

MICHAEL KRÜGGELER · ST. GALLEN

## RELIGION, INDIVIDUALISIERUNG UND MODERNE

*Empirische religionssoziologische Studien aus der Schweiz*

### *1. Ein neu erwachtes Interesse an Religion*

Bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein, bevor eine weltweite «Revitalisierung» der Religion das Bild der Zeit zu bestimmen unternahm, bildete der Eindruck eines religiösen Substanzverlusts in der modernen Gesellschaft die zentrale Aussage der innerhalb wie außerhalb der Kirchen mit vergleichbarer Vehemenz verfochtenen These einer allgemeinen «Säkularisierung»: Die traditional-persönlichen Autoritätsverhältnisse der Religion werden sich mit den versachlicht rationalen Sozialverhältnissen der Moderne kaum oder niemals versöhnen (lassen) können.

Dabei konnte von sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorien ein Beitrag der (christlichen) Religion zur Herausbildung der modernen Welt – etwa durch die kulturelle Legitimierung von Rationalität und Individualität – durchaus konzediert werden. In dem Augenblick aber, in dem sich im westeuropäisch-nordamerikanischen Gesellschaftsmodell die wichtigsten Lebensbereiche – allen voran die Wirtschaft und die Wissenschaft, dann aber auch Politik, Recht, Kunst und Moral – aus dem religiös-integrierenden Kosmos überaus «erfolgreich» – zumindest für ihre eigene, dadurch gesteigerte Leistungsfähigkeit – emanzipiert haben, kann der Religion im besten Fall noch ein systematischer Ort in der Privatsphäre des seinerseits in religiöser Hinsicht freien modernen Individuums zugeordnet werden.

Mit der vor diesem Hintergrund eben überraschenden Rückkehr der Religion etablierte sich auch eine wieder verstärkte wissenschaftliche Beschäftigung mit religiösen Phänomenen. Und mit ihr wurde die Stellung der Religion in der jüngsten Vergangenheit der am meisten modernisierten

*MICHAEL KRÜGGELER, Dr. theol., geb. 1951, Projektleiter für Religions- und Kirchensoziologie im Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) St. Gallen.*

Gesellschaften in ein ganz neues Licht gerückt: Es wurde plötzlich gesehen, wie wenig etwa der lebendige Denominationalismus in den USA dem Bild der Säkularisierung entspricht und wie auch in Europa ein antimodern-kämpferischer Katholizismus große Teile der Bevölkerungen integriert hatte und wie viele kulturelle Leistungen hier auf Einflüsse des Protestantismus zurückgeführt werden können.

In diese Zusammenhänge eines sowohl alltäglich wie wissenschaftlich neu erwachten Interesses an Religion ordnen sich auch die im folgenden vorzustellenden empirischen Studien aus der Schweiz ein. Sie haben versucht, das alte Säkularisierungsparadigma durch Theorien einer Deinstitutionalisierung und Individualisierung der (kirchlichen) Religion zu differenzieren und damit zu einer empirisch gesättigten neuen Beschreibung des Verhältnisses von Religion und Moderne am Beispiel der Schweiz beizutragen.

## 2. *Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung: Die Studie «Croire en Suisse(s)»/«Jede(r) ein Sonderfall?»*

Am Ende der 80er Jahre wurde in einem umfangreichen Forschungsprogramm des Schweizerischen Bundesstaates über «Kulturelle Vielfalt und nationale Identität» auch eine erstmalige Repräsentativbefragung der gesamten mehrsprachigen und bikonfessionellen Schweizer Wohnbevölkerung zu den Themen Religion, Werte, Kirchlichkeit und Konfessionalität vorgesehen. Die Ergebnisse wurden zuerst in französischer Sprache (Campiche e.a. 1992) und darauf folgend in deutscher Sprache (Dubach, Campiche 1993) veröffentlicht.

### 2.1. *Ein neues Paradigma: Religiöse Pluralisierung und Individualisierung*

Die Skizze eines neuen Paradigmas für die Stellung der Religion in der Moderne im Sinne einer religiösen Pluralisierung und Individualisierung wird der «Sonderfall-Studie» als Theorie vorangestellt (Dubach, Campiche 1993, 17-51 sowie 51-92). Ausgehend von der institutionellen Verselbständigung der verschiedensten Lebensbereiche wie Wirtschaft, Wissenschaft, Politik usw., die sich aus religiösen Normvorgaben gelöst und eine autonome Leistungsfähigkeit entwickelt haben, wird auch der Religion Anteil an diesem Prozess zugesprochen. Religion konzentriert sich als soziales Teilsystem auf die Möglichkeit religiösen Glaubens, von dem aus die Kontaktfähigkeit zu anderen Lebensbereichen immer erst hergestellt werden muss. Religion wird damit eingebaut in den strukturell bedingten *Pluralismus* von Weltansichten, Weltanschauungen und Ideologien, der in modernen Gesellschaften den Bereich der Kultur immer multiperspektivisch konstituiert.

Auch die Stellung des Menschen ist von der modernen Differenzierung betroffen: Das moderne Individuum erfährt sich in seinem alltäglichen Lebensvollzug im Gegenüber zu einer Vielzahl unterschiedlicher und sogar widersprüchlicher Handlungsanforderungen. Daraus entsteht nicht nur der Anspruch auf individuelle Handlungsautonomie, sondern auch die Notwendigkeit einer eigentlich individuellen Identitätsbildung, die sich speist aus der je individuellen Kreuzung unterschiedlicher Handlungsvorgaben. Die moderne Mobilität bringt es mit sich, dass der oder die einzelne dabei zunehmend weniger auf gewohnheitsmäßige Bindungen, auf eine feste Verortung in sozialen Milieus und auf unhinterfragte Traditionen setzen kann. Das moderne Individuum ist für seine Selbstbeschreibung auf sich selbst verwiesen.

An dieser Stelle verorten nun viele Theoretiker den eigentlichen und neuen Stellenwert der Religion in der Moderne: Religion konzentrierte sich auf das, was die moderne Gesellschaft offen und unbestimmt lässt – auf die Bestimmung der Identität und Individualität von Individuen. Religiöse Phänomene gewinnen ihren Stellenwert damit im Zusammenhang individueller, biographischer Selbstthematisierung. Diese *religiöse Individualisierung* umfasst im wesentlichen zwei Dimensionen: (1) Zum einen beinhaltet religiöse Individualisierung die Privatisierung des religiösen Entscheidens. Religion wird zu einer Sache des oder der einzelnen, die bei ihrer Entscheidung für oder gegen (kirchliche) Religion zugleich eine Auswahl aus dem weltreligiösen und weltanschaulichen Pluralismus treffen können. (2) Zum anderen kommt es zu einer Intimisierung des Religiösen, mit der das individuelle Selbst zugleich zum zentralen Gegenstand religiöser Sinnbildung wird. Alle alltagspraktisch relevanten weltreligiösen Themen unterliegen einer Reformulierung aus der Perspektive von Selbstthematisierung und Selbstbestimmung.

## 2.2. Eine Typologie religiöser Orientierungen

Um das offene Konzept religiöser Pluralisierung und Individualisierung zu überprüfen oder auch nur zu illustrieren, hat die «Sonderfall-Studie» für eine zentrale Dimension von «Religion» – nämlich für die Glaubensdimension oder die Dimension religiöser Orientierungen – einen mehrdimensionalen Raster entworfen, mit dem die befragten Schweizer nicht nur zu christlich-kirchlichen, sondern auch zu humanistisch-weltanschaulichen und insbesondere zu «neureligiösen» Orientierungsangeboten ausführlich Stellung nehmen konnten (Dubach, Campiche 1993, 99-103; vgl. Krüggeler 1999, 132-136). Das Ergebnis verweist auf einen religiösen Pluralismus in der Schweiz, innerhalb dessen die Befragten ihre religiöse Sprache nicht nur entlang einer christlich-kirchlichen, sondern auch entlang einer synkreti-

stisch-neureligiösen Semantik und entlang einer eigenständigen religiösen Deutung des Todes formulieren (Dubach, Campiche 1993, 103–113).

Gruppiert man das mehrdimensionale Muster zu einer «*Typologie religiöser Orientierungen*», so zeigt sich, wie die verschiedenen religiösen Sprachen entweder in synkretistisch-inkluisiven Typen miteinander verknüpft oder aber in exklusiven Typen voneinander abgegrenzt werden:

Unter den Mischtypen ist der Typus der «Allgemein-Religiösen Christen» (25%) empfänglich für transzendenzbezogene Religiosität schlechthin, ob sie nun aus christlichen oder anderen weltreligiösen Quellen stammt; so wird hier in der religiösen Deutung des Todes der Glaube an die Auferstehung Jesu mit der Vorstellung einer Reinkarnation der Seele vermischt. «Allgemein-religiöse Christen» können als ein traditionell-volksreligiöser Typus interpretiert werden, der sich vor allem unter älteren Menschen und unter katholischen Sonntagsgängern findet.

Der quantitativ größte Typ der «Religiösen Humanisten» (51%) verbindet die Ansprechbarkeit auf verschiedene transzendent-religiöse Deutungen des Lebens mit einem besonderen Gewicht auf der humanistischen Zukunftsperspektive von Solidarität und Gleichberechtigung unter allen Menschen. Diese Mischung von Religion und Humanismus erscheint als eine Art standardisierte religiöse Hintergrundserfüllung des Lebens mit eher geringer Alltagsrelevanz.

In der Mitte steht ein in der «Sonderfall-Studie» wohl erstmals massenstatistisch identifizierter Typus der «Neureligiösen» (12%). Dieser Typus grenzt sich vom Christentum wie vom Atheismus gleichermaßen ab und rekuriert unmittelbar auf weltreligiöse Vorstellungen von Reinkarnation und kosmischer Religiosität. Als die typische Religiosität jüngerer Menschen scheint sich dieser Typ aus dem kirchlichen Verbund volksreligiöser Tradition zu einer sichtbaren Eigenständigkeit heute herausgelöst zu haben. Zu den exklusiven Typen gehört zuerst der Typ der «Exklusiven Christen» (7%). Dieser Typus von Christen wird deshalb als «exklusiv» bezeichnet, weil er neben seiner hohen Zustimmung zu christlich-biblischen Glaubensinhalten alle anderen – vor allem neureligiöse und atheistische – Orientierungen deutlich ablehnt. Er findet sich vor allem unter reformierten Sonntagsgängern. Als quantitativ kleinster Typ erscheint schließlich der Typus «Humanisten ohne Religion» (4%), der die Werte von Solidarität und Gleichberechtigung betont, diese aber in ihrem Geltungsanspruch völlig abgelöst sieht von der substantiellen Religiosität der Weltreligionen.

Dieses empirische Nebeneinander einer einerseits inklusiven (Mehrheits-)Religiosität und einer andererseits exklusiven (Minderheits-)Religiosität lässt sich nun als typisch und als besonders adäquat für die Situation einer religiösen Pluralisierung und Individualisierung interpretieren: (1) Im religiösen Synkretismus wird in der Situation allgemeiner und religiöser In-

dividualisierung eine für den je eigenen Erfahrungsraum individuell passende Religiosität aus der Vielfalt der zur Verfügung stehenden Traditionen zusammengesetzt. (2) Im religiösen Exklusivismus wird die Situation der offenen religiösen Wahl und die damit verbundene Verunsicherung der Wahrheitsansprüche durch mehr oder weniger entschiedene Selbstfestlegung zu überdecken versucht. Von hier aus müssen also nicht nur Gebilde «religiöser Fleckerlteppichnäherei» (Thomas Luckmann), sondern auch Formen ausschließender Religiosität bis hin zum Fundamentalismus als mögliche und adäquate Ausprägungen von Religion in der Moderne gedacht werden.

Mit dieser Typologie religiöser Orientierungen hat die «Sonderfall-Studie» als eine der ersten Repräsentativerhebungen ein neues Bild der Religion in einer modernen Gesellschaft wie der Schweiz im Sinne einer religiösen Pluralisierung und Individualisierung entworfen. Den Konsequenzen aus dieser Situation für die christlichen Kirchen wird dann in einem ersten Kommentarband mit dem Titel «Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen» nachgedacht (Krüggeler, Stolz 1996).

Im Kommentarband wird zunächst in theologischer Perspektive aufgezeigt, dass das christlich-theologische Bild vom Menschen sich durchaus affizieren lässt vom sozialgeschichtlichen Individualisierungsprozess mit den Ansprüchen auf Freiheit und Selbstbestimmung, indem es von daher die Vorstellung individueller «Subjektwerdung» (J.B. Metz) entfaltet. Christliche Subjektwerdung ist jedoch nicht einfachhin identisch mit dem «homo optionis» der Individualisierung, sie tritt vielmehr ein «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» (Höhn in ebd. 67). Daran anschließend wird als das Ziel religiöser Bildungsprozesse in Familie, Schule, Erwachsenenbildung und Gemeinde die Entfaltung religiöser Urteilsbildung gefordert. Diese ist nicht (nur) kognitiv zu verstehen, vielmehr kann die Begegnung mit dem Fremden immer auch zur Vergewisserung der eigenen Identität beitragen; das gilt in einer Situation religiöser Vielfalt sowohl innerhalb wie ausserhalb der christlichen (Volks-)Kirchen. Schließlich wird ein Blick geworfen auf die neu gewachsene Vielfalt religiöser Lebensstile in den Kirchen, innerhalb derer etwa die Frauenkirchenbewegung deutlich machen kann, wieviel Mühe und Einsatz das Ziel einer Verwandlung der Tradition mit sich bringen kann.

### *2.3. Religion und Kirche(n) in Organisationsform*

In der westeuropäischen Kulturgeschichte wurde «Religion» durch die christlichen Kirchen als unhinterfragbare gesellschaftliche Institution dargestellt. Der Charakter als religiöse Institutionen blieb den konfessionellen

Großkirchen auch nach der Reformation und nach der Säkularisation erhalten. Es ist von daher wenig verwunderlich, dass zahlreiche religionssoziologische Befragungen den empirisch konstatierten Rückgang von kirchlicher Gläubigkeit, von Teilnahme am Gottesdienst und den Verlust christlicher Werte in Europa zunächst als einen Rückgang von Religion schlechthin interpretiert haben.

In der «Sonderfall-Studie» wird jedoch der deutliche Rückgang sämtlicher Dimensionen kirchlicher Religiosität in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht als genereller Religionsverlust, sondern als die «*Deinstitutionalisierung*» einer historisch gewachsenen Verflechtung von konfessioneller Kirchenreligion und gesellschaftlichen Wertmustern gedeutet. Durch die Pluralisierung verschiedener religiöser Konkurrenzen und mit den wachsenden Freiheitsansprüchen der Individuen auch gegenüber religiösen Institutionen verliert die durch die Kirchen repräsentierte Religion die Aura des Unantastbaren und des fraglos Geltenden. In diesem Prozess ändern auch die Kirchen selbst ihre Rolle: Aufgrund ihrer Deinstitutionalisierung nehmen sie den sozialen Charakter freiwilliger Mitgliedschaftsorganisationen an.

«Organisationen» steuern die historisch einmalige Leistungsfähigkeit der modernen Gesellschaften. Organisationen sind überindividuelle Akteure, die sich auf entscheidungsgesteuerte, hochflexible und nur arbeitsteilig realisierbare Zwecke und Ziele richten, die unabhängig erreicht werden von wechselseitigen Dispositionen, Motiven und Interessen der beteiligten Personen. Personen gehören nur aufgrund ihres generellen Interesses an der Aufrechterhaltung der Mitgliedschaft, aufgrund von Kosten-Nutzen-Kalkülen und mit ausgewählten Teilen ihrer Persönlichkeit zu einer Organisation. Dadurch gelingt Organisationen der Aufbau langer und komplexer Handlungsketten, die in ihrem Bestand Generationen überdauern, indem sie das Handeln von Hunderten und Tausenden von Menschen integrieren, die sich von Angesicht zu Angesicht nicht einmal kennen.

Die These, dass sich das Sozialsystem Organisation auch auf Religion – beispielsweise in bestimmten Aspekten der Neuen Religiösen Bewegungen – und auf die Kirchen ausweiten könnte, wird in der «Sonderfall-Studie» untersucht anhand der Motivation der Mitglieder zur Kirchenmitgliedschaft. Vor allem in den vielfältigen Ausprägungen kirchlicher sozialmoralischer Milieus waren die Kirchen gewöhnt an eine homogene Mitgliedschaft als Teil einer vororganisatorischen sozialen Lebenswelt. Eine «Typologie der Mitgliedschaftsmotivation» (Dubach, Campiche 1993, 159-166) macht die neue Vielfalt innerhalb der heutigen Kirchenmitgliedschaft deutlich:

Der Typ des «Anhängers» (19%) zeichnet sich durch eine hohe normative Bindung an die Kirche aus, indem die Kirchen Werte vertreten, die auch dem Mitglied persönlich wichtig sind. Nützlichkeitsabwägungen und ge-

wohnheitsmäßige Kirchenbindung spielen in diesem Typ so gut wie keine Rolle. Entsprechend findet sich hier auch eine ausgeprägt christliche Glaubenshaltung und der höchste Anteil regelmäßiger Gottesdienstbesucher.

Im zweiten Motivationstyp «Anhänger/Kunde» (23%) finden wir Kirchenmitglieder mit hoher normativ-sozialer und gleichzeitig von Eigeninteresse bestimmter Kirchenbindung, weil man meint, die Kirche auch einmal nötig haben zu können. Hohe christliche Gläubigkeit kennzeichnet auch diesen Typus, während der Gottesdienstbesuch zwischen regelmäßig und gelegentlich schwankt.

Den zahlenmäßig größten Typ bilden die «Kunden» (33%), die vorrangig wegen persönlicher Vorteile zu den Kirchen gehören. Mehr als alle anderen sind sie der Auffassung, auch ohne die Kirche an Gott glauben zu können und als Mitglied nicht an den Veranstaltungen der Kirche teilnehmen zu müssen. Hier ist der Organisationsmechanismus von Leistung und Gegenleistung ebenso ausgeprägt wie die Gemeinschaftsbindung gering ist. Als organisationstypisch erscheint auch der vierte Typ der «Rechnerischen Mitglieder» (24%), die nur mehr aus Tradition der Kirche angehören. Mitgliedschaft in der Kirche wird hier nur aus Gründen historisch-biographischer Herkunft aufrechterhalten und ist nicht mehr verbunden mit einer Identifikation mit den Zielen und Werten der Kirchen.

Dieses Ergebnis der «Sonderfall-Studie» kann deutlich machen, wie sehr sich Kirchenmitgliedschaft aus einer sozialen Bindung an eine Wertegemeinschaft hin zu einer Organisationsbindung transformiert hat. Die (kirchliche) Organisation ist jetzt nicht mehr vorwiegend (religiöse) Gemeinschaft; sie sichert vielmehr als neuer Akteur die nicht länger sozial vorgegebene Mitgliedschaft über Muster von Leistung und Gegenleistung.

In einem zweiten Kommentarband mit dem Titel «Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen» (Dubach, Lienemann 1997) wird wiederum versucht, Konsequenzen aus ihrer Deinstitutionalisierung für die Kirchen selbst aufzuzeigen. Dabei wird zunächst ein für die Organisationsform der Kirchen charakteristisches Dilemma in verschiedenen Aspekten diskutiert: Auf der einen Seite etablieren die Kirchen ihre öffentliche Einflusslogik als Organisationen mit einem sozialetischen Programm und versuchen damit zugleich, ihre notwendigen Ressourcen über Mitglieder zu sichern. Dagegen stehen aber die religiösen Funktionen der Kirchen, die sich primär über gemeinschaftliche und affektive Bindungen nur auf zwischenmenschlicher Ebene etablieren und tradieren lassen.

Dieses mehr oder weniger virulente Dilemma zwischen Organisation und Gemeinschaft kann aber mit dem Hinweis unterlaufen werden, dass auch für die Aufrechterhaltung religiöser Kommunikation und Mikromilieubildung eher unsichtbar gehaltene organisatorische Vorleistungen

unverzichtbar erscheinen. Schließlich erscheint der Hinweis wichtig, dass religiöse Organisationen sowohl ihrer gesellschaftlichen Umwelt wie auch ihrer Mitgliederbasis relativ unabhängig gegenüberstehen und so auch kulturelle Muster betreuen können, die zur Zeit keine Aktualität aufweisen, zu späteren Zeitpunkten aber in neuen Koalitionen sozial reaktiviert werden können (Geser 1999).

Im weiteren thematisieren die Kommentare Überlegungen zu einer eigentlichen «Unternehmenskultur» in den Kirchen. Individualisierung des Glaubens, mangelnde Alltagsrelevanz konfessioneller Unterschiede, theologische Fragen an die Wahrnehmung von kirchlichen Mitgliedschaftsrollen stellen neue Anforderungen an die Kirchenleitungen und können möglicherweise mit Managementmodellen aus dem Non-Profit-Bereich bearbeitet werden. Aber auch die Koexistenz von professioneller Dienstleistungsarbeit und immer wichtiger werdender freiwilliger Mitarbeit schafft spezifische Problemlagen.

### 3. Religion und Lebensführung in der Moderne

Wenn in der «Sonderfall-Studie» ein neues Paradigma religiöser Pluralisierung und Individualisierung vor allem im Blick auf das, was die Menschen glauben und in Hinsicht auf Strukturprobleme der modernen Kirchenorganisation entfaltet wurde, so kommt damit ein Thema zu kurz, das sowohl für die Religion selbst wie auch für die Soziologie einen klassischen Topos darstellt: Das Thema der ethischen Implikationen der Religion, ihrer Wirkungen auf die Lebensführung im Alltag und der Beziehung zwischen Religion und Werten. Jede Religion beansprucht Einfluss zu nehmen auf das Alltagsleben der Menschen, auf die Gestaltung ihrer Beziehungen in Familie, Politik und Beruf, und genau in diesen Auswirkungen macht die Soziologie Religion als sichtbare soziale Größe fest.

Die «Sonderfall-Studie» hatte diesem Thema nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt, konnte aber immerhin darauf hinweisen, dass der Einfluss der in der Schweiz so dominanten Konfessionskulturen sich abschwächt und dass vor allem Spielarten evangelikaler religiöser Milieus sich soziokulturell von ihrer Umwelt abgrenzen (Dubach, Campiche 1993, 253–294). Die Studie «Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz» (SPI 2001) hat die kulturelle Bedeutung der Religion nun in breiter Form zum Thema gemacht und die «Sonderfall-Studie» in dieser Hinsicht ergänzt und vertieft.<sup>1</sup>

Rückblickend ist nicht zu übersehen, dass die moderne Industriegesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts in der Schweiz – wie in anderen Ländern Westeuropas – durch das Neben- und Gegeneinander von zwei religiösen Konfessionskulturen geprägt wurde: Ein gegenmoderner Katholizismus

konnte große Teile der Bevölkerung in ein sozialmoralisches Milieu integrieren, während die protestantisch-reformierten Bevölkerungsteile sich zumeist als Träger ökonomischer und kultureller Modernisierung erwiesen. Die Lebensführung im Alltag wurde durch die Konfessionskulturen – und natürlich durch das schichtbezogene Milieu der Arbeiterschaft – kollektiv geregelt, und die Normen des Zusammenlebens in Familie, Politik oder Wirtschaft waren auch aufgrund ihrer religiösen Legitimation den Menschen weitgehend vorgegeben.

Die Studie «Lebenswerte» möchte nun überprüfen, ob und inwieweit mit dem jüngsten Modernisierungsschub sich die normativ-religiös geprägten kulturellen Vorgaben der Industriegesellschaft gewandelt haben hin zu einer größeren Vielfalt verschiedener Lebensformen in der Gesellschaft (Pluralisierung) und ob diese größere Vielfalt zugleich verbunden ist mit größeren Handlungs- und Freiheitsspielräumen für die einzelnen Menschen (Individualisierung).

Im Beispiel des Lebensbereichs von Ehe und Familie zeigt sich seine normative Prägung in der Durchsetzung des bürgerlichen Familienmodells im Laufe des 19. Jahrhunderts mit seiner lebenslangen Koppelung von Sexualität, Partnerschaft, Ehe und Elternschaft in der Kleinfamilie. Zur neueren Erfolgsgeschichte dieser Form von Ehe und Familie hat insbesondere die katholische Religion beigetragen, indem sie die Heiligkeit der Ehe- und Familienbande als Grundlage und Keimzelle der Gesellschaft postulierte und legitimierte. Die Studie «Lebenswerte» bringt nun die erstaunliche Erkenntnis hervor, dass heute keineswegs die Rede sein kann von einem eindeutigen Trend weg von Ehe und Familie hin zu einer größeren Attraktivität pluralisierter Lebensformen zwischen Single-Dasein und Wohngemeinschaft; die Ehe bleibt vielmehr als eine normative Größe mit hohem motivationalen Gewicht erhalten.

Allerdings: Bei Konfessionslosen und seltenen Kirchgängern wird die Ehe doch eher als eine «veraltete Einrichtung» betrachtet, und mit der daraus resultierenden Akzeptanz alternativer Lebensformen haben Ehe und Familie gesamtgesellschaftlich gesehen ihre Monopolstellung verloren. Für das Zusammenleben zwischen Eltern und Kindern in der Familie spricht die Studie statt von einer Pluralisierung von einer «Polarisierung familialer Lebensentwürfe»: (1) Auf der einen Seite finden wir einen Trend zu kindorientierten Formen der Familie mit (meist) zwei Kindern, der unter anderem vom Lebensmodell der Kirchnahen mit eher institutionengestützten Verhaltensmustern getragen wird. (2) Auf der anderen Seite lässt sich ein Trend zu Formen des paar- oder individuumsorientierten Zusammenlebens beobachten, der dem Lebensmodell der Kirchendistanzierten mit dem Wert der Selbststeuerung des Lebens und einem auf Selbstentfaltung ausgerichteten Umgang mit sozialen Anforderungen entspricht.

Der Trend zur Ersetzung einer ehemals konfessionellen Konfliktlinie durch eine religiöse Differenz entlang von Nähe und Distanz zu den Kirchen wird auch im Wandel der Politik deutlich: Die in den konfessionellen Sozialmilieus der Industriegesellschaft scharf profilierte politische Bindung ist heute nur noch darin nachweisbar, dass die «Christliche Volkspartei» (CVP) nach wie vor überwiegend von Katholiken gewählt wird. Im Abstimmungsverhalten angesichts von kontroversen politischen Sachfragen zeigt sich demgegenüber, dass die Kirchgänger *beider* Konfessionen sich in bestimmten, traditionell christlich besetzten Einstellungsfragen von ihrem gesellschaftlichen Umfeld abheben. Generell aber laufen die politischen Grenzen nun nicht einfach zwischen den Kirchentreuen einerseits und einer säkularisierten Gesellschaft andererseits, sie oszillieren vielmehr zwischen den ihrer Kirche näher und den ihr ferner stehenden Mitgliedern.

Nach der Studie «Lebenswerte» wird der Einfluss der Religion heute kaum mehr vermittelt über die großen Konfessionskulturen, welche die Lebensführung großer Teile der Bevölkerung noch in den modernen Industriegesellschaften so machtvoll geprägt hatten. Der Einfluss der Religion zeigt sich gegenwärtig in mehrfach differenzierten Lebensstilen, die sich allerdings nicht auf einem einfachen Gegensatz von «religiös versus säkular» abbilden lassen. Ein religiöser Lebensstil wird vor allem noch sichtbar im Lebensbereich von Ehe und Familie, mit dem die regelmäßig Praktizierenden beider Konfessionen sich durch die Leitbilder der bürgerlichen Familie mit einer ausgeprägten Geschlechtsrollendifferenzierung, der Unauflöslichkeit der Ehe und der Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs von ihrer Umwelt abgrenzen. Andererseits unterscheiden sich religiöse Milieus voneinander noch einmal als eher (katholisch-)volkswirtschaftlich geprägte Gruppen, die sich weniger von ihrem gesellschaftlichen Umfeld absetzen, und als evangelikal oder durch religiöse Sondertraditionen geprägte Milieus, die ihre Werte und ihre sozialen Kontakte unter dem zentralen Aspekt der Religion organisieren.

Nur eine der weitreichenden Konsequenzen dieser Befunde sei hier noch angedeutet: Wenn die Zusammenhänge von Religion und Lebensführung sich manifestieren in gegeneinander und gegen eine gesellschaftliche Umwelt abgegrenzten religiösen Milieus, dann kann der Religion aufgrund dieses sozio-religiösen Pluralismus nicht mehr die Funktion einer allgemeinen Integration der Gesellschaft zugesprochen werden. Religionen können – ein Blick auf die heutige Weltgesellschaft genügt – vielmehr auch ein desintegratives Potential aufweisen. Damit wird der Zusammenhang von Religion und Werten von der Ebene der Gesellschaft auf die Ebene der individuellen Identitätsbildung übertragen: Religion(en) und Werte und ihre Verbindung sind dann ein Mittel, mit dem Einzelne ihre Identität als Individualität im Wechselspiel von Zugehörigkeit und Abgrenzung zum

Ausdruck bringen. Der Zusammenhang von Religion und Lebensführung kann religiöse Milieus konstituieren, in denen die Menschen erfahren, wer sie sind und in denen sie (er-)leben, was ihnen wichtig ist.

Auf die Bedeutung der Milieubindung unter Bedingungen allgemeiner Individualisierung macht die jüngste Studie mit dem Titel «Solidarität und Religion. Was bewegt Menschen in Solidaritätsgruppen?» (Krüggeler u.a. 2002) aufmerksam. Hier wurden anhand der Analyse von Gruppendiskussionen zwölf Solidaritätsgruppen untersucht hin auf die Bedeutung der Religion in ihrem solidarischen Handeln und in ihrem Zusammenhalt als Gruppe. Dabei wird zum einen deutlich, dass gerade auch die Bedingungen prekärer individueller Identitätsbildung und die vielfältigen Brüche im individualisierten Lebenslauf zur Basis neuer Gruppenbildung werden können. Religion übernimmt dann eine Rolle zur expressiven Darstellung dieser neuen Solidaritätsformen. Zum anderen kann Religion ihre traditionelle Rolle der Begrenzung von Solidarität (auf die eigene Gruppe) auch überwinden, indem sie zur Anerkennung des anderen auch jenseits der Grenzen des eigenen Milieus beiträgt.

#### 4. *Eine religionsproduktive Moderne?*

Was haben nun diese neuen Paradigmen religiöser Pluralisierung und Individualisierung und die auf ihnen aufbauenden empirischen Ergebnisse erbracht an grundsätzlichen Einsichten über das Verhältnis von Moderne und Religion? Um das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaftsentwicklung in angemessen differenzierter Weise zu beschreiben, legt sich eine Reflexion auf den folgenden drei Ebenen nahe:

(1) Moderne Gesellschaften sind und bleiben in ihrer primären Differenzierungsform strukturell «säkularisiert»: Die wichtigsten Lebensbereiche haben sich aus religiösen Prärogativen und Kontrollen herausgelöst und formulieren ihre Zwecke entlang autonomer Handlungsvorgaben. Diese soziale Ordnung funktionaler Differenzierung eröffnet aber zugleich einen offenen Raum kulturell möglicher Sinnvorgaben, in dem auch Religion und Religionen Platz finden. Denn Modernisierung selbst erweist sich immer wieder als konflikthafter Verlauf, in dem auch über die Geltung kulturell-religiöser Ressourcen gestritten wird.

(2) Wenn Religion in der Lage ist, die Formulierung und Verfolgung ihrer sozialen Ziele entlang komplexer Organisationsformen zu strukturieren, können Kirchen und religiöse Bewegungen auch in modernen Gesellschaften vermehrt sozialen Einfluss ausüben. Insbesondere die Kirchen können eine neue Rolle als zivilgesellschaftliche Akteure übernehmen und damit

dem Trend zur Privatisierung mit einer neuen öffentlichen Geltung der Religion begegnen.

(3) Der wichtigste Einfluss der Religion wird aber auf der Ebene der notwendig individuellen Identitätsbildung des modernen Individuums festgemacht. Dazu soll eine neue Sozialform einer nicht-institutionalisierten und insofern «diffusen» Religiosität die privatisierte Lebenswelt in synkretistischen Mischungen durchdringen. Die «Sonderfall-Studie» hat allerdings gezeigt, dass mit der Privatisierung religiösen Entscheidens auch ein Rekurs auf exklusive Religiosität wahrscheinlicher wird. Mit Hilfe religiöser Identitäten in religiösen Milieus grenzen sich die einzelnen Menschen von anderen ab und finden so die Grundsätze ihrer Lebensführung kollektiv beglaubigt.

Heute besteht kein Zweifel an der Einsicht, dass die modernen Lebensbedingungen ein immenses Ausmaß an neuen Risiken mit sich bringen und grundsätzliche Fragen der Lebensführung aufwerfen, für deren Bewältigung der Rekurs auf im Transzendenten begründete Sinnvorgaben sich als hilfreich und notwendig erweisen kann. Auch in modernen Gesellschaften ist die Aussicht auf die Zukunft der Religion aber eine Frage der *Lebenspraxis*, für die allerdings keinerlei verbindliches Modell normativer Richtigkeit mehr zur Verfügung steht.

#### LITERATUR

Campiche Roland J., Dubach Alfred, Bovay Claude, Krüggeler Michael, Voll Peter, Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses, Lausanne 1992

Dubach Alfred, Campiche Roland J. (Hg.), Jede(r) eine Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich/Basel 1993

Krüggeler Michael, Stolz Fritz (Hg.), Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen, Zürich/Basel 1996

Dubach Alfred, Lienemann Wolfgang (Hg.), Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen, Zürich/Basel 1997

Geser Hans, Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen, in: Krüggeler Michael, Gabriel Karl, Gebhardt Winfried (Hg.), Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 39-69

Krüggeler Michael, Individualisierung und Freiheit. Eine praktisch-theologische Studie zur Religion in der Schweiz, Freiburg/Schweiz 1999

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz, Zürich 2001

Krüggeler Michael, Büker Markus, Dubach Alfred, Eigel Walter, Englberger Thomas, Friemel Susanne, Voll Peter, Solidarität und Religion. Was bewegt Menschen in Solidaritätsgruppen? Zürich 2002

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Während die «Sonderfall-Studie» einen dreisprachigen Fragebogen für die Datenerfassung selbst produziert hat, greift die Studie «Lebenswerte» als Sekundäranalyse auf zwei verschiedene Datensätze zurück: auf das «International Social Survey Programm (ISSP)» von 1998 sowie auf den «Familienzensus» des Bundesamtes für Statistik von 1994/95.