer Sicht unvereinbare Glaubensvorstellungen und Gottesbilder miteinander „kombinieren“ und sich dabei auch außerkirchlicher bzw. außerchristlicher Deutungsangeboten bedienen: Neben nachlassender Astrologieskepsis und höherer Magiegläubigkeit ist hier vor allem die höhere Akzeptanz von Reinkarnationsvorstellungen zu nennen.

Die Idee von Reinkarnation wird in Westdeutschland von 28% der Menschen bejaht. Der Reinkarnationsglaube hat mehr Anhänger unter Katholiken als unter Protestanten, mehr Anhänger aber auch unter den häufigen Kirchgängern (30%) als unter den gelegentlichen Kirchenbesuchern (28,5%) oder den Selten- und Niegängern (23,2%) bei denen er auch die stärkste Ablehnung erfährt.

Eine andere empirische Untersuchung belegt, dass sich die Mitglieder und Sympathisanten okkulter und esoterischer Gruppen zu etwa 1/3 aus Kirchgängern rekrutieren.

Es gibt eine wachsende Neigung zur Autozentrik auch in religiösen, christlichen und kirchlichen Belangen, d.h. eine wachsende Vielfalt individual-religiöser Selektions- und Synkretismusbildungen, von denen selbst die Kirchentreuen nicht unberührt bleiben. Kirchendistanz und Souveränitätswillen signalisierende Meinungen ("ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel"/"ich habe meine eigenen Glaubensansichten ganz unabhängig von Kirche") dominieren gegenüber Einstellungen, die Kirchenverbundenheit zum Ausdruck bringen ("ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre"). (vgl Ebertz) Im Blick auf diese Entwicklungen ließe sich als kulturelle Leit- bzw. religiöse Konsensformel der Neunziger Jahre formulieren:

„Ich habe einen christlichen Glauben, in denen aber auch Elemente anderer Weltanschauungen enthalten sind“ bzw. „Ich habe meine eigene Weltanschauung, in der auch Elemente des christlichen Glaubens enthalten sind“. (vgl. Ebertz)

Für den Umgang der Kirchen mit diesen Phänomenen konstatiert Ebertz:

"Die Kirchen scheinen für die wachsende Autozentrik und individuelle synkretistische Kombinatorik einen für die Mehrheit der (westdeutschen) Bevölkerung hinreichenden Rahmen zu bieten, der sie faktisch von kofessorischen Eindeutigkeitszumutungen unhehelligt lässt" (75)

2..5.3 Soziologische Deutungen

Die beschriebenen Umbrüche sind nicht allein zu verstehen als Konsequenz privater, individueller Entscheidungsprozesse und Handlungen vormals in kirchlich verfasste christlich-katholische Religion eingebundener Individuen, sondern Ergebnis gesellschaftlicher Veränderungs-, Ausdifferenzierungs- und Pluralisierungsprozesse, in welche die Individuen und die religiösen Systeme als Akteure wie als Betroffene eingebunden sind. Nur im Kontext dieser gesellschaftlichen Prozesse lassen sich die Umbrüche der sozialen Gestalt christlicher Religion d.h. auch der katholischen Kirche in Deutschland - deuten und verstehen.

(Das gilt zumindest für eine religionssoziologische Perspektive)

2.5.4 Pluralisierung: Relativierung und Privatisierung

Im Zuge der Ausdifferenzierung moderner gesellschaftlicher Teilsysteme mit ihrer Arbeitsteilung und institutionellen Spezialisierung, mit ihren jeweils eigen-sinnigen Handlungslogiken, die zugleich Zunahme an Komplexität wie Verlust an Resonanzfähigkeit zwischen den Systemen bedeuten, wird auch die institutionell verfasste Religion, also auch die katholische Kirche in Deutschland zu einem gesellschaftlichen Teilsystem mit spezialisierten Funktionen und mit auf ihren Bereich begrenzten typischen Handlungs- Deute- und Interaktionsmustern.

Dies führt zu einer Relativierung der gesellschaftlichen „Macht“ des religiösen Systems, weil die einzelnen gesellschaftlichen Teilsysteme im Sinne ihrer Eigenlogik zur Spezialisierung In- differenz gegeneinander und damit auch gegenüber dem religiösen System „errichten“ und sich gegen religiöse An- mutungen mit dem Ziel der Erhaltung ihrer jeweiligen Funktionsfähigkeit immunisieren.

Als Teil-System verlieren die institutionell verfassten Religionen mit ihren „übergreifend“ angelegten Deutemustern gegenüber den je spezifischen Deutemustern der anderen Teilsysteme ihre kosmosierende (ordnungsschaffende) und integrierende Bedeutung im Blick auf das Gesamt von Gesellschaft und Welt. Religionen, die bisher in ihrem welt-orientierenden, handlungsformierenden und ohnmachtsbewältigenden Leistungen durch übergreifende und umfassende Deutemuster Sozialgestalt, Kultur und Individuum zusammengehalten haben, verlieren ihren übergreifenden Status. Folgerichtig wird Religiöses tendenziell intimisiert und privatisiert, „Christentum“ wird in den Privatbereich abgedrängt und gesellschaftlich - im Vergleich zur gesellschaftlichen „Macht“ anderer Teilsysteme - zunehmend marginalisiert.

Während die Kirchen als Organisationen weiterhin gesellschaftlich sichtbar sind, aber in ihrer öffentlichen Bedeutung zunehmend unsichtbarer werden, entsteht im Blick auf religiöses Leben und religiöse Praxis so etwas wie eine (gesellschaftlich) unsichtbare, weil private Religion: Die Spuren der Religion verlieren sich nicht in der Säkularisierung, sondern in der Privatsphäre.(Knobloch, besonders Luckmann)

Die neuen Sozialformen von Religion zeichnen sich vor allen Dingen durch ein Verlust der Sichtbarkeit auf verschiedenen (vor allem gesellschaftlichen) Ebenen aus. Unsichtbar ist die Religion nicht allein dadurch, dass sie im „Subjektiven“ - als etwa bloß im privaten Ritual oder individuellem Gewissen - aufgeht, sie ist begründet im gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der institutionalisierten Religion und ist als neue Sozialform privatisierter Religion unsichtbar auch aus der Sicht der Kirchen und christlichen Denominationen. (vgl. Luckmann, Die unsichtbare Religion, 22-33)

Die privatisierte Religion findet ihre „Themen“ und ihre ethische Basis mehr und mehr in der Privatsphäre und ihren sozialen Beziehungsgeflechten. „Religion wird in ihrer Ausrichtung sowohl „zwischenmenschlich“ („interpersonal“) wie zugleich „innerlich“ („inward“). Wobei die erstgenannte Eigenschaft sich auf die sozialen Beziehungen in der Privatsphäre bezieht und die zweite auf die Identitätsprobleme in eben dieser Sphäre.“ (Berger/Luckmann, zit. nach Luckmann, ebd. 19) In der Privatisierung von Religion liegt auch begründet, dass das religiöse Individuum gegenüber Religionen und religiösen Deutemustern zum wählenden Subjekt wird. Ist „Religion erst einmal zur ‘Privatsache’ geworden, kann das Individuum nach freiem Belieben aus dem Angebot ‘letzter’ Deutungen wählen.“ Geleitet wird es dabei nur noch von den Vorlieben, Not-Wendigkeiten, die sich aus seiner sozialen Biographie ergeben. Eine bedeutsame Folge dieser Situation ist, dass der Einzelne nun nicht mehr nur seine persönliche Identität konstruiert (konstruieren muss), sondern auch sein individuelles System „letzter“ Bedeutung. (vgl. ebd. 148)

2.5.5 Dispersion und Entdifferenzierung des Religiösen

Gesellschaftliche Ausdifferenzierung, Entflechtung von Sozialstruktur, Kultur und Einzelmensch, schaffen „offene“ Stellen, neue Freiräume, Möglichkeit von Pluralität und Pluriformität. In dem Maße, wie (in Deutschland) das Christentum seine Funktion als übergreifende Klammer und Orientierung des gesellschaftlichen Lebens verliert, verlieren die christlichen Kirchen auch zunehmend die Macht, das religiöse System innerhalb der Gesell-

schaft monopolartig zu verkörpern. Sie werden selbst zu einem Teil des religiösen Systems. (Die Kirche ist nicht mehr **das** religiöse System (substitit), ist jetzt Teil des religiösen Systems)

Im Gefolge dieser Entwicklungen entsteht eine Art von Marktsituation, weil einerseits die Kirchen zunehmend in Konkurrenz zu anderen Religionen, religiösen Gruppen, religionsähnlichen Gemeinschaften und Sinnanbietern treten, und andererseits - in Konsequenz der Privatisierung von Religion - privatisierte, individualisierte, subjektorientierte Religion auswählende Religiosität (der Individuen) wird, welche aus den religiösen Angeboten entsprechend ihren Bedürfnissen im Aufbau einer Stabilisierung und Stilisierung der eigenen Biographie auswählen. Dieser Markt erweitert sich im Gefolge einer Dispersion des Religiösen: bestimmte Aufgaben und Funktionen, die bisher (ausschließlich) im Kontext der Religion als religiöse Aufgaben, in religiösen Formen bewältigt wurden, wie z.B. Kontingenzbewältigung, Kosmisierung, Probleme der Handlungsführung im Außeralltäglichen, gesellschaftliche Integration usw. werden nunmehr auch in anderen (nicht religiösen) Systemen wie Therapie, Wissenschaft, Politik/Recht, Kultur usw. bearbeitet werden.

Gleichzeitig verschwimmen die Grenzen zwischen dem religiösen Feld und anderen Feldern im Sinne einer Entdifferenzierung des Religiösen. Es wandern also nicht nur Aufgaben, die bisher ausschließlich im ausdifferenzierten, thematisch bereinigten religiösen System bearbeitet wurden, aus diesem System aus zur Bearbeitung in anderen Feldern, auch das Religiöse selbst, die spezifisch religiöse Art und Weise der Bearbeitung von zentralen individuellen und gesellschaftlichen Themen taucht in anderen, nichtreligiösen Feldern auf, die religiöse Motive, Symbole, Bilder, Rituale, spirituelles "Design" als Versatzstücke, Stil- und Inszenierungselemente aufgreifen. Zu diesen Feldern gehören Kunst, Musik, Trivial- und Popkultur, Fernsehshows, Sexualität, Sport, Werbung usw.

Dabei bleibt oft unentscheidbar, ob es sich um eine religiöse Verarbeitung von Lebensfragen in einem nichtreligiösen Kontext handelt ("Inkulturation") oder um eine nichtreligiöse z.B. ästhetische Verwendung religiöser Motive (vgl. Werbung)

„Weniger durch einen Verdrängungswettbewerb seitens einer geschlossenen und umfassenden Sinndeutungsalternative ist das kirchlich verfasste Christentum herausgefordert, sondern durch eine Vielzahl von Kräften der Weltorientierung, Handlungsformierung und Ohnmachtsbewältigung ... Auf diesem Markt von Sinnggebungsalternativen geschieht eine Relativierung, nicht nur christlicher Werte und Normen, sondern die Angebote relativieren sich selbst und fördern damit neue Angebote, die Sicherheit geben in der Kontingenz einer auch religiösen Multioptionsgesellschaft.... Es ist nicht abzusehen, wie diese Dauerrelativierung gesellschaftlich an ein Ende gelangen oder eine Umkehr erhalten soll. Die Last der Entlastung von diesem Sinnggebungsstress wird privatisiert und individualisiert. Jeder/Jede hat sie für sich selbst zu tragen.“ (Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt, 160 f).

2.5.6 Religiöse Individualisierung

Gesellschaftliche Individualisierungsprozesse als Freisetzung aus traditionellen Bindungen vollziehen sich in einem erheblichen Maß in Sozialbeziehungen, die auch eine religiöse Dimension besaßen, d.h. sie führen auch zu einer Freisetzung aus den die traditionellen Sozialbeziehungen prägenden und legitimierenden religiösen Bindungen. Damit kommt es zu einem Plausibilitätsverlust der religiösen Deutemuster, zu einem Relevanzverlust der diese Deutemuster bestimmenden (Verkirchlichung!) religiösen Institutionen und zu einer Entzauberung bishin geltender religiöser Welt- und Lebensdeutungen.

So wie das entbundene Individuum gezwungen ist, seine eigene Lebensgestalt, seine Biographie zu bauen, sieht es sich auch gezwungen, als „Sinnbastler“ seinem Leben einen Sinnhorizont zu geben, zumindest diesen eigenständig zu entdecken, und seine Religion „zu bauen“; Individualisierung wird auch zur religiösen Individualisierung. Dabei ist religiöse

Individualisierung nicht allein Ausfluss der Freiheit des Individuums, sondern Konsequenz entfalteter und radikalierter Differenzierung der Gesellschaft:

„Die prinzipielle Freigabe des religiösen Entscheidens macht es erst möglich, dass das Individuum seine Teilnahmeform an den funktions-spezifischen Handlungssphären selbst wählt und kombiniert. Darauf sind aber hochdifferenzierte Gesellschaften in ihrem Integrationsmodus insgesamt angewiesen. Strukturelle Individualisierung besagt, dass entfaltete moderne Gesellschaft das Individuum als eine soziale Einheit konstituiert und auf die Freigabe des individuellen Entscheidens - auch des religiösen Entscheidens - als Form ihrer Integration zurückgreift. Für das Religionssystem selbst wird es dann unmöglich, die Teilnahmemotive der Individuen unter institutioneller Kontrolle zu halten. Der strukturell vorhergesehenen Entscheidungsoffenheit und individuell zugemuteten Autonomie des Entscheidens steht ein Kontrollverlust des Systems gegenüber.“ (Gabriel in Kochanek, 49)

Selbst Formen von fundamentalistischer Christlichkeit oder traditionalistischer Kirchlichkeit, als Formen gehorsamer Annahme des Vorgegebenen (Gehorsam) werden im Kontext einer Vielfalt religiöser Optionen (prinzipiell) als Wahl zugerechnet und - auch von den Betroffenen selbst - als persönliche Entscheidung verstanden; auch sie werden also zum Ausdruck religiöser Individualisierung. (vgl. die Redefigur vom "entschiedenen Christen")

Da es - wie viele empirische Studien belegen - in Deutschland wie in Europa einen engen Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit, Gottesdienstbesuch, Gottesbild und persönlicher Religiosität gibt, führen Prozesse der Individualisierung nicht nur zu Kirchendistanz und Entkirchlichung, sondern auch zu einem Rückgang von Religiosität, persönlicher Religion und Spiritualität. In der Tat kommt es in bestimmten Segmenten nicht nur zu einer Transformation von Religion in privatisierte Religiosität, zu neuen individuellen Religionsstilen, sondern zu einem Verdunsten von Religion (Säkularisierung). Die Abwendung von Christen von ihrer Kirche, Kirchenaustritte führt nicht generell zur „Bindung“ an andere religiöse Systeme und Vergemeinschaftungen oder zum Aufbau individualisierter, privater Religiosität, sondern sie kann auch - und das geschieht nicht selten, wenn auch eben nicht zwingend - in Religionslosigkeit führen.

Andererseits zeigen sich Formen religiöser Individualisierung, Gestalten einer Transformation von kirchlich gebundener Religion in individuelle, privatisierte, z.T. synkretistische Religiosität sowohl bei den kirchennahen, wie auch bei den kirchendistanzierten Christen, die im Raum, in der Nähe bzw. im Umfeld der Kirchen verbleiben. In dieser „Religion“ geschieht - wie sich vor allem bei den jungen Erwachsenen in Deutschland zeigt - tatsächlich eine Entkoppelung von Kirchenzugehörigkeit und Christlichkeit, von Kirchlichkeit und Religiosität, von christlicher Weltanschauung und ritueller Praxis:

Junge Christen (d.h. solche, die zentralen christlichen Glaubensüberzeugungen zustimmen) sind generell auch Kirchenmitglieder; aber auch Menschen, die im Blick auf ihre Weltanschauung als Deisten zu bezeichnen sind, und auch die (weltanschaulichen) Atheisten sind (noch) überwiegend Kirchenmitglieder. „Oder umgekehrt: Von den Mitgliedern einer christlichen Kirche sind nur etwa 22% auch weltanschauliche Christen; 20% glauben an einen nicht-christlichen Gott, 7% an Reinkarnation, 13% sind theistische Naturalisten, ebenso viele atheistische Naturalisten und 25% sind Autonomisten.“ (Wippermann 337) Ähnliches gilt für den Gottesdienstbesuch. Die meisten der jungen Christen (im weltanschaulichen Sinn) besuchen mindestens einmal im Jahr den kirchlichen Gottesdienst, etwa jeder zweite sogar regelmäßig. „Aber nicht jeder Gottesdienstbesucher ist auch Christ: nur etwa 30% aller Gottesdienstbesucher haben eine christliche Weltanschauung; 23% sind Deisten, 46% sogar Atheisten (in weltanschaulichem Sinn) oder bei einer umgekehrten Betrachtung: 61% der Deisten und 55% der (weltanschaulichen) Atheisten gehen zumindest gelegentlich in einen christlichen Gottesdienst. Das ist ein Hinweis darauf, dass man von einer rituellen Praxis nicht direkt auf die Weltanschauung schließen kann - und umgekehrt.“ (Wippermann 337f)

Angesichts der (faktisch vorhandenen) Marktsituation der Kirchen, Religionen und Sinnanbieter vollzieht sich religiöse Individualisierung, Aufbau privatisierter Religion als am Individuum selbst orientierte Wahl, die zwar eine Form von „Entscheiden“ nicht aber Entschiedenheit fordert, und welche die Kirchen nicht mehr als Gnadenanstalt, die „bindet und löst“, die einlässt oder ausschließt, behandelt, sondern als (religiösen) Anbieter, den das religiöse

Individuum einlässt oder zulässt. „Die ausdifferenzierten religiösen Institutionen ... verlieren ihre Exklusivität der Verfügungs- und Zugangsrechte in Belangen des heiligen Kosmos und seiner praktischen Anwendung: Viele begreifen die religiösen Repräsentanten nicht mehr als Experten ..., sondern als die Dienstleister und Zulieferer von Material und Regeln für die eigene autonome Figuration. Letzte Instanz ... ist das Individuum selbst. Dadurch erobert es sich die Sphäre des heiligen Kosmos zurück. Damit gewinnt es wieder die Kontrolle über seinen heiligen Kosmos bzw. über die Grenzziehung und die Grenzbeziehungen zwischen den Sphären des Heiligen und Profanen... Das aber hat tiefgreifende Konsequenzen: Das Individuum wächst nicht mehr in einen einheitlichen gesellschaftlichen heiligen Kosmos hinein, sondern *erschafft ihn* - unter Verwendung verschiedener vorfindbarer „Materialien“ - selbst und bestimmt seine *Verwendung*.“ (Wippermann 308)

Die Wahl der religiösen Akteure wird im Kontext einer Erlebnisgesellschaft zunehmend geleitet von Erlebnisrationalität und Ästhetisierungsbedürfnissen (s.oben Schulze, Erlebnisgesellschaft).

„Die „Wahrheit“ muss *sinnlich* sein, fühl- und erfahrbar, damit sie dem Einzelnen plausibel erscheint. Nur wenn der Einzelne selbst *spürt*, dass ein bestimmter Glaube der „richtige“ ist, vertraut er angesichts der unüberschaubaren Konkurrenz mit Gewissheit darauf, dass auf die angebotene Wahrheit Verlass ist. Religion wird damit konsumierbar (gemacht). Die Plausibilität und Überzeugungskraft einer Religion kann sich dabei nicht mehr im gewöhnlichen Alltag erweisen, denn hier wird der Glanz schnell „matt“, lassen Gewöhnungseffekte schnell an der Erlebenstauglichkeit zweifeln. Orte der Überzeugung sind daher zunehmend Veranstaltungen, in denen der Einzelne aus seinem Alltag herausgerissen wird, die eben durch ihre Ausseralltäglichkeit „Glücksgefühle“ erzeugen und die Attraktivität des Glaubensangebotes steigern können“ (Wippermann 170f)

2.6 Pluralisierung des Katholizismus und Gemeindewirklichkeit

Im deutschen Katholizismus führen die Prozesse einer Deinstitutionalisierung des verkirchlichten (katholischen) Christentums und die Auflösung des katholischen Milieus zu Umgruppierungs- und Neuformierungsprozessen der katholischen Tradition; es differenzieren sich innerkirchlich verschiedene Sektoren des Katholischen aus, die sich zum Teil tiefgreifend unterscheiden.

Mit K. Gabriel (Christentum) lassen sich fünf Sektoren umschreiben:

Der *fundamentalistische Sektor*, zu dem höchstens 10% der Katholiken zu zählen sind, umfasst die Kirchenmitglieder, die in scharfer Distanz zu den Auswirkungen der Moderne im kirchlichen System stehen und „als ‚Rest-Milieu‘ um so schärfer und absoluter an den Grenzmakierungen festhalten, die das katholischen Milieu einst von der Welt draussen trennte“. (Gabriel 180).

Zum *Sektor formaler Organisation* gehören die Katholiken, die in ihrer persönlichen Kirchlichkeit unterschiedlichen Sektoren des Katholischen zuzuordnen sind, zugleich aber als zentrales Merkmal gemeinsam haben, dass sie über ihre Kirchenmitgliedschaft hinaus in Form einer formalen, (arbeits-) rechtlichen, beruflichen Bindung als Arbeitnehmer an ihre Kirche als Arbeitnehmer gebunden und als Rollenträger zugleich Teil und Adressat der Selbsterhaltungsprozesse kirchlicher Organisation sind.

Die Katholiken des *Bewegungssektors* sind am stärksten religiös individualisiert im Sinne einer entschiedenen Christlichkeit, die bestimmt ist „von Formen des Heilssuchens in der Reflexivität einer ‚bewussten‘ Glaubensentscheidung und im ‚dauerreflexiven‘ Austausch von Glaubenserfahrungen“ in der Wahlverwandschaft einer Gruppengemeinschaft. Im Kontext neuer Milieubildungen, welche die Herausforderung der Moderne produktiv aufgreifen, soll der Glaube die gesteigerte Segmentierung des Alltagslebens überwinden. Zu diesem Sektor gehören in ihrer Unterschiedlichkeit in der jeweiligen Akzentuierung von „Aktion“ und „Kontemplation“ sowohl die neuen geistlichen Bewegungen wie auch die basisgemeindli-

chen Gruppen und Basisinitiativen als „innovative Kristallisationspunkte von neuen, für die christliche Tradition produktiven Tendenzen im Übergang zur „Post-Moderne“. (192).

Die größte Gruppe der Katholiken unter 60 Jahren bildet den *Sektor diffuser Kirchlichkeit*, die geprägt ist von indifferenter Kirchendistanz.

Zu ihren Merkmalen gehört ein eher individualistischer Glaube, ein diffuses, synkretistisches Glaubenssystem. Sich der modernen Marktsituation von Religion anpassend, werden hier aus der Kundenperspektive Leistungen des religiösen Systems nach dem Kriterium der Plausibilität und der Nützlichkeit für die eigene Lebensbewältigung abgerufen.

Die kirchlichen Übergangsriten an den Lebenswenden werden hier weiterhin gerne in Anspruch genommen, bekommen aber, sich ablösend von kirchlichen Bedeutungszuschreibungen, in einer privatisierenden Umdeutung und Einordnung den Charakter von Familienritualen als Ausdruck einer Familienreligiösität. Darüber hinaus gilt innerhalb dieses Sektors diffuser Kirchlichkeit die Kirche weiterhin als unverzichtbarer öffentlicher Repräsentant sozialer Wertbezüge, als Träger sozial-religiöser Wertevermittlung und Garant für die Bewältigung sozial-caritativer Anliegen und Aufgaben in der Gesellschaft.

Deutlich konturiert und in der innerkirchlichen Wahrnehmung am sichtbarsten ist der *Sektor expliziter und interaktiver Kirchlichkeit*. Er umfasst jene 20-30% der Katholiken, bei denen Kirchlichkeit, Christlichkeit und persönliche Religiösität noch am ehesten verbunden sind, die ihren Glauben institutionsnah leben, zugleich aber sich in ihrer privaten Lebensführung angesichts kirchlicher Normansprüche als autonom verstehen. Sie nehmen einigermaßen regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teil und binden sich (aktiv) in das kirchliche Interaktionsgefüge ein, der Einsicht Rechnung tragend, dass „unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen explizite Christlichkeit durch eine hohe soziale Interaktionsdichte abgestützt wird oder werden muss“ (181).

Angesichts des sich auflösenden katholischen Milieus, des stark schrumpfenden katholischer Verbände- und Vereinswesen, das kirchliche und gesellschaftliche Präsenz verknüpft hat, suchen die Katholiken dieses Sektors ihr Milieu im Kontext der Gemeinde, wodurch einerseits der explizite Katholizismus gemeindenäher wird und im Gegenzug sich der Schwerpunkt kirchlich-katholischen Lebens auf die Pfarrei als Gemeinde verlagert.

Die Entwicklung der theologischen Idee der geschwisterlichen Gemeinde, die Diskussion um Volkskirche versus Gemeindekirche, die Forderung, 'Pfarrei' solle 'Gemeinde' werden - Konsequenz der theologischen Impulse der Zweiten Vatikanischen Konzils - sind soziologisch gesehen Konsequenzen der geschilderten gesellschaftlichen Entwicklungen, Reflex auf die Auflösung und Schrumpfung des katholischen Milieus, auf den gesellschaftlichen Funktionsverlusten der Volkskirche, und auf die religiöse Individualisierung, die Religion (überhaupt) und damit auch kirchlich gebundene Religiösität (prinzipiell) zu einer Sache der privaten, persönlichen Entscheidung oder Wahl macht.

Das traditionelle **Pfarrei**mitglied (im Sinne traditionaler Bindung, deren Selbstverständlichkeit und Plausibilität nicht prinzipiell eine Entscheidung erzwingt) wird zum idealerweise aktiven, engagierten *Gemeindechristen*; die *Pfarrei* wird unter der "Herrschaft" des Ideals kommunitär verfasster Zugehörigkeit, hoher Interaktionsdichte und geschwisterlicher Nähe zur *Gemeinde*.

Gemeinde wird so bei prinzipieller Offenheit für alle Kirchenmitglieder, d.h. für alle Mitglieder des Systems "Kirche am Ort" faktisch vielfach zum Milieu der Katholiken, die dem Sektor expliziter Kirchlichkeit zugehören, und die diesen Ort entsprechend ihrer Sichtweisen und Bedürfnisse gestalten und prägen.

Wenn es auch Angesichts der Pluralisierung des kirchlichen Systems zu einer Pluralität nicht nur der persönlichen Stile von Religiösität und Kirchlichkeit kommt, sondern auch die „Lebensstile“ der einzelnen Gemeinden erheblich differieren und deshalb in der soziologischen Nahperspektive maßstäbliche Übertragungen der Situation der Gesamtkirche auf die jeweiligen Gemeindesituationen in die Irre führen können, so läßt sich doch im Blick auf

die Entwicklung von Gemeinden konstatieren, dass es - mehr oder weniger - in vielen Gemeinden zu einer Milieuverengung und damit - im Blick auf die Pluralität von religiösen Stilen, Lebensstilen und gesellschaftlichen Milieus - zu Ausschließungstendenzen kommt, die wiederum innerhalb der Gemeinden selbst zu einer Reproduzierung und zu einer Verdichtung von Mehr-des-Selben führen.

(Entweder fügen sich die Neuhinzukommenden in das Milieu der "Gemeindechristen" ein oder sie bleiben aus deren Perspektive "Randchristen". Solche Bilder wie auch das der "konzentrischen Kreise" schließen die "Milieufremden" rhetorisch nicht aus und helfen zugleich, das Milieu zu stabilisieren.)

Milieuverengung vollzieht sich als zirkulärer Prozess von Milieuverdichtung und Ausschließung.

Milieuverdichtung bedeutet einmal, dass diejenigen Menschen und Berufsgruppen, die eine relativ geringe Mobilität aufweisen und im hohen Maße im lokalen System verankert sind, das stärkste Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gemeinde entwickeln und deren Leben prägen.. Dazu gehören insbesondere die Landwirte, die Rentner und die Hausfrauen (Daiber)

Im Blick auf die Präsenz der (von Schulze eruierten) nach sozial-ästhetischen Kriterien konstituierten Milieus (als sozialen Orientierungs- Kommunikations- und Handlungseinheiten) sind vor allem Repräsentanten des „Harmoniemilieus“ und des „Integrationsmilieus“, z.T. auch des „Niveaumilieus - also der sozial-ästhetischen Milieus der älteren Menschen - vorrangig in den Gemeinden vertreten. Die Kirchengemeinden drohen damit „zu Segmenten, einer partikularen Alters- und Bildungskultur zu werden, die, auch in ästhetischer Hinsicht, eine Teil- oder Sonderkultur repräsentieren“ (Ebertz, Gegenwind 132) mit der Tendenz einer Vergreisung der Gottesdienstgemeinden. (vgl. Ebertz ebd.)

In der Konsequenz einer solchen Milieuverdichtung kommt es **faktisch** zum Aufbau von Schwellen gegenüber den Repräsentanten der anderen Milieus, vor allem gegenüber den mobilen, sich als Kunden verstehenden Passage-Christen und speziell gegenüber den jungen Menschen und den sozial-ästhetischen Milieus, in denen diese zuhause sind.

Da ist zum einen die Schwelle eines Gemeindelebens, einer Gemeindepraxis, die vom Bild der Gemeinde als interaktiver intensiver Lebens-Zusammenhang engagierter Christen bestimmt ist. Ein intensiver Gemeindebetrieb, der ein ungewöhnlich hohes Maß an Homogenität und (prinzipiell) an Bereitschaft zu persönlichem und zeitlichem Engagement voraussetzt, wird (ungewollt) zu einer hohen Schwelle für Außenstehende, die sich auf Grund ihrer Sichtweisen, Präferenzen und Lebensstile nicht in dieser Weise in Gemeinde einbinden lassen wollen oder können. Dazu kommt die ästhetische Schwelle, wenn die Gemeinden in alltags-ästhetischer Hinsicht - „bis in das Liedgut, das Liedtempo, die Raum-, Fest-, Pfarrbrief- und die Schaukastengestaltung hinein von bestimmten Erlebnismilieus 'regiert' werden“ (Ebertz, Gegenwind, 136) und die Mitglieder wie die Verantwortlichen von Gemeinde selbst kaum mehr Zugang zu anderen Erlebnismilieus haben.

Weil vor allem die in den Gemeinden vorherrschende Harmoniemilieu- und Integrationsmilieu-Kultur (bei aller evangeliumsgemäßen Bereitschaft zur Selbst-Korrektur) von einer Weltsicht geprägt sind, für welche die Kennzeichen „Angst vor dem Unbekannten/Fremden“ und „Streben nach *Konformität*“ typisch sind, kommt es auf Grund der verständlichen Neigung zur assoziativen Selbstrekrutierung auch zu Ausschließungstendenzen. Auf Grund der Neigung, sich aus Teilnehmern zusammzusetzen und zu ergänzen, die in Mentalität und sozialem Handeln gruppenspezifisch zu einander passen, kommt es (bei prinzipieller Deklaration von Offenheit) zu einem faktischen (gruppensoziologisch verständlichen) Sich-Abschließen gegenüber den Sichtweisen, Sorgenbereichen und Erwartungen der übrigen Kirchenmitglieder - und Nicht-Mitglieder. (vgl. Ebertz, Gegenwind 139)

Solche Entwicklungen führen dazu, dass heute zwar der Kreis mit einer engen Bindung an die Gemeinde nur wenig kleiner ist als 1970 (21%) oder 1982 (23%), „aber er scheint enger und geschlossener geworden zu sein, denn der „darumliegende“ Kreis mit einer mittleren Bindung ist erheblich geschrumpft, von 44% (1970) auf 28% (1992).

Der Anteil von Katholikinnen, z.B. die eine enge bzw. mittlere Bindung an ihre Pfarrgemeinde zu erkennen geben, ist zwischen 1970, 1982 und 1992 von 65% über 49 auf 47% gefallen. 1992 haben noch 19% eine enge und 28% eine mittlere Bindung an die Pfarrge-

meinde. Damit distanzieren sich Katholikinnen "nicht nur immer mehr von der Institution als Ganzes, sondern fühlen sich heute auch weitaus weniger als noch vor 20 Jahren an ihre Gemeinde gebunden" (Deutsche Bischofskonferenz, Frauen und Kirche, 1993, 35ff) (zitiert nach Ebertz, Gegenwind, 134).....

Beide Kreise - der Katholiken mit enger und mit mittlerer Bindung - zeigen die genannten Züge der Überalterung.

„Während die über 60-Jährigen und die 45- bis 59-Jährigen mit 60 bzw. mit 56% überdurchschnittlich hohe Anteile bei diesen engeren Bindungsgrade aufweisen, sind sie mit 43% bei den 30- bis 40-Jährigen unterdurchschnittlich und mit 25% bei den 16- bis 29-Jährigen deutlich unterdurchschnittlich. Von den unter 30-jährigen Katholikinnen hat heute fast jede Zweite „gar keine“ Bindung an ihre Pfarrgemeinde; 1970 lag dieser Anteil in der entsprechenden Altersgruppe nur bei 20%.“ (Ebertz, Gegenwind, 134)

Damit scheinen die „vielfältigen, sozialen und kulturellen Begrenztheiten und Beschränktheiten des kirchlichen Lebens insbesondere des parochialen Gemeindelebens ... darin zu kulminieren, ganze Bevölkerungsgruppen, voran die Mehrheit der Jugendlichen, aus dem kirchlichen Kommunikations- und Handlungszusammenhang - sicher ungewollt, aber faktisch - auszuschliessen bzw. ihnen das Leben schwer zu machen.“ (Ebertz, Gegenwind, 138)

Das Phänomen einer Milieuerengung mit der Entstehung sozialer und kultureller Barrieren, die jene Kirchenmitglieder eher ab-hält, die andere Erlebenserwartungen, ein anderes Schönheitsempfinden usw. haben, die Tatsache, daß pastorales, kirchliches Handeln eher fokussiert ist auf Gemeinde und ihre Pastoral, „drängt sich der soziologischen Diagnose immer deutlicher als Selbstblockade der Kirche auf, ja gewissermaßen als .. Selbstbeschädigung ihres missionarischen Anspruchs. Sie läuft auf diese Weise Gefahr, den - durch die strukturelle, kulturelle und individuelle Pluralisierung begünstigten - Trend in die religiöse Subkultur zu beschleunigen. Nimmt die Kirche diese Situation als Herausforderung an, steht sie vor der Aufgabe, neue Wege zu jenen anderen Milieus bzw. Erlebnisgemeinschaften, nicht zuletzt zu den Jugendlichen zu suchen, und die Frage stellt sich, ob diese Wege überhaupt noch durch die weitgehend auf 'Gemeinde' verengte Pastoral begehbar sind und durch die milieuerengten Gemeinden führen können.“ (Ebertz, Gegenwind 138)

Für die Gemeinden selbst und für die kirchliche Organisation und Konzeption von Gemeinde-Pastoral stellt sich die Frage, wie Ortskirchen und Gemeinden diesen Entwicklungen produktiv begegnen können und welche unverzichtbare (realistische) Rolle den Gemeinden im Kontext eines Gesamtkonzeptes von kirchlicher Praxis zukommt, die durch eine andere Art der Präsenz, an anderen (neuen) Orten der Differenzierung und Pluralität von Kirchlichkeit, Christentum und Religiosität gerecht werden will.

Hans-Jakob Weinz

Literatur

Karl Gabriel, Christentum im Umbruch zur "Post"-Moderne, in: H. Kochanek, Religion und Glaube in der Postmoderne, Nettetal 1996, 39 – 59 (Gabriel)

ders., Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg ⁴1994 (Christentum)

ders., (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Gütersloh 1996

Hermann Kochanek, Die Erlebnisgesellschaft – eine postmoderne Herausforderung für Seelsorge und Pastoral, ebd. 151 – 218

ders., Spurwechsel, Frankfurt 1998

Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt 1997

ders., Entgrenzung und Innenorientierung, in: Gegenwartskunde 1993, 405ff

ders., Was wird aus der Erlebnisgesellschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 12/2000, 3ff

Michael Hochschild, Auf der Schwelle der Zukunft, Stuttgart 2001

Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt 1991

Michael Schramm, Das Gottesunternehmen, Leipzig 2000

Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989

Ulrich Beck, Risikogesellschaft, Frankfurt 1986

Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim, Riskante Freiheiten, Frankfurt 1994

Klaus Wahl, Die Modernisierungsfalle, Frankfurt 1989

Anthony Giddens, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt 1996

Carsten Wippermann, Religion, Identität und Lebensführung, Opladen 1998

Detlef Pollack, Gerd Pickel, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: ZfS (28)1999, 464 – 483

Monika Wohlrab-Sahr, Michael Krüggeler, Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? in: ZfS (29)2000, 240 – 248