ise·ies
Institut für Sozialethik
des Schweizerischen Evangelischer Kirchenbundes
Institut d'éthique sociale
de la Fédération des Eglises protestantes de Suisse

Religion:
Herausforderung für die Kirchen?

Roland J. Campiche

Studien und Berichte 57
aus dem Institut für Sozialethik des SEK

Studien und Berichte 57
aus dem Institut für Sozialethik des
Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes

Autor: Roland J. Campiche, IES Lausanne
Herausgeber: Hans-Balz Peter, ISE Bern
Übersetzung: Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich
Redaktion: Martin Kraut, ISE Bern
Druck: Zollinger AG, Adliswil

Religion: Herausforderung für die Kirchen?
Originaltitel: La religion: un défi pour les Eglises?

© 2001, Institut für Sozialethik des SEK, Bern

ISBN 3-7229-0057-3

Inhaltsverzeichnis

Einleitung ***7***

Kapitel 1
Die Autonomie des glaubenden Subjekts: ein Mythos? ***11***

1. Einleitung 11
2. Die Individualisierung der Religion 13
   2.1 Am Anfang war Gott und das Individuum 14
3. Wie Religion definieren? – Kann Religion überhaupt definiert werden? 18
4. Das Produzieren von Religion 20
5. Die Religion: eine Herausforderung für die Kirchen? 22

Kapitel 2
Glauben: das Paradigma der Individualisierung? ***23***

1. Einleitung 23
2. Glaubensüberzeugungen und Religion 24
3. Was ist eine Glaubensüberzeugung? 25
4. Die Vielfalt der Bezugsinstanzen 26
5. Die Grenzen allgemein-religiöser Überzeugungen 30
6. Individuelle und kollektive Glaubensüberzeugungen 31
   6.1 Die exklusiven Christen (14.4 – 7.5) 33
   6.2 Die allgemein-religiösen Christen (36.2 – 38.7) 33
      Die Jenseitsgläubigen 34
      Die Wissenschaftsgläubigen 35
      Die im Heute verwurzelten Glaubenden 35
   6.3 Die Lauen (13.4 – 9.5) 35
   6.4 Die nichtchristlichen Glaubenden (19.2 – 24.7) 36
      Die Künder des Jenseits 36
      Die szientistischen Theisten 36

6.5 Die Nichtglaubenden (16.8 – 19.5) 36
Die Hedonisten 37
Die Agnostiker.....37
7. Die Religion: eine Herausforderung für die Kirchen?.....37

Kapitel 3
Die Religion: Distanznahme des Staates?.....39

1. Einleitung.....39
2. Kirchen und Staat aus soziologischer Sicht 39
2.1 Die Säkularisierungs- und Laizitätstheorie (Baubérot, Champion).....39
2.2 Die Theorie der staatlichen Vormachtstellung (Zylberberg, Côté) 40
2.3 Die Theorie von Angebot und Nachfrage (Stark, Iannaccone und Finke).....40
2.4 Die Theorie der Regulierung des Glaubens (Lemieux, Milot).....41
3. Kirchen und Staat aus politischer Sicht.....42
3.1 Die Gleichstellung 42
3.2 Die Trennung als Motor der Eigenverantwortung von Kirchen und Gemeindegliedern 43
4. Die Trennung aus historischer Sicht 43
5. Ein neuer Problemlösungsansatz 46
5.1 Pluralität und Pluralismus 46
5.2 Individualisierung 46
5.3 Das Ende der Gemeinde- und Pfarreikultur.....47
5.4 Religion als Privatsache verstanden.....47
6. Kriterien zur Rechtfertigung der Verbindung aus staatlicher Sicht.....49
7. Welche gesellschaftlichen Funktionen können die Kirchen für sich beanspruchen?.....50
8. Ausblick.....52

Kapitel 4
Der Zugriff der Medien auf die Religion und die Folgen 53

1. Einleitung.....53
2. Problemstellung 53
3. Zwei Hypothesen über die Wirkung der Medien auf das religiöse Feld.....56
   3.1 Die Hypothese der starken Wirkung.....56
   3.2 Die Hypothese der relativen Wirkung 58
4. Auf der Empfangsseite.....60
5. Die Religion: eine Herausforderung für die Kirchen?.....62

Kapitel 5
Die Religion: Gegenstand der Überlieferung? 65

1. Einleitung.....65
   1.1 Wiedergabe oder Weitergabe.....65
   1.2 Ein Verlust und sein Befund.....66
   1.3 Die Religion: eine facettenreiche Realität 67
2. Die Familie: Paradigma des gesellschaftlichen Wandels der sechziger Jahre.....69
3. Das Recht zu entscheiden 72
4. Die übrigen einflussreichen Akteure 74
5. Permanente Erneuerung der Tradition.....79
6. Welche Schlussfolgerungen? 84

Ausblick 87

Literaturhinweise.....89

Einleitung

„Wir alle haben ein geistiges Leben.“ Nach der Lektüre der viertausend Geschichten, die ihm im Rahmen seines *National Story Project* zugesandt worden sind, spricht Paul Auster, beeindruckt von der Authentizität dieser Erzählungen, von der Tiefe und Leidenschaftlichkeit unserer Gefühlswelt – einer meist sprachlos bleibenden Tiefendimension. 172 Erzählungen versammelt Auster in seinem neuesten, 2001 erschienenen Werk *I Thought that My Father was God and Other True Tales from the National Story Project*. Die Geschichten berichten von den einzigartigen und aussergewöhnlichen Erfahrungen von Menschen ganz unterschiedlicher sozialer Stellung und kultureller Herkunft. Es ist eine Art zufälliger Ausschnitt der Mentalität der nordamerikanischen Bevölkerung, der Zeugnis ablegt über die „*geheimnisvollen und unerkannten Kräfte, die in unserem Leben am Werk sind*“. Handelt es sich um religiöse Erfahrungen? Nach der Lektüre kann die Antwort nicht eindeutig ausfallen – eine Ambivalenz, die sehr schön zeigt, wie schwer es uns heute fällt, zu definieren, was Religion ist und was sie abdeckt. Die Religion heute auf das protestantische oder katholische Modell reduzieren zu wollen erweist sich als wenig sinnvoll zu einem historischen Zeitpunkt, da sich religiöse Pluralität durchgesetzt hat. Auch ist es nicht unproblematisch, die Religion auf einige stereotype Verhaltensweisen und Einstellungen zurückzuführen.

Dass 4000 Menschen auf Paul Austers Aufruf geantwortet haben, veranschaulicht einen weiteren Aspekt des Zeitgeschehens. Das Bedürfnis, sich mitzuteilen, ist ununterdrückbar geworden, und unsere Gesellschaft stellt das Instrumentarium bereit, es zu befriedigen. Man denke nur an *Big Brother, Talk Shows* und andere *Reality Shows*, die einen nicht unbedeutenden Teil der Medienszene besetzen: Presse, Radio oder Fernsehen. Die westliche Gesellschaft hat das Individuum zum König gekrönt. Unwichtig ist dabei, ob es sich um eine Fiktion oder um eine Vorstellung handelt. Die Idee hat sich festgesetzt. Selbst die gegen die Globalisierung ankämpfenden NGOs beanspruchen schrankenlose Handlungsfreiheit – für jede einzelne Organisation und für jedes einzelne Mitglied: „Tue, was du willst und wie du es willst“ – dieses Leitmotiv hat sich durchgesetzt.

Keineswegs erstaunlich also, dass in Sachen Religion – und hier vielleicht mehr als anderswo) die Individualisierung Denkart und Handlungsrichtung prägt. Ist nicht New Age der Idee Pate gestanden, jeder Mensch sei ein Gott?

Bereits 1993, als *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz* (Campiche / Dubach 1993) erschien, setzte sich das Forschungsteam des Bureau romand des Instituts für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes mit der Frage auseinander, ob ein allein auf das Individuum angelegtes Religionsverständnis zulässig sei. Folgerichtig wandte es sein Augenmerk den Rahmenbedingungen zu, die diese Individualisierung beeinflussen könnten. Es wird sich zeigen, dass die Reflexion noch keineswegs abgeschlossen ist, dass aber Zweifel und Vorbehalte immer klarer artikuliert werden können. Religion in der Gesellschaft der Spätmoderne ist nicht einfach individuelle Bastelei (man spricht auch von religiösem Patchwork). Sie ist vielmehr von Kräften abhängig, die tendenziell versuchen, entweder ihre Pluralität zu verstärken oder sie in eine „korrekte" Standardreligion zu kanalisieren.

In den fünf Kapiteln der vorliegenden Publikation wird diese Problematik lediglich in groben Zügen skizziert, ist doch unsere Reflexion nichts anderes als ein *work in progress*. Behandelt werden Schritt für Schritt die bereits erwähnten Fragen: Autonomie des glaubenden Subjekts (Kapitel 1); Ausdruck dieser Autonomie in den Glaubensaussagen (Kapitel 2). Anschliessend wenden wir uns den Instanzen zu, welche die Religion regulierend beeinflussen könnten. Mit Blindheit geschlagen wäre, wer die Rolle des Staates in der religiösen Geschichte der Schweiz ignoriert, doch bestimmen zu wollen, welches sein Einfluss im heutigen, von der Idee der Privatisierung der Religion beherrschten Umfeld ist, kommt einer echten Herausforderung gleich (Kapitel 3). Dann wenden wir uns den Medien zu, denen häufig enorme Macht zugesprochen wird, und gehen der Frage nach, inwieweit sie mit ihrer mehr oder weniger täglichen Inszenierung von Religion diese beeinflussen (Kapitel 4). Schliesslich befassen wir uns mit der Art und Weise, wie der Glaube überliefert wird – ultimativer Test für die These einer als Autonomiestreben des glaubenden Subjekts verstandenen Individualisierung. Findet nämlich religiöse Tradierung nicht mehr statt, ist der Weg frei für den individuellen Aufbau religiöser Identitäten (Kapitel 5).

Inhalt der fünf Kapitel dieser Publikation sind die fünf öffentlichen Vorlesungen, die ich im Verlauf des Sommersemesters 2001 an der Universität Lausanne zum Abschluss meiner dortigen Lehrtätigkeit gehalten habe. Die Art des Vortrags hat den Stil der nachstehenden Ausführungen geprägt. Seit 31 Jahren lehre ich an der Theologischen Fakultät Religionssoziologie und seit 1971 bin ich Mitarbeiter am Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Diese lange Wegstrecke erlaubt es

mir, die soziologischen Aussagen durch einige stärker persönlich gefärbte Überlegungen zu ergänzen. Dahinter steht die Absicht, die Kirchen darauf aufmerksam zu machen, welche enorme Herausforderung der tiefgreifende Wandel religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen für sie darstellt. Es sind wohlüberlegte, zurückhaltende und vorläufige Überlegungen. Vorläufig sind sie insofern, als die Analyse der Resultate unserer 1999 durchgeführten Umfrage noch nicht abgeschlossen ist; vorläufig sind sie aber auch insofern, als der Dialog insbesondere mit den Vertretern der Kirche und den Theologinnen und Theologen im Fluss ist. Das möge der Leser, die Leserin bedenken.

Am Ende dieser Einleitung geht mein Dank an den Schweizerischen Nationalfonds, der unsere Forschung immer wieder wohlwollend unterstützt hat, aber auch an den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, der es ermöglicht hat, dass diese Forschungen innerhalb eines seiner Organe durchgeführt werden konnten. Ich bin mir bewusst, dass die Arbeit ohne das Forschungsteam „Religion und gesellschaftlicher Zusammenhalt“ (*Jede(r) ein Sonderfall?* zehn Jahre später) nicht möglich gewesen wäre, und ich möchte es nicht versäumen, an dieser Stelle allen Teammitgliedern herzlich zu danken: Claude Bovay, Daniela Frosio, Irene Becci, Diane Barraud und Raphaël Broquet.

Kapitel 1

Die Autonomie des glaubenden Subjekts: ein Mythos?

1. Einleitung

Säkularisierung und überholte Institutionen – das waren die zwei Leitbegriffe, an denen in den sechziger Jahren, als ich anfing, mich mit Religionssoziologie zu befassen, niemand vorbeikam.

Der erste Begriff verwies auf den unaufhaltsamen Niedergang der Religion in der Moderne. Der zweite galt den Kirchen, die angesichts von Rationalität und triumphierender Wirtschaft – wir befinden uns mitten in den Boomjahren der Nachkriegszeit – mehr und mehr an den Rand zu rücken und darüber hinaus wenig geeignet schienen, diese neue Ära zu symbolisieren. Etwas mitleidig nahmen meine Kolleginnen und Kollegen der Soziologie zur Kenntnis, welches der Gegenstand meiner Arbeiten war. Die Religion zum Forschungsgegenstand zu erheben bedeutete für sie angesichts der Herausforderungen des postindustriellen Zeitalters in etwa, sich über einen Friedhof zu beugen.

Seither sind mehr als dreissig Jahre vergangen, und das Urteil über die Religion hat sich radikal gewandelt. Nicht, dass es zu einer „Rückkehr“ der Religion gekommen wäre, wie etwas ungeschickt verkündet worden ist. Die Generation der Babyboomers – so wird in den USA die nach dem Zweiten Weltkrieg zwischen 1946 und 1962 geborene Generation bezeichnet – durchlief nicht weniger Sinnkrisen und stellte sich nicht weniger Fragen über Tod, Leiden oder Zukunft als die Generationen zuvor. Was sie hingegen versuchte, war, diese Probleme anders zu lösen, indem sie sich – unter anderem – der religiösen Bestände bediente. Man sollte nicht unterschätzen, dass die an der kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Revolution der sechziger Jahre beteiligte Generation durchaus religiös sozialisiert war – das veranschaulichen die beiden Grafiken, die wir aufgrund von zwei im Abstand von zehn Jahren durchgeführten Umfragen in unserem Land erstellt haben: 1989 (*Jede(r) ein Sonderfall. Religion in der Schweiz*) und 1999 (*Religion und gesellschaftlicher Zusammenhalt*).

Grafik 1: Häufigkeit des Gottesdienst- oder Messbesuchs im Alter von 12 bis 15 Jahren der zwischen 1946 und 1962 Geborenen

Gottesdienstbesuch im Alter von 12 bis 15 Jahren	**Umfrage 1989**		**Umfrage 1999**	
	1946–1962 n=472[1]	Bevölkerung insgesamt n=1283	1946–1962 n=521	Bevölkerung insgesamt n=1558
mehrmals wöchentlich	15.9 %	18.6 %	14.2 %	12.1 %
mindestens wöchentlich	49.8 %	49.3 %	41.5 %	42.3 %
mindestens monatlich	20.6 %	19.2 %	25.0 %	24.1 %
gelegentlich	7.4 %	7.2 %	10.6 %	11.4 %
nie	6.4 %	5.6 %	8.8 %	10.1 %

Grafik 2: Teilnahme am schulischen Religionsunterricht (der zwischen 1946 und 1962 Geborenen)

Teilnahme am Religionsunterricht im Alter von 7 – 15 Jahren:	Anteil JA-Antworten:
Generation der zwischen 1946 und 1962 Geborenen (n = 405)	92.1 %
Total Stichprobe ISSP[2] 1999 (n = 1205)	91.5 %

Durchschnittliche Anzahl Jahre Religionsunterricht an der Schule:	
Generation der zwischen 1946 und 1962 Geborenen (n = 332[3])	6.7 Jahre
Total Stichprobe ISSP 1999 (n = 1009)	6.5 Jahre

[1] Die leeren Antworten wurden hier bei der Analyse ausgeschlossen.
[2] ISSP = International Social Survey Program.
[3] Die leeren Antworten wurden hier bei der Analyse ausgeschlossen.

Diese Generation verfügte über religiöses Wissen und veränderte dennoch die religiöse Landschaft. Doch was machte sie mit diesem Wissen?

Gemeinhin wird gesagt, sie hätte aus der ihr überlieferten Tradition das ihr Passende herausgepickt und daraus eine Religion „à la carte“, eine Religion nach ihrem Geschmack gebastelt. Dieser Ablösungsprozess von der überlieferten Tradition im Hinblick auf eine Neuformulierung und einen eigenständigen Gebrauch eben dieser Tradition wurde mit dem Begriff der Individualisierung der Religion bezeichnet. Was ist darunter zu verstehen?

2. Die Individualisierung der Religion

Der Begriff der Individualisierung ist insofern untrennbar mit der Moderne verbunden, als er auf die Aufklärung und auf die Anerkennung des Menschen als freies und verantwortliches soziales Subjekt verweist. Wir werden ihn nachstehend verwenden, um eine Grundbefindlichkeit der spätmodernen Gesellschaften zu beschreiben – eine Befindlichkeit allerdings, die eng gekoppelt ist an andere Merkmale, die zur Entwicklung eben dieser Gesellschaften beigetragen haben. In der spezialisierten, fragmentierten Konsumgesellschaft mit ihrem prekären Gleichgewicht ist das Individuum auf sich selbst gestellt, wenn es decodieren soll, welche Erwartungen in den ganz unterschiedlichen Lebenswelten, die seinen Alltag bilden, an es herangetragen werden. Es muss seine Vorzüge ausspielen (Wissen: Fähigkeit zur Kompetenzerweiterung, technisches Wissen und lebensweltliche Orientierung) und sich einer Reihe von Zwängen, etwa den Bürgerpflichten, unterwerfen. Zugleich aber wird es von allen Seiten bestürmt, sich selbst zu verwirklichen, sich zu entfalten, zu wählen und sich auszuleben. So ist Individualisierung heute von einer zweifachen Bewegung bestimmt: dem starken Zwang, den die heutige Gesellschaft dem Individuum auferlegt, und dem nicht weniger dringlichen Appell an das Individuum, sich zu befreien.

1992 hatten wir in *Croire en Suisse(s)* (Campiche / Dubach 1992, 1. Kapitel)[4] die Auffassung vertreten, Individualisierung im religiösen Bereich sei ein gesellschaftlicher Prozess. Es handle sich folglich um einen nur bedingt der Autonomie des Subjekts unterworfenen Prozess. Mit anderen Worten, wir postulierten, dass das, was die Individualisierung der Religion auszeichnet, nämlich dass das Individuum selbst sein Glaubenssystem aufbaut und

[4] Das 1. Kapitel der 1993 erschienenen deutschen Version: *Jede(r) ein Sonderfall. Religion in der Schweiz*, ist nicht identisch.

seine Beziehung zu den religiösen Organisationen – den Kirchen – aushandelt, innerhalb bestimmter Rahmenbedingungen geschieht.

Auf der Ebene der Vorstellungen indes dominierte, zu Recht oder zu Unrecht, das Konzept der Autonomie des glaubenden Subjekts. Dass es sich durchgesetzt hat, ist verständlich, und dass sich die Religion in der Spätmoderne in individueller Form umgestaltet hat, mag selbstverständlich sein. Erklärungsgrund ist das Zusammentreffen verschiedener übereinstimmender Elemente. In den letzten dreissig Jahren gewann der Begriff der Privatisierung in der religiösen Debatte die Oberhand. „Die Religion ist Privatsache." „Mein Glaube geht nur mich etwas an." Diese beiden Sätze waren immer wieder zu hören; das ging so weit, dass einige Landsleute sich im Rahmen der Volkszählung 1990 weigerten, die Frage nach ihrer Religionszugehörigkeit zu beantworten. Im Kapitel über das Verhältnis von Kirchen und Staat werde ich auf die Problematik der Privatisierung zurückkommen. Beim derzeitigen Stand begnüge ich mich mit dem Befund.

Parallel dazu bestätigten zahlreiche Untersuchungen über die religiösen Ueberzeugungen die These von der Bastelei, indem sie aufzeigten, wie die Befragten Aussagen aus verschiedenen Glaubenstraditionen in einem subtilen Zusammenspiel miteinander kombinierten. So würde jede Einzelperson auf ihre Weise und entsprechend ihren Vorstellungen und Bedürfnissen ein Set von Glaubensinhalten zusammenstellen. Auf dieses Thema werde ich im nächsten Kapitel eingehen. Beschränken wir uns beim jetzigen Stand auf die Feststellung, dass diese Untersuchungen dazu beitrugen, die Idee der Autonomie des glaubenden Subjekts zu legitimieren.

Schliesslich trug der Rückgriff auf den Begriff Spiritualität als Alternativbezeichnung für das, was man unter dem Etikett Religion ablehnte, entscheidend dazu bei, dass der Begriff Individualisierung der Religion im Sinne der Selbstbehauptung des glaubenden Subjekts interpretiert wurde.

2.1 Am Anfang war Gott und das Individuum[5]

Paradoxerweise mangelt es an Daten, die uns darüber aufklären könnten, was gemeinhin unter „Spiritualität" verstanden wird. In meinen Ausführungen werde ich mich hauptsächlich auf nordamerikanische Untersuchungen beziehen, vornehmlich auf die Arbeiten von Wade Clark Roof, dessen

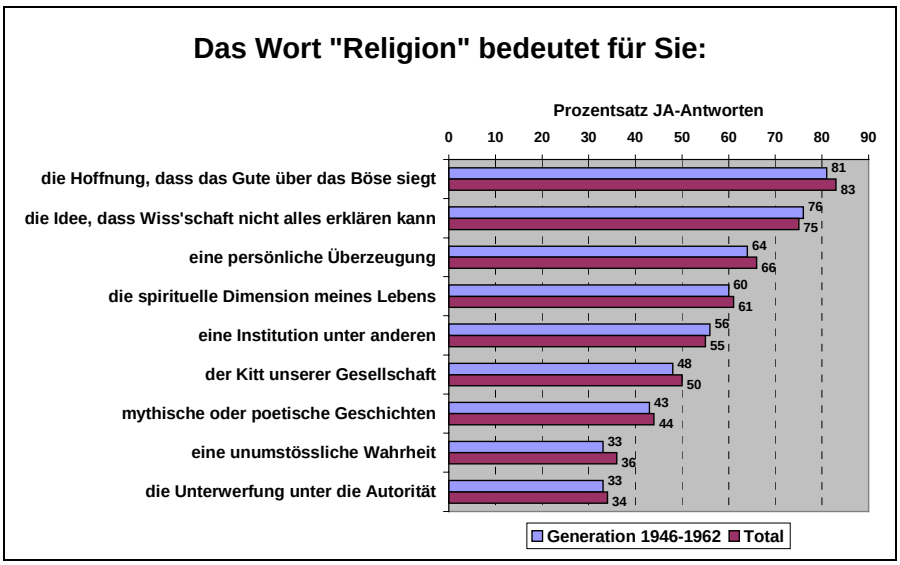
---

[5] Catherine L. Albanese, America. Religions and Religion, Wadsworth Publishing Company: Belmont (Calif.) [2]1992, 422; zit. in Roof 1999, 156.

jüngstes, 1999 erschienenes Werk den sinnigen Titel *Spiritual Marketplace* trägt. Der Titel vermittelt anschaulich, wie es inzwischen um die religiöse Szene im Westen bestellt ist.

In unserer Umfrage aus dem Jahr 1999 versuchten wir in einer ersten Annäherung zu erfassen, welcher Gehalt dem Begriff Spiritualität verliehen wird.

Grafik 3: Das Wort Religion bedeutet... (für die Generation der zwischen 1946 und 1962 Geborenen) n = 522; n total = 1562)



Der Inhalt dieses Schaubilds gestattet mehrere Kommentare:

1. Die Bedeutung des Wortes Religion ist insofern vielschichtig, als jeder und jede Verschiedenes darunter verstehen kann. Fünf Aussagen erhalten denn auch mehr als 50 % Zustimmung.
2. Religion wird eher positiv konnotiert, wird sie doch mit dem Guten in Verbindung gebracht.

3. Religion wird als legitime Ergänzung der Wissenschaft wahrgenommen, deren Definitionsmacht dergestalt relativiert wird.
4. Religion betrifft vorab die Privatsphäre des Menschen.
5. Religion stellt nur für eine Minderheit eine unumstössliche Norm dar.

Eingehendere Analysen des Begriffs Spiritualität bestätigen und präzisieren diese ersten Intuitionen.

Spiritualität ist vor allem anderen eine Religion aus erster Hand (Roof 1999, 81). Spiritualität bedeutet die vom Individuum gesteuerte Religion – Ausdruck seines Begehrens, verschiedene Wege zu erforschen. Diese Einstellung erklärt unter anderem, weshalb die Befragten Begriffe zusammenbringen, die vom theologischen Standpunkt aus unvereinbar sind, so etwa Auferstehung und Reinkarnation (Wiedergeburt).

In ihrem Buch *Le pèlerin et le converti* (1999) erwähnt Danièle Hervieu-Léger den Fall eines Studenten, der im Rahmen des 1997 unter der Schirmherrschaft des Papstes in Paris veranstalteten Weltjugendtreffens über christliche Reinkarnation diskutieren wollte. Die Autorin wirft die Frage auf, ob dieser Bezug auf die Reinkarnation nicht der Versuch sei, den dunklen Begriff der Auferstehung in realistischer Weise neu zu formulieren, indem das Leben nach dem Tod als Revitalisierung, als Rückkehr zum früheren Leben imaginiert wird. Oder soll so die Auferstehung neu interpretiert werden, um ihr, ausgehend von den Erzählungen über Nahtodeserfahrungen, einen gewissen Grad an Erfahrungsplausibilität zu verleihen und sie so in einem wissenschaftlich geprägten kulturellen Umfeld zustimmungsfähiger zu machen? Oder wird Reinkarnation als Vergeltung für das zuvor geführte Leben beziehungsweise als neue Chance verstanden, die ein Mensch in dieser Welt erhält, der in seinem früheren Leben die richtigen Optionen verfehlt hat? Oder, so fragt die Autorin schliesslich (1999, 47), handelt es sich um eine theologisch aufgebaute christliche Reinkarnationstheorie? So stellt uns das heutige Glaubensvokabular vor zahlreiche Interpretationsprobleme.

Spiritualität wird verstanden als eine Reflexion, die das Individuum in einen Prozess einbindet. Sie verweist auf Begriffe wie Reisen und Wachsen. Sie veranschaulicht, dass der Mensch auf der Suche ist. Spiritualität steht somit im Gleichklang mit der zeitgenössischen Gesellschaft, die den Menschen aufruft, alle Facetten seiner Möglichkeiten zu erforschen.

Nochmals anders formuliert verweist Spiritualität auf die Erfahrungsdimension von Religion. Sie stellt eine unmittelbare, persönliche Alternative zur institutionalisierten Religion dar; dann entspricht sie in etwa dem, was der evangelische Theologe, Philosoph, Historiker und Soziologe Ernst Troeltsch (1865–1923) „Mystik“ nennt. Sie widerspiegelt zudem die für unsere Zeit charakteristische individualisierende Wahrnehmung der zwischenmenschlichen Beziehungen, also den bei unseren Zeitgenossen so ausgeprägten Hang zur Selbstverwirklichung. Spiritualität soll aber auch konkrete Erwartungen erfüllen. Sie setzt Erfahrung voraus und soll sich als nützlich erweisen. Die wenigen in Europa verfügbaren Studien über die „*returnees*“ – Menschen, die nach einem mehr oder weniger langen Unterbruch wieder in den Schoss einer Kirche zurückkehren – zeigen eindeutig, dass der Begriff Spiritualität auch eine Forderung an eine Institution beinhaltet, die aufgrund ihres Dogmatismus als infantilisierend oder aufgrund ihres Wahrheitsanspruchs als autoritär empfunden wird.

> „‚Spirituell‘ bedeutet für sie nicht ‚Kirche‘. Für die Leute ist ein ‚Christ jemand, der zur Messe geht‘. Das ist ihr Bild vom Christen. Im übrigen sprechen sie nicht vom ‚Christen‘, sondern vom ‚praktizierenden Katholiken‘. ‚Er ging zur Messe und kehrte dann nach Hause zurück.’ Als beschränkte sich das Christentum auf den Messbesuch. Dahinter steht weder spiritueller Gehalt noch Sinn noch entsprechendes Verhalten im Lebensalltag. Die Rede ist weder von Gebet noch von Diskussion. Wer dann spirituell auf der Suche ist – und ich glaube, dass dies heute wichtig ist –, der empfindet nur ganz selten das Bedürfnis, sich einer Kirche zuzuwenden.“ *(Maurice, in: Bourgeois u. a. 1996, 44)*

Spiritualität ist zudem ein Modewort, schreckt man doch nicht davor zurück, der Kundschaft als Anreiz ein Häppchen Spiritualität anzubieten. Dieses Angebot mag einen fernen Anklang an jene Bestrebungen haben, auf die ich bereits angespielt habe – Beleg dafür ist der nachstehende Titel im Wirtschaftsteil der Zeitung *Le Temps* (20. April 2001): *L’enrichissement spirituel des cadres passe par la plongée et le Grec ancien* (*Tauchen und Altgriechisch als spirituelle Bereicherung für Kaderleute*).

Spirituelle Erwartung verweist nicht auf ein bekanntes Szenario. Vielmehr eröffnet sie neue Horizonte. Sie verleiht dem Heiligen in unseren Gesellschaften einen neuen, vom Menschen verliehenen Status. Vorab aber setzt sie Toleranz voraus, bedeutet Spiritualität doch die Erforschung der Religi-

on des Anderen und die Anerkennung seiner Existenz. Aufgrund der vom Begriff Spiritualität abgedeckten variablen Bandbreite schliesslich ist sein Gebrauch eine Frage der Religionsdefinition.

3. Wie Religion definieren? – Kann Religion überhaupt definiert werden?

Nachstehend die Religionsdefinition, auf die wir uns bei der in *Croire en Suisse(s)* (Campiche / Dubach 1992, 35)[6] publizierten Forschungsarbeit gestützt hatten:

> „Jedes Set von mehr oder weniger strukturierten Glaubensinhalten und -praktiken, das sich auf eine transzendente supraempirische Realität bezieht und in einer gegebenen Gesellschaft eine oder mehrere der nachstehenden Funktionen erfüllt: Integration, Identifikation, Erklärungsgrund der kollektiven Erfahrung, Antwort auf die strukturelle Ungewissheit des individuellen und sozialen Lebens."

Diese Definition stellt die Religion in den Rang eines mehr oder weniger organisierten Ganzen. Dahinter steht die Vorstellung, dass Religion von einer Organisation, etwa einer Kirche, gesteuert wird. Dergestalt gibt diese Definition einer transzendenten Realität Raum. Sie spricht der Religion Funktionen innerhalb der Gesellschaft zu. Sie verleiht ihr folglich eine kollektiv-soziale Dimension. Im übrigen erhebt sie keinerlei Anspruch auf Universalität und sieht sich in der Religionsgeschichte der Schweiz verwurzelt. Sie vermag der bikonfessionellen Lage der Schweiz Rechnung zu tragen und eröffnet die Möglichkeit, religiöse Zugehörigkeit mit einem Glaubensmodus zu verknüpfen oder nicht.

Angesichts der in der Religion spürbaren Individualisierungstendenzen könnte sich diese Definition allerdings als zu einseitig an der sozial wirksamen Funktion von Religion orientiert erweisen; sie würde dann die subjektiveren, stärker erfahrungsorientierten Aspekte vernachlässigen, die der Begriff Spiritualität beinhaltet.

In dieser Perspektive wäre eine stärker auf die Person zentrierte Definition angemessen, etwa jene, die der amerikanische Philosoph und Psychologe

---

[6] Vgl. Anm. 4.

William James (1842–1910) in seiner Abhandlung *The Varieties of Religious Experience (Die Vielfalt religiöser Erfahrung)* 1902 vorlegte. 1961 bezeichnete James' Verleger (Collier Books, 1961) das Werk als *„den vom bedeutenden amerikanischen Philosophen verfassten berühmten Klassiker der Religionspsychologie"*.

Hier die Definition:

> „Daher soll Religion in dem willkürlichen Sinne, in dem ich sie jetzt aufzufassen bitte [nämlich zum Zwecke dieser Vorlesungen], für uns bedeuten: *die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen." (James 1997 (1902), 63f.)*[7]

Mit dieser eher psychologischen als soziologischen Definition trifft James das Empfinden vieler unserer Zeitgenossen, die Religion als Privatsache betrachten, als die Sache des auf sich selbst gestellten Glaubenden, der den Gegenstand seines Glaubens selbst definiert.

Die Definition ist geeignet, die Hypothese der Individualisierung der Religion in Begriffen der Autonomie des glaubenden Subjekts zu verteidigen – eine Hypothese, die von heutigen Vorstellungen über die Religion weitgehend gestützt wird.

Der soziokulturelle Wandel wirft bezüglich der Definition von Religion ein weiteres Problem auf, nämlich die Frage nach den Grenzen der Religion. Wo beginnt sie und wo hört sie auf? Was auf dem Spiel steht, wird deutlich anhand der jüngsten, vielfach heftig geführten Debatte darüber, ob Scientology eine Religion sei oder nicht. Diese Debatte und deren Wortführenden – oft Politikerinnen oder Journalisten – machen deutlich, dass Religion für die Gesellschaft ein brennendes Thema ist und dass ihr Status wie ihr anerkannter Inhalt von einem Kräfteverhältnis abhängig sind. Religion kann mithin nicht auf ihre individuelle Dimension reduziert werden.

---

[7] William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur (Übers. von Eilert Herms und Christian Stahlhut. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk), Walter Verlag: Olten 1979 / Insel Verlag: Frankfurt am Main / Leipzig 1997.

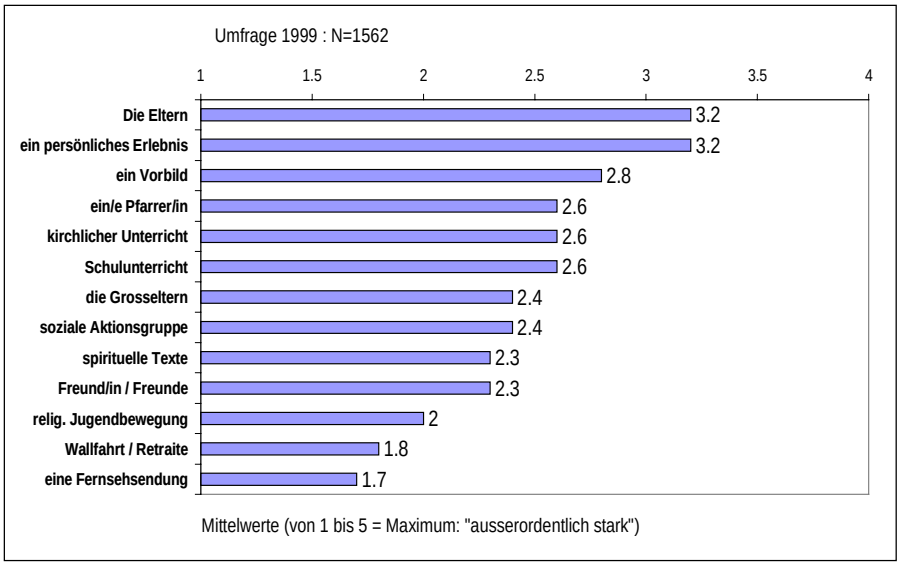
Eine Kontroverse über die Grenzen des Religiösen würde im Rahmen dieser Überlegungen zu weit führen. Deshalb dazu lediglich zwei Bemerkungen:

Erstens zeigt die Erfahrung, dass die Bestimmung dessen, was als religiös gilt, stark vom zeitlichen, räumlichen, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld abhängt. Mehrere Instanzen tragen heute zu dieser Entgrenzung bei, etwa Staat und Medien. Das erklärt, weshalb ich mich in zwei Kapiteln mit diesen Instanzen beschäftigen werde.

Zweitens verweist die in *Croire en Suisse(s)* vorgeschlagene Definition auf die Transzendenz. Auch wenn diese Option nicht gänzlich befriedigt, verhindert sie doch die Verwässerung des Gegenstands und damit dessen vollständige Banalisierung.

4. Das Produzieren von Religion

Grafik 4: Wer hat die Herausbildung der aktuellen religiösen Überzeugungen beeinflusst?



Die gegenwärtige Reflexion über Religion befasst sich hauptsächlich mit der Art und Weise, wie der Mensch seine religiöse Identität aufbaut, kaum aber mit den Quellen, aus denen er zu diesem Zweck schöpft. Es ist, als zähle allein der Schauspieler, nicht oder kaum aber Rollenstudium und Inszenierung. Doch wer sich mit den Einflüssen befasst, die einen Menschen dazu bewegen, offen zu seinen Überzeugungen zu stehen, der wird schnell gewahr, dass Personen, Institutionen und Ereignisse im Spiel sind.

Als besonders aussagekräftig wird sich diese Grafik im Zusammenhang des Themas „Überlieferung des Glaubens“ erweisen. Zum jetzigen Stand gestattet sie folgende Kommentare:

1. Nur in seltenen Fällen wird der Einfluss als „ausserordentlich stark“ oder „stark“ bezeichnet. Der höchste Mittelwert liegt bei 3.2 von 5. Das zeigt, dass Einflüsse geltend gemacht werden, dass man sich aber in der Schweiz zurückhaltend gibt.

2. Werden die Korrelationen zwischen den verschiedenen Einflusstypen berechnet, stellt sich heraus, dass sie alle untereinander korrelieren. Mit anderen Worten, es gibt „Kollaboration“ zwischen den verschiedenen Akteuren. Man kann von globalem Einfluss sprechen.

3. Die beiden gewichtigsten Einflüsse spiegeln die beschriebene soziokulturelle Situation sehr schön wider. Religiöse Überzeugungen werden durch Erfahrung oder Prüfung und durch persönliche, affektiv geprägte Beziehungen aufgebaut. Der erste Befund bestätigt die Darstellung von Spiritualität als persönlichen Weg. Der zweite veranlasst uns dazu, die Familie nicht allzu früh zu begraben. Häufig sind es die Eltern, zuweilen die Grosseltern, die ihren Kindern und Enkelkindern etwas von den eigenen Überzeugungen vermittelt haben. Darauf werden wir in Kapitel 5 zurückkommen.

4. Ein Vorbild oder eine historische religiöse Gestalt sowie die Aussagen eines Priesters oder einer Pfarrerin stehen an zweiter Stelle, gefolgt vom Einfluss der Institution über den kirchlichen Religionsunterricht.

Es liegt eine klar definierte Hierarchie vor. Woran ich glaube, hat in erster Linie mit meinen mitmenschlichen Beziehungen und mit den Ereignissen in meinem Leben zu tun. Das sind unsere Vorstellungen darüber, wie unsere religiösen Überzeugungen beeinflusst werden. Erst in zweiter Linie folgen Schule und Medien. Lässt sich daraus schliessen, ihr Einfluss sei zu vernachlässigen? Nichts gestattet in diesem frühen Stadium eine solche Be-

hauptung. Möglicherweise haben die beiden Instanzen entweder das Terrain vorbereitet, indem sie vorgängig Informationen verbreiteten, oder aber sie legitimierten dank ihrer institutionellen Autorität nachträglich einige von den Eltern vermittelte Überzeugungen. Diese Bemerkung sei mit dem Hinweis auf die für das Verhältnis zwischen den verschiedenen Akteuren charakteristischen Korrelationen gestattet.

Folglich können wir die Hypothese, die Religion werde durch religiöse Institutionen, durch Staat oder Medien gesellschaftlich und kulturell reguliert, nicht ausschliessen...

Wir werden konsequenterweise mit beiden Hypothesen arbeiten: Individualisierung der Religion und Regulierung der Religion durch verschiedene Instanzen. Dies, obwohl der Anschein stark für die erste Hypothese spricht.

5. Die Religion: eine Herausforderung für die Kirchen?

Das Aufkommen von Spiritualität als einem zeitgenössischen Glaubensmodus veranschaulicht treffend, was 70 % der Befragten 1989 ausgesagt haben: „Ich kann auch ohne Kirche an Gott glauben." Bei dieser Berufung auf die spirituelle Eigenständigkeit gilt es indes zwei Elementen Rechnung zu tragen. Erstens dem „Religiösen an sich" und zweitens der Kritik an einer geschlossenen und autoritären Form von Religion. Damit stellt sich die Frage, ob die Kirchen in der Lage sind, den Menschen zu helfen, ihre spirituelle Suche zu vertiefen. Diese Anforderung würde bedeuten, dass sie *„einen normativen spirituellen Stil entwickeln, der aber zugleich flexibel und anpassungsfähig ist"* (Roof 1999, 153). Sie würde zudem den Aufbau von Gemeinschaften von Glaubenden implizieren, in deren Mitte verschiedene Stufen von Religiosität akzeptiert würden: hier würden diejenigen, die ihres Glaubens gewiss sind, werturteilsfrei Seite an Seite mit jenen zusammensein, die auf der Suche sind (ebd., 299). Sie setzte vor allem anderen die Schaffung einer religiösen Sprache voraus, die nicht darauf abzielt, eine Wahrheit aufzuzwingen, sondern jedem und jeder das Instrumentarium zum Aufbau dieser Wahrheit in die Hand zu geben – nach Art des *Nouveau roman* der sechziger Jahre, der es dem Leser, der Leserin überlässt, die Erzählung zu Ende zu führen!

Kapitel 2

Glauben: das Paradigma der Individualisierung?

1. Einleitung

Am Schluss von Kapitel 1 stellten wir zwei Hypothesen auf: Individualisierung der Religion, womit die Autonomie des glaubenden Subjekts postuliert wird; Regulierung der Religion in der Spätmoderne durch verschiedene Akteure, wobei diese Akteure die Religion entweder selbst produzieren (religiöse Organisationen) oder zu deren Verbreitung und Legitimierung beitragen (Familie, Staat, Medien u. a.).

In dieser Perspektive erscheinen, zumindest auf den ersten Blick, die Glaubensüberzeugungen als das Beispiel schlechthin für eine individuelle Aneignung von Religion. Noch bestärkt wird diese Vorstellung mit dem Rückgriff auf Begriffe wie „Supermarkt“ oder „Bastelei“, um zu beschreiben, wie diese Überzeugungen ausgewählt und wie mit ihnen umgegangen wird. Wenn ich also das Thema der religiösen Überzeugungen anschneide, dann leite ich bewusst Wasser auf die Mühle der VertreterInnen der ersten Hypothese, und vermutlich wird es dann die drei folgenden Kapitel brauchen, um nachzuweisen, dass die Dinge nicht so einfach liegen.

Im Rahmen dieses Vorgehens werde ich verschiedene Glaubensaussagen und -typen benennen. Damit übe ich Macht aus und trage, in bescheidenem Rahmen, zum Aufbau oder zum Wiederaufbau der gesellschaftlichen Realität bei. Die Übung ist delikat. Trotz aller Bemühungen bei der Bearbeitung und Interpretation der vorhandenen Daten und der Unterstützung durch Raphaël Broquet – für dessen Hilfe ich mich an dieser Stelle ausdrücklich bedanken möchte – haben wir vermutlich nicht die für die religionssoziologischen Wissenschaften geforderte Wertneutralität erreicht. Die Prägung durch die christliche Tradition in unserm Land ist derart dominant, dass die Distanznahme zu den eigenen Wurzeln sich als schwierig erweist. Doch wie W. C. Roof (1999) treffend bemerkt, werden die verwendeten Kategorien *„am besten an ihrer Fähigkeit gemessen, das Leben der Menschen zu widerspiegeln“*. Ob sie zutreffen oder nicht, darüber wird letztlich der Leser, die Leserin urteilen.

2. Glaubensüberzeugungen und Religion

Sich zu Glaubensüberzeugungen zu bekennen ist in unserer Gesellschaft von beträchtlicher Bedeutung – eine paradoxe Feststellung. Die Heraufkunft der modernen Gesellschaft hat nicht dazu geführt, dass solche, emotionale Sicherheit vermittelnde Überzeugungstypen verschwunden sind. Heute aber – und vielleicht haben wir es wirklich mit einem neuen Phänomen zu tun – scheint der Glaubensakt wichtiger zu sein als der Glaubensinhalt selbst. Mit anderen Worten, die Aussage, man glaube, und die Präzisierung dessen, was man glaubt, scheinen zwei getrennte Operationen zu sein. Diese Trennung wirft Probleme auf bei der Interpretation der für Glaubensaussagen relevanten Daten, und zwar gerade dann, wenn die Annahme lautet, die beiden Bereiche seien voneinander nicht gänzlich unabhängig (Perrot u. a., 1992, 31).

Seit den Arbeiten des Amerikaners Charles Y. Glock (1965, 49f.) gilt die Glaubensüberzeugung als eine Dimension von Religion. Handelt es sich um deren Hauptdimension, die veranschaulichen soll, dass Religion vor allem anderen ein Glaubensakt ist? Die übrigen Dimensionen der Glaubenswelt, etwa Ritus oder Erfahrung, würden dann lediglich die Intensität der Glaubensüberzeugung nach aussen demonstrieren (Clayton / Gladden, 1974, 135ff.). Eine keineswegs unschuldige Überlegung, macht sie doch deutlich, wie sich der Status der Religion in unseren Gesellschaften gewandelt hat. Sie verweist zum einen auf den Trend, die Religion auf Glaubensüberzeugungen reduzieren zu wollen, welche die private Angelegenheit der Menschen und nicht die Angelegenheit der Gesamtgesellschaft wären. Zum anderen wirft sie ein Schlaglicht auf das Auseinanderdriften der erwähnten Dimensionen, etwa der Glaubensüberzeugung und der religiösen Zugehörigkeit.

Gemäss der britischen Soziologin Grace Davie befinden wir uns inzwischen in einer Gesellschaft des *„believing without belonging“* (Glauben ohne Zugehörigkeit). Eine zutreffende Formulierung, was die religiöse Situation in Grossbritannien anbelangt; auf die Schweiz angewandt, müsste sie allerdings in „Glauben ohne Beteiligung“ abgeändert werden. Tatsächlich – und die Volkszählung 2000 wird das vermutlich bestätigen – bezeichnen sich die meisten EinwohnerInnen dieses Landes als einer Konfession oder einer Religion zugehörig; hingegen geht bereits aus den Daten unserer 1999 durchgeführten Umfrage hervor, dass ein Viertel der Bevölkerung regelmässig Gottesdienst oder Messe besucht, die Hälfte hingegen überhaupt nie.

Das Faktum Glauben ist also im religiösen Dispositiv zentral geworden, was wiederum die Vorstellung der Individualisierung der Religion stützt. Sichtbar wird dieser Trend daran, dass entweder Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen in das individuelle Orientierungssystem eingebracht werden oder dass auf ein Set von Glaubensüberzeugungen gesetzt wird, das als den Grunderfahrungen des Lebens wie Tod, Leiden oder Zukunftsangst angemessen betrachtet wird. Diese Aussage muss nicht Teil eines in sich stimmigen Glaubenssystems, etwa eines Glaubensbekenntnisses, sein. In dieser Perspektive ist die Glaubensüberzeugung eine Kraftquelle, der man sich bedient, weil sie nützlich und folglich pertinent ist. Nebensächlich bleibt für das Individuum die Frage, wer sie hervorbringt oder verbreitet. Vorrangig ist hingegen, dass sie operabel ist.

3. Was ist eine Glaubensüberzeugung?

Man könnte von der Annahme ausgehen, eine Glaubensüberzeugung beruhe auf einem Standardwissen. Wer also sagt: „Einverstanden, Gott existiert. Er hat sich in der Person Jesu Christi zu erkennen gegeben“, der würde eine in unserer Kultur selbstverständliche und somit folgenlose Aussage wiederholen.

Ich erachte es indes für problematisch, die Glaubensüberzeugung auf ein simples Wissen zu reduzieren. Dabei wird nämlich ausser acht gelassen, dass dieses Wissen sich im Verlauf der Sozialisierung herausgebildet hat und dass es – wie jedes Wissen, mit dem der Mensch in Kontakt kommt – die Orientierung dessen beeinflussen kann, der dieses Wissen aufgenommen hat. In diesem Sinn kann die Glaubensüberzeugung als eine Sprache mit doppelter Funktion betrachtet werden:

1. Einer Symbolfunktion, die dem Individuum die Aussage ermöglicht, dass sein Leben einen Sinn hat. Es ist anzuerkennen, dass die religiöse Sprache besonders geeignet ist, diese Funktion zu erfüllen (Vincent 1991).

2. Einer Schutzfunktion vor menschlicher Not. Indem er sich beispielsweise auf eine höhere Macht berufen kann, *„entgeht der Mensch dem beängstigenden Gedanken, er werde sich im Chaos verlieren“* (Hervieu-Léger 1989, 4).

Bezüglich dieser Sprache sind zwei Fragen aktuell:

1. Sind sämtliche Formen von Überzeugungsaussagen zulässig? Diese Frage stellt sich besonders im Zusammenhang mit den „Sekten“. Vor kurzem zum Ausdruck kam dies anlässlich des Prozesses gegen den Dirigenten Tabachnik im Zusammenhang mit dem tragischen Ende des Sonnentempelordens. Damit ist der Finger auf eine Herausforderung gelegt, vor die der religiöse Wandel die Kirchen, aber auch die Gesellschaft stellt. Sind nicht sämtliche Glaubensüberzeugungen zulässig, dann stellt sich die Frage, welches die Kriterien sind, anhand deren zwischen guten und schlechten Überzeugungen unterschieden werden kann.

2. Besteht die Religion heute ausschliesslich in Form individueller Glaubensüberzeugungen weiter, aufgelöst in ebenso viele Positionen wie Individuen (Gauchet 1985)? So formuliert, fällt die Frage nach der Erzeugung dieser Glaubensüberzeugungen und nach den sie erzeugenden Instanzen ausser Traktanden.

Auf dem Hintergrund dieser beiden Fragen werden wir nachstehend präsentieren, wie die Befragten 1989 und 1999 die Frage nach ihrem Glauben beantworteten.

4. Die Vielfalt der Bezugsinstanzen

Der Mensch tendiert dahin, in sein Glaubenssystem Aussagen aus verschiedenen religiösen Traditionen aufzunehmen. Um diesen Tatbestand zu verifizieren, haben wir ein Instrumentarium erarbeitet, das eine breite Meinungsvielfalt erfasst. Einbezogen haben wir fünf mögliche religiöse Orientierungen, denen sich das Individuum anschliessen kann. Die entsprechende Zugehörigkeit wurde nicht allgemein verifiziert, sondern anhand von drei grundlegenden menschlichen Problemen: Existenz einer höheren Macht, Bedeutung des Todes und Haltung der Zukunft gegenüber. Diese drei Probleme verweisen auf drei Funktionen, welche eine Religion innerhalb einer gegebenen Gesellschaft erfüllen kann. Wir knüpfen also direkt an die für die Untersuchung *Jede(r) ein Sonderfall* (Campiche / Dubach 1993) erarbeitete Definition an.

Grafik 5: Einstellung gegenüber den drei Funktionen der Religion anhand von fünf religiösen und philosophischen Traditionen

% Umfrage 98/99; % in Klammer Umfrage 88/89

Religiöse und philosophische Traditionen	**Funktionen**		
	Erklärung der kollektiven Erfahrung **(Transzendenz)**	Antwort auf die Ungewissheit des Lebens **(Bedeutung des Todes)**	Gesellschaftliche Integration **(Zukunft der Menschheit)**
1) christlich	*Es gibt einen Gott, der sich in **Jesus Christus** zu erkennen gegeben hat.* 64.8 % (73 %)	***Die Auferstehung** von Jesus Christus gibt meinem Tod einen Sinn.* 49.7 % (50 %)	*Das von Jesus Christus verkündete **Gottesreich** ist die Zukunft der Menschheit.* 37.8 % (45 %)
2) theistisch (allgemeiner Transzendenzglaube)	*Es gibt so etwas wie eine **höhere Macht**.* 78.1 % (79 %)	***Der Tod ist der Übergang** zu einer anderen Existenz.* 53.1 % (45 %)	
3) humanistisch	*„Gott" – das ist für mich nichts anderes als das **Wertvolle im Menschen**.* 53.1 % (42 %)	*Ob es **nach dem Tod** etwas gibt**, weiss man nicht.*** 49.9 % (58 %)	*a) **Wissenschaft** und **Technik** führen die Menschheit in eine bessere Zukunft.* 47.3 % (35 %) *b) Die Zukunft der Menschheit hängt in erster Linie vom **moralischen Verhalten** der Menschen ab.*[8] 83.3 (86 %)

[8] 1989 lautete die Frage (resp. die Antwort): *„Solidarität und Gleichberechtigung unter allen Menschen sind entscheidend für die Zukunft"* (Dubach / Campiche 1989, 337).

4) atheistisch	***Es gibt keinen Gott*** 11.5 % (8 %)	***Nach dem Tod ist alles endgültig aus*** 22.2 % (18 %)	***Allein das Heute zählt*** 25.4 % (15 %)
5) neureligiös	*a) Es gibt **übersinnliche Kräfte** im Universum, die das Leben der Menschen beeinflussen.* 57.5 % (54 %) *b) Die höhere Macht – das ist der ewige **Kreislauf** zwischen Mensch, Natur und Kosmos.* 63.2 % (47 %)	*a) Es gibt eine **Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele** in einem anderen Leben.* 32.8 % (29 %) *b) Man kann mit dem **Geist der Toten in Kontakt** bleiben.* 30.9 % (25 %)	*a) Die Menschheit wird in ein **neues Zeitalter** eintreten, wenn man das Beste aus allen Religionen zusammenträgt.* 53.2 % (38 %) *b) Die Zukunft der Menschheit liegt in der Rückkehr zur **natürlichen Weisheit** der alten Völker.* 51.7 % (39 %)

Die drei Funktionen werden mit den drei Kolonnenüberschriften der Grafik 5 umrissen. Die fünf Orientierungen wiederum werden in der linken Kolonne derselben Grafik erläutert.

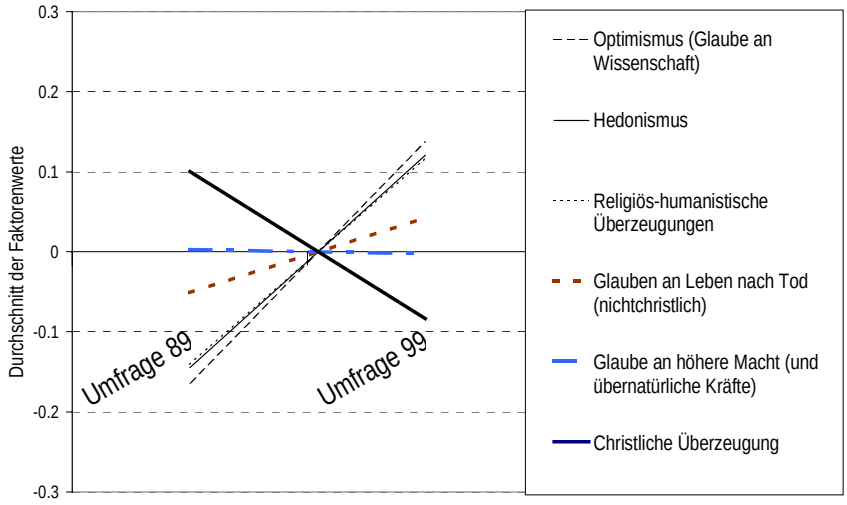
Bei der Befragung wurden jeder Person sämtliche Glaubensaussagen vorgelegt, und sie musste zu jeder Aussage Stellung nehmen. Schreiten wir nun zur Analyse der Aussagen.

Ein und dieselbe Person drückt heute Transzendenz auf verschiedene Arten aus, womit sie vermutlich die unterschiedlichen Facetten ihrer Vorstellung des Göttlichen zum Ausdruck bringt, aber auch, dass sie dem Einfluss verschiedener religiöser Strömungen oder Kulturen ausgesetzt ist. In der Einstellung der Transzendenz gegenüber kommt der häufig erwähnte Trend zu einer diffusen Religiosität zum Ausdruck. Der Trend hat sich in den letzten zehn Jahren verstärkt, werden doch die Aussagen für vier Traditionen mehrheitlich bejaht; 1989 waren es bloss drei gewesen. Was die prozentuale Zustimmung betrifft, so sank sie bezüglich der christlichen Tradition und stieg bezüglich der „neureligiösen Bewegungen“.

Was den Tod betrifft, so ist keine derart ausgeprägte Entwicklung wahrzunehmen. Der Bezug auf die Auferstehung wird noch immer von der Hälfte der Bevölkerung gemacht, während die Bejahung der Reinkarnation um drei Prozentpunkte zugenommen hat. Noch immer stellt sich ein Fünftel der SchweizerInnen auf den Standpunkt, es gebe kein Jenseits. Der Spiritismus wiederum konnte eine leichte Zunahme verzeichnen.

Der im Fall der Transzendenz ausgeprägte Trend zur diffusen Religiosität erweist sich als schwach hinsichtlich des Todes und etwas stärker hinsichtlich der Zukunft.

Grafik 6: Entwicklung der Überzeugungstypen zwischen 1989 und 1999 (Faktorenanalyse)



Zehn Jahre später sind drei Entwicklungen erkennbar. Erstens: Die Zahl der Personen, die christliche Überzeugungen bejahen, nimmt ab. Zweitens: Die Glaubensaussagen über den Tod bleiben global stabil, doch Aussagen mit nichtchristlichem Hintergrund nehmen zu. Drittens: Es besteht ein genereller Trend, sich bezüglich der Zukunft optimistischer zu geben. Nähme man das Beste aus allen Religionen und würde man zur Weisheit der alten Völker zurückfinden, stünde es besser um die Welt. Ausserdem ebbt die

Welle der Ernüchterung bezüglich des Beitrags von Wissenschaft und Technologie zur Verbesserung der Zukunft ab.

5. Die Grenzen allgemein-religiöser Überzeugungen[9]

Der für die Umgestaltung der Religion in der Spätmoderne charakteristische Trend zu nicht-ausschliessenden, allgemein-religiösen Überzeugungen (Inklusivität) dominiert, ist aber nicht unbegrenzt, wie die nachstehende Grafik zeigt.

Grafik 7: Christliche Traditionen versus andere religiöse Traditionen 1989 und 1999

n total: *1989:* ***1315***; 1999: **1562**; % Umfrage 98/99 (% Umfrage 88/89)

% des Totals und Anzahl Befragte		Christliche Traditionen	Andere religiöse Traditionen				
1989	**1999**		**theistisch**	**neureligiös**		**humanistisch**	**atheistisch**
73 % *955*	65 % 1013	**Der Gott Jesu Christi**	Höhere Macht 83.9 % (85 %)	Übernatürliche Kräfte 59.2 % (57 %)	Ewiger Kreislauf 62.2 % (45 %)	Gott – das Wertvolle im Menschen 53.5 % (42 %)	Es gibt keinen Gott 4.4 % (4 %)
50 % *654*	50 % 778	**Die Auferstehung**	Tod ist Übergang 63.4 % (60 %)	Kontakt mit dem Geist der Toten 34.4 % (33 %)	Reinkarnation der Seele 35.5 % (32 %)		Nach dem Tod ist alles aus 13.9 % (8 %)
45 % *591*	38 % 591	**Das Reich Gottes**		Neues Zeitalter 52.2 % (47 %)	Natürliche Weisheit 52 % (41 %)	Wissenschaft und Technik 46.6 % (35 %)	Allein das Heute zählt 27 % (10 %)

[9] Im Französischen lautet der Titel: *„Les limites de l'inclusion".*

Diese Grafik zeigt den Grad der Zustimmung zu anderen Glaubensaussagen von Personen, die sich innerhalb der christlichen Tradition situieren. Es stellt sich heraus, dass der Prozess der Einbindung allgemein-religiöser Überzeugungen nicht unbegrenzt ist. Die Option für bestimmte Überzeugungen folgt einer gewissen Logik – Ausdruck der Dominanz einer bestimmten religiösen Tradition in unserer westlichen Kultur. Darob soll allerdings nicht vergessen gehen, dass nur gerade 1 % der Bevölkerung sämtliche nichtchristlichen Aussagen zur Transzendenz und 10 % sämtliche christlichen Aussagen zu Transzendenz, Tod oder Zukunft zurückweisen.

Zwischen 1989 und 1999 stieg der Grad der Zustimmung zu nichttraditionellen Formulierungen zu Transzendenz, Tod oder Zukunft. Diese Öffnung verweist insofern auf die Biegsamkeit und Formbarkeit der Ausdrucksformen von Glaubensüberzeugungen (Vincent 1991, 482), als deren Unverträglichkeit tendenziell abnimmt. Anhand dieses Befunds lässt sich die Bemerkung über die in der Einleitung zu diesem Kapitel gemachte Unterscheidung zwischen dem Faktum Glauben und dessen Inhalt veranschaulichen. Ein Beleg für diese Diskrepanz ist, dass ein Drittel der Befragten über Gott in christlichen, theistischen, synkretistischen oder humanistischen Begriffen spricht.

Im Übrigen zeigt sich, dass mehr als ein Drittel derjenigen, die sich auf die Auferstehung Jesu Christi beziehen, auch der Reinkarnation (Wiedergeburt) zustimmen – was die in Kapitel 1 aufgestellte Hypothese bestätigt. Trotz der Einstellung dieser Gruppe von Befragten dürfen wir uns nicht die Augen davor verschliessen, dass zwei Drittel der Befragten, die für die Auferstehung optieren, die Reinkarnation ablehnen. Damit stellt sich erneut die Frage nach den Grenzen der Akzeptanz von Überzeugungen, obwohl die Verträglichkeit zwischen christlichen und nichtchristlichen Glaubensüberzeugungen in den zehn Jahren zwischen den beiden Umfragen merklich zugenommen hat.

6. Individuelle und kollektive Glaubensüberzeugungen

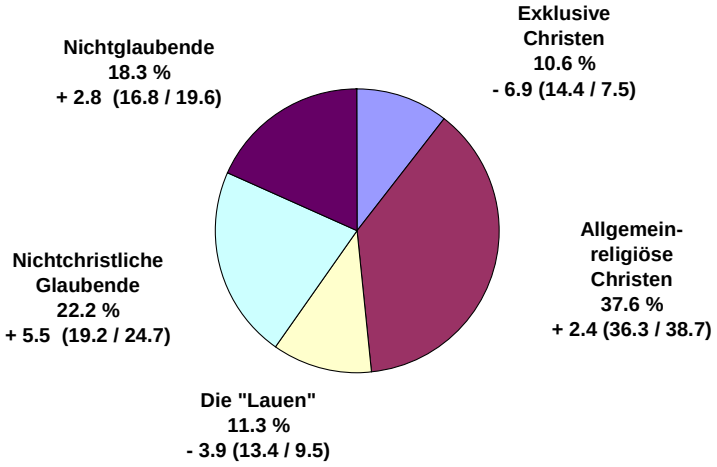
Eine Sichtung der formulierten Glaubensüberzeugungen scheint die Hypothese der Autonomie des glaubenden Subjekts zu bestätigen. An dieser Stelle wollen wir die Hypothese einer Regulierung der Religion durch Institutionen noch nicht einführen, sondern lediglich die Frage stellen, ob dieser Trend kollektive Glaubensaussagen ausschliesst. Um dies zu belegen, be-

diene ich mich der in der Statistik als Clusteranalyse bekannten Technik. Sie besteht darin, Personen mit demselben Gedankengut zusammenzufassen und auf diese Weise Gruppen (Cluster) zu bilden. Diese Cluster als homogen zu bezeichnen würde den Begriff überstrapazieren; doch werden so Personen mit relativ oder tendenziell gleicher Meinung in einer Gruppe zusammengefasst. Im Anschluss an diese Operation versuchten wir herauszufinden, wer was sagt. Ausgangspunkt ist die Vorstellung, dass der gesellschaftliche, kulturelle und politische Rahmen, in dem sich jede Person bewegt, insofern nicht homogen ist, als in unserer Gesellschaft weiterhin gewichtige soziale Unterschiede mit starken Auswirkungen auf den Umgang mit kulturellem Kapital bestehen. Die Glaubensüberzeugungen aber sind Teil dieses Kapitals.

Die nachstehende Grafik gibt Einblick in eine Welt von Glaubensüberzeugungen, die stärker strukturiert ist, als zu erwarten gewesen wäre.

Grafik 8: Fünf Gruppen von Glaubenden, erstellt auf der Basis einer Clusteranalyse (Prozentsätze und Veränderungen 89 (n = 1315) / 99)

1989: n=1315; 1999: n=1562



Anhand dieser Grafik lassen sich fünf Gruppen und neun Untergruppen von Glaubenden erkennen. Den Untergruppen werden wir uns später zuwenden.

Die erste Gruppe bilden die *exklusiven Christinnen und Christen*, deren Anzahl seit 1989 um die Hälfte abgenommen hat.

Dann folgt die stabile Gruppe der *allgemein-religiösen Christinnen und Christen*. Charakteristisch für sie ist die Kombination von Christentum mit anderen religiösen Traditionen.

Abnehmend ist die Gruppe der *Lauen*, deren Position sich auf halbem Weg zwischen Zugehörigkeit und Austritt aus dem Christentum einpendelt.

Eine beachtliche Zunahme verzeichnet die Gruppe der *nichtchristlichen Glaubenden*; tendenziell zugenommen hat auch die Gruppe der *Nichtglaubenden*.

Stellen wir nun die Gruppen im Detail vor (vgl. Grafik 9):

6.1 Die exklusiven Christen (14.4 – 7.5)

Sie sind die Virtuosen der christlichen Religion… Ihre religiöse Vorstellungswelt wird von Gott in Jesus Christus, der Auferstehung und dem Vertrauen in das Kommen des Reiches Gottes genährt. Hingegen lehnen sie die humanistischen Glaubensüberzeugungen entschieden ab. Sie gehen regelmässig zur Kirche, beten täglich; die grosse Mehrzahl von ihnen ist Mitglied einer Kirchgemeinde/Pfarrei oder einer religiösen Gemeinschaft. In ihrem Leben hat die Religion einen hohen Stellenwert; sie sind von ihrer sinnstiftenden und sozial performanten Rolle überzeugt. Mehrheitlich Protestanten – Männer wie Frauen –, leben sie in der Deutschschweiz oder in der Romandie. Auffällig ist weder ihre soziale Stellung – obwohl der Anteil der AkademikerInnen in dieser Gruppe höher ist als im Durchschnitt der Bevölkerung – noch ihr Wohnort. Es ist die einzige Gruppe, die merklich abnimmt.

6.2 Die allgemein-religiösen Christen (36.2 – 38.7)

Generell stimmen sie vorab den christlichen Glaubensaussagen zu, aber sie schliessen in ihr Glaubenssystem alle übrigen Aussagen ein, die auf einer Skala von 1 bis 5 drei Punkte oder mehr erreichen. Was sie ablehnen, ist einzig die Leugnung Gottes oder das Nichts nach dem Tod. Sie sind häufiger katholisch als protestantisch. Sie sind mehrheitlich Mitglied einer

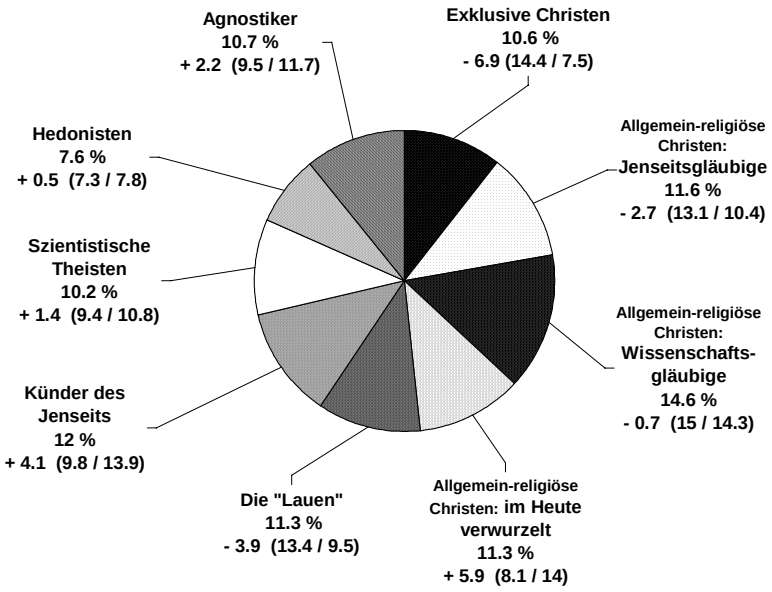
Kirchgemeinde/Pfarrei oder einer religiösen Gemeinschaft. Der Religion sprechen sie innerhalb der Gesellschaft eine oder mehrere Funktionen zu. Diese Gruppe unterteilt sich aufgrund charakteristischer Merkmale in drei Untergruppen.

Die Jenseitsgläubigen

Ihr Glaubensprofil zeichnet sich durch das Vertrauen in ein Jenseits aus; dieses Vertrauen und ihr fehlendes Vertrauen in Wissenschaft oder Technik kommen unterschiedlich zum Ausdruck. Die Untergruppe, mehrheitlich Frauen im höheren Alterssegment, ist dem Hedonismus gegenüber eher negativ eingestellt. Ein überdurchschnittlich hoher Anteil dieser Frauen lebt auf dem Land.

Grafik 9: Die neun Untergruppen von Glaubenden (Prozentsätze und Veränderungen 89/99)

1989: N=1315; 1999: N=1562



Die Wissenschaftsgläubigen

Bezeichnend für diese Untergruppe ist die Zustimmung zu religiösen, insbesondere christlichen Glaubensaussagen und zu den Meriten von Wissenschaft und Technik. Einzig den Hedonismus lehnen sie ab. Die Untergruppe – alters- und bildungsmässig liegen ihre VertreterInnen im Durchschnitt – verteilt sich ziemlich ausgewogen auf die verschiedenen Sprachregionen, mit einer leichten Übergewichtung von Romandie und Tessin. Von allen untersuchten Untergruppen ist unter den Wissenschaftsgläubigen der Anteil der Katholiken am höchsten (68 %). Bemerkenswert ist zudem, dass ihr Durchschnittsalter in zehn Jahren gesunken ist (mehr Jugendliche im Alter von 16 bis 35 Jahren).

Die im Heute verwurzelten Glaubenden

Sie bilden gemeinsam mit der eben behandelten Untergruppe die Gruppe der Optimisten. Sie bewerten aber nicht nur die Wissenschaft, sondern und vor allem auch das Heute hoch. Unter ihnen finden sich weniger KirchgängerInnen als unter den „Wissenschaftsgläubigen"; charakteristisch für sie ist, dass sie stärker als der Durchschnitt der Bevölkerung mit einer Gemeinde/Pfarrei und der gesellschaftlichen Rolle der Kirchen verbunden sind. Sie besuchten die Schulen weniger lang als der Durchschnitt der Bevölkerung; stärker vertreten sind sie unter Personen in den lateinischen Sprachregionen. Es handelt sich um die Untergruppe der Glaubenden mit dem stärksten Zuwachs in den letzten zehn Jahren.

6.3 Die Lauen (13.4 – 9.5)

Mit dieser Untergruppe beginnt der Auszug aus dem Christentum. Was Gott in Jesus Christus anbetrifft, zeigen sie eine starke Überzeugung, doch für die Mehrheit unter ihnen gibt es nach dem Tod nichts. Diese Untergruppe ist das Sammelbecken einer alternden Bevölkerung. Die Mitglieder dieser Untergruppe sind eher protestantisch als katholisch und mehrheitlich aus der Deutschschweiz. Sie vermitteln den Eindruck, in ihrem Leben sei die Religion nicht besonders wichtig. Gleichwohl sind sie mehrheitlich Gemeindeglieder. Sie gehen aber weniger in die Kirche und sie beten weniger als die Vorhergehenden.

6.4 Die nichtchristlichen Glaubenden (19.2 – 24.7)

Diese wachsende Gruppe steht für den Auszug eines Teils der Bevölkerung aus dem Christentum. Ihre Homogenität bezieht sie daraus, dass sie mehrheitlich für Aussagen ausserhalb der christlichen Tradition optiert, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung. Bemerkenswert ist, dass zu dieser Gruppe mehrheitlich jüngere Menschen und Menschen in mittlerem Alter von mehrheitlich protestantischer Herkunft oder ohne religiöse Zugehörigkeit gehören. Die Messe oder den Gottesdienst besuchen sie selten, doch beten sie ziemlich oft.

Die Künder des Jenseits

Die Mitglieder dieser Untergruppe verkünden ihre Jenseitshoffnung im Sinne der Reinkarnation; wenn sie von einem Gott sprechen, dann in Begriffen von „höherer Macht“ oder „übernatürlichen Kräften“. Sie weisen die christlichen Glaubensinhalte vehement zurück. Zu dieser Untergruppe gehören mehrheitlich Frauen und sie ist unter den neun betrachteten Untergruppen jene mit dem deutlich jüngsten Durchschnittsalter. Doch ihr Anteil an Personen mittleren Alters erhöhte sich 1999. Die Mitglieder dieser Untergruppe sind mehrheitlich aus der Deutschschweiz. Sie gehören selten einer religiösen Gemeinschaft an, gleichwohl erkennen sie den Kirchen eine sinnstiftende Rolle zu.

Die szientistischen Theisten

Von der eben charakterisierten Untergruppe unterscheiden sie sich durch ihr Vertrauen in die Wissenschaft und ihre Ablehnung der Reinkarnation. Diese Personen teilen die Merkmale der „nichtchristlichen Glaubenden“ insofern, als sie die Existenz einer über dem Menschen stehenden Macht stark bejahen. In der Untergruppe finden sich mehr Männer (im Gegensatz zur vorigen Gruppe) und AkademikerInnen (besonders 1999) als im Durchschnitt der Bevölkerung.

6.5 Die Nichtglaubenden (16.8 – 19.5)

Die Position des Nichtglaubens in der Schweiz ist insofern eine eher weiche Position, als ihre VertreterInnen nichts ablehnen, aber sich auch nicht zu Glaubensaussagen bekennen. Nur selten fühlen sie sich einer religiösen Gemeinschaft zugehörig, und unter ihnen gibt es nur wenige, die zur Kirche gehen. Sie beten selten. Sie vertreten ziemlich genau jenen Teil der Gene-

ration der Babyboomers, der zur Religion und zu den religiösen Institutionen auf Distanz gegangen ist.

Die Hedonisten

In dieser Untergruppe finden sich Männer wie Frauen mit niedrigem oder mittlerem Bildungsniveau. Der Anteil Menschen mittleren Alters ist in dieser Gruppe zwischen 1989 und 1999 angestiegen. Der Religion in ihren institutionellen oder individuellen Formen wird kaum Bedeutung zugemessen. Die Hedonisten, wenig umgetrieben von metaphysischen Fragen, nehmen das Leben, wie es kommt.

Die Agnostiker

Es sind eher urban sozialisierte Männer mit hohem Bildungsniveau, für die die Religion kaum mehr Sinn hat, die aber paradoxerweise den Kirchen kollektiv eine sinnstiftende Rolle zuschreiben. Sie beten nicht und sie gehen nicht in die Kirche. In dieser Untergruppe findet sich der höchste Anteil von Personen ohne Religionszugehörigkeit. Zusammen mit den Kündern des Jenseits repräsentieren sie das jüngste Segment der Stichprobe der Befragten. Es handelt sich häufig um StädterInnen.

7. Die Religion: eine Herausforderung für die Kirchen?

„Wir sind von einer Welt, in der die Glaubensüberzeugungen die Glaubenden im Griff hatten, in eine Welt eingetreten, in der die Glaubenden die Glaubensüberzeugungen im Griff haben“ (Roof 1999). Vor diese Herausforderung sehen sich die Kirchen angesichts der Verwerfungen der Glaubenslandschaft in der Spätmoderne gestellt. Die Herausforderung zwingt sie, ihre Strategie zu ändern, denn ein Glaubensbekenntnis / Credo ist nicht für immer (ewig) gegeben! Ausserdem spielen Zweifel und Nichtglauben im Aufbau des Glaubens für das Individuum eine ebenso wichtige Rolle wie die positive Bekräftigung einer Glaubensposition. Was können die Kirchen unter diesen Umständen tun? Ohne den Anspruch zu erheben, Lösungen vorzuschlagen – was im Übrigen nicht die Rolle des Soziologen ist –, werde ich drei Ansätze skizzieren, die meiner Auffassung nach mit der vorgelegten Analyse übereinstimmen:

1. Die beschriebenen neun Subkulturen ernst nehmen, drücken sie doch in ihrer Unterschiedlichkeit etwas von dem aus, was unsere Mitmenschen zutiefst bewegt.

2. Programme ausarbeiten, die auf die Fragen der heutigen Menschen eine vertiefte Antwort geben und die gänzlich kontroversen Themen (etwa Auferstehung versus Reinkarnation) grundsätzlich angehen – mit oberflächlichen Antworten lässt sich die Generation der Babyboomers nicht abspeisen (Roof 1999, 310).
3. Nach einer performanten Symbolsprache suchen. Diesen Punkt soll eine Anekdote illustrieren, die gleichzeitig das vorliegende Kapitel abschliesst.

Anlässlich einer Führung durch die *Willow Creek Community Church* unweit von Chicago stellte der Führer die folgende Frage: *„Was fehlt in unserer Kirche?“* Nachdem ein Teilnehmer bemerkt hatte, in der Kirche hänge kein Kreuz, fuhr der Führer fort: *„Doch doch, wir haben ein Kreuz, und wenn eine Taufe stattfindet, stellen wir es jeweils auf. Beim letzten Mal, als wir diesen Ritus feierten, wurden die Anwesenden aufgefordert, ihre Sünden auf ein Stück Papier zu schreiben und dieses anschliessend ans Kreuz zu heften. Mein ganzes Leben lang ist es mir schwergefallen, die erlösende Macht des Kreuzes zu verstehen. Doch als ich das mit Zetteln bedeckte Kreuz erblickte, verstand ich. Wir brauchen das Kreuz nicht jeden Tag. Für uns ist es gewissermassen ein Zubehör.“* (Roof 1999, 171, Anm. 42)

Kapitel 3

Die Religion: Distanznahme des Staates?

1. Einleitung

In diesem Kapitel befassen wir uns mit dem Verhältnis von Kirchen und Staat. Im Zentrum des Interesses stehen hier nicht das Individuum und der Aufbau seiner religiösen Identität, sondern die Akteure, die eine Rolle spielen, wenn es darum geht, die religiösen Bestände bereitzustellen und zu kanalisieren. Mehr und mehr setzt sich heute die Vorstellung durch, die institutionellen Instrumentarien zur Kontrolle des Glaubens hätten ihre Definitionsmacht eingebüsst (Hervieu-Léger 1999, 25). Doch dieser Verlust an Kontrolle – er betrifft vorab die Kirchen, die ihr Monopol über den religiösen Markt verloren haben – bedeutet noch lange nicht, dass dieser Markt keinerlei Regulierungsmechanismen unterworfen ist.

Hier stossen wir an die Grenzen der Idee von der Individualisierung der Religion. Das gilt insbesondere dann, wenn wir zur Kenntnis nehmen, dass „Bastelei“ an den Glaubensüberzeugungen Grenzen hat und dass Glaubensbestände sich entsprechend neuen Logiken (wieder)aufbauen (vgl. Kapitel 2). Unser Ausgangspunkt ist die Hypothese, dass die religiöse Produktion geregelt ist und dass die Individualisierung von einem dynamischen Prozess begleitet ist, der zu Interaktionen zwischen den Individuen und religiösen Gruppen einerseits und den verschiedenen Akteuren andererseits führt.

2. Kirchen und Staat aus soziologischer Sicht

Bei der Behandlung des Verhältnisses von Kirchen und Staat stossen wir in der soziologischen Literatur auf vier Ansätze, die sich als für unser Vorhaben nützlich erweisen (Becci 2001).

2.1 Die Säkularisierungs- und Laizitätstheorie (Baubérot, Champion)[10]

Diese Theorie privilegiert die institutionelle Perspektive. In den Vordergrund

[10] Vgl. insbesondere Baubérot (1997) und Champion (1993).

stellt sie die Machtkonflikte, wie sie insbesondere seit dem 19. Jahrhundert für das Verhältnis von Kirchen und Staat in Europa typisch sind.

In der Spielart Laizität liegt die Herausforderung für die Staatsmacht darin, die Kirche von der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten auszuschliessen. Dieser Wille führt zum Modell der Trennung von Kirchen und Staat (Frankreich) oder zum Modell der geteilten Verantwortung, wie es in anderen katholischen Staaten, etwa in Italien, Spanien oder Portugal, eventuell auf der Basis eines Abkommens praktiziert wird (Winzeler 2001).

In der Spielart Säkularisierung wird die Kirche in den Staatsapparat integriert; jede Instanz übt bestimmte Funktionen aus, doch dem Staat fällt die Vormachtstellung zu.

Die in den Schweizer Kantonen seit 1848 getroffenen Lösungen veranschaulichen die Bandbreite der Möglichkeiten.

2.2 Die Theorie der staatlichen Vormachtstellung (Zylberberg, Côté)[11]

Diese Theorie drückt einen stark soziologisch orientierten Standpunkt aus; sie stützt sich insbesondere auf die Analyse der Verhältnisse in Nordamerika oder Russland. Sie legt das Hauptmerk auf die Tatsache, dass der Staat seinen Einfluss auf sämtliche Bereiche gesellschaftlichen Handelns ausweitet (Soziales, Kultur, Religion u. a.) mit der Folge, dass die vormaligen Akteure geschwächt werden. Der religiöse Bereich beispielsweise verschwindet nicht, muss sich aber „korrekt“ geben, um überleben zu können. Die politische Macht filtert das religiöse Angebot, ungeachtet der Art der Beziehung: Trennung, Abkommen oder Inkorporation.

2.3 Die Theorie von Angebot und Nachfrage (Stark, Iannaccone und Finke)[12]

Diese Theorie orientiert sich weitgehend am Modell der Marktwirtschaft und verweist auf die religiöse Situation in Nordamerika. Charakteristisch ist, anders als in der Schweiz mit ihrer bikonfessionellen Landschaft, die religiöse Pluralität. Die Theorie geht von der Vorstellung aus, dass die religiösen Organisationen gesellschaftliche Unternehmen sind, deren Ziel es ist, Religion

---

[11] Vgl. insbesondere Zylberberg (1990) und Zylberberg / Côté (1993).

[12] Vgl. Finke / Iannaccone (1993) und Stark / Iannaccone (1994).

für Menschen zu schaffen, zu bewahren und anzubieten. Aus der Sicht der Autoren ist die religiöse Ökonomie um so pluralistischer, je weniger sie geregelt ist; je stärker sich die religiösen Organisationen spezialisieren, um so wettbewerbsfähiger werden sie. Unter diesen Bedingungen ist die religiöse Beteiligung am höchsten, während im europäischen Umfeld, wo eine Monopolsituation herrschte und Deregulierung wirksam ist, aufgrund mangelnden Wettbewerbs ein Rückgang der Beteiligung zu verzeichnen ist.

2.4 Die Theorie der Regulierung des Glaubens (Lemieux, Milot)[13]

Diese Theorie verbindet gewissermassen die Theorie von der staatlichen Vormachtstellung mit jener von Angebot und Nachfrage. Nach Auffassung der Autoren besitzt der religiöse Raum drei Dimensionen: die institutionalisierte traditionelle Religion, die neureligiösen Bewegungen und der diffuse Religiositätsfundus. Letzterer scheint sich heute den massgeblichen Regulierungsinstanzen Kirche (in den Augen der Autoren die römisch-katholische Kirche) und Staat zu entziehen. Der Staat wacht vorab darüber, dass der Markt ruhig bleibt, und im Übrigen entscheiden die Regeln des Marktes (Qualität, Wettbewerb).

Die vier Ansätze ergänzen sich vermutlich eher, als dass sie sich widersprechen. Ihre theoretische Integration steht noch aus. Doch lassen sich auf ihrer Basis die folgenden vier Aussagen zum Verhältnis von Kirchen und Staat formulieren:

- Der Staat diktiert (aufgrund seiner Vormachtstellung) die Zuordnung der sozialen und kulturellen Funktionen an Kirchen und öffentliche Instanzen.
- Die Öffnung des religiösen Marktes (Pluralisierung und Wettbewerb) begrenzt die Kontrollmöglichkeiten des Staates über das Religiöse im strengen Wortsinn.
- Die dieser oder jener religiösen Organisation gewährte staatliche Unterstützung begünstigt die Kanalisierung der religiösen Nachfrage und schränkt folglich die Pluralisierung ein.

---

[13] Vgl. Lemieux / Milot (1992).

- Im letzteren Fall verwaltet der Staat die Ausweitung des religiösen Marktes und trägt insbesondere zur Kodifizierung des „religiös Korrekten“ bei.

3. Kirchen und Staat aus politischer Sicht

Auf dem (schweizerischen) politischen Parkett setzt die Debatte über das Verhältnis von Kirchen und Staat in der Regel nicht hier an. Aus historischen Gründen war das enge Verhältnis von Kirchen und Staat in der Schweiz eine Selbstverständlichkeit. Erst in den sechziger Jahren – die Kantone Neuenburg und Genf einmal ausgenommen – bröckelte der Konsens. Es ist folglich nicht weiter erstaunlich, dass sich die Debatte heute um die Frage dreht, ob eine Trennung von Kirchen und Staat opportun sei. Ausgangspunkt ist dabei die Grundüberzeugung, dass Religion Privatsache ist. In dieser Optik erweist sich eine Analyse der Arbeit der Waadtländer verfassunggebenden Versammlung als aufschlussreich. Basis dieser Arbeit waren die anlässlich der Tagung vom 3. September 1999 offen formulierten Überlegungen. Daraus resultierte ein Katalog von Argumenten, die unter Berücksichtigung der Vor- und Nachteile für die Beibehaltung der Verbindung von Kirchen und Staat plädieren.[14]

Auf dem Hintergrund der vier soziologischen Ansätze möchte ich zwei gewichtige Argumente in die Diskussion einbringen, die häufig gebraucht werden, um die These der Trennung zu stützen.

3.1 Die Gleichstellung

Häufig wird vertreten, die Trennung fördere die Gleichstellung aller religiösen Gemeinschaften in der Gesellschaft. Es zeigt sich aber, dass im Land der Laizität schlechthin – in Frankreich – die katholische Kirche auf der Symbolebene ihre Vormachtstellung bewahrt und dass beispielsweise ihre konfessionellen Schulen (die sogenannten *écoles libres*) vom Staat bedeutende Subventionen erhalten. Ähnliche Überlegungen liessen sich über Italien und dessen religiöse „Neutralität“ anstellen. Der Fall Frankreich belegt die Triftigkeit der Theorie der staatlichen Dominanz. Trotz der Trennung hat der französische Staat sein Lager gewählt: das Christentum. Diese Option lässt sich anhand der in Nationalversammlung und Senat

[14] Vgl. Assemblée constituante du canton de Vaud 1999, 49–56; 7 der 62 Seiten des Dokuments befassen sich mit dem Verhältnis von Kirchen und Staat.

engagiert geführten Debatten über die Einführung eines „Sektengesetzes“ anschaulich belegen. Zugelassen wären dann allein jene religiösen Gruppierungen, die den Vorstellungen des Staates über das religiös Zulässige entsprechen.

Das Gleichstellungsargument lässt zudem ausser Acht, dass manche Gruppen, etwa im evangelikalen Lager, die Bindung zwischen Kirchen und Staat überhaupt nicht anstreben und mit den gegenwärtigen Verhältnissen rundum zufrieden sind.

Tatsächlich sollte an die Stelle des Gleichstellungsarguments die Theorie von Angebot und Nachfrage treten. Die Trennung – immer vorausgesetzt, der Staat lege in Sachen Religion tatsächlich Neutralität an den Tag – sollte die Voraussetzungen dafür schaffen, dass ein freier Religionsmarkt entstehen kann, samt allen mit der Liberalisierung gegebenen Folgen.

3.2 Die Trennung als Motor der Eigenverantwortung von Kirchen und Gemeindegliedern

Dieses Argument kommt meiner Meinung nach einer Idealisierung der Lage gleich. Zwar ist es durchaus verständlich, dass manche die finanzielle Unterstützung ihrer Kirche durch die Gemeindeglieder zum Kriterium der Aufrichtigkeit eben dieser Gemeindeglieder erheben möchten. Doch die Beobachtung der protestantischen Kirchen mit vollzogener Trennung (wie etwa in den Kantonen Genf und Neuenburg) zeigt, dass diese Kirchen ständig auf der Geldsuche sind, was ihren Status als öffentliche Dienste schwächt. Dieser Status wiederum geht aus ihrem Selbstverständnis als Volkskirche hervor, das heisst als einer Kirche, die allen offen steht und keine bekennende Kirche ist. Ausserdem sind die der Trennung selbst innewohnenden Gefahren nicht zu unterschätzen, namentlich die Gefahr, dass die Kirchen, einmal unabhängig geworden, sich in Kirchen für bestimmte Kasten oder Klassen verwandeln oder den Rückzug in eine Art Kommunitarismus antreten könnten.

4. Die Trennung aus historischer Sicht

Die Trennung von Kirchen und Staat stammt aus dem Gedankengut des 19. Jahrhunderts. In jenem Jahrhundert versuchte die politische Macht, die klerikale Macht einzudämmen. Dabei handelte es sich hauptsächlich um die katholische Macht, aber auch – und daran ist insbesondere im schweizerischen Kontext zu erinnern – die Macht der protestantischen Amtsträger.

Für den Schweizer Protestantismus ist das 19. Jahrhundert das Zeitalter des Laisierungsprozesses seiner Organe und ihrer Demokratisierung unter dem Druck vorab des politischen Freisinns (vgl. Campiche u. a. 1990).

Je nach Eingreifen des Staates entwickelte sich das Verhältnis zwischen Kirchen und Staat in Abhängigkeit von der Konfession des Landes entsprechend zwei unterschiedlichen Mustern. Von einer Hinwendung zur Laizität ist in den katholischen Staaten zu sprechen, während sich für die protestantischen Staaten eher der Rückgriff auf den Begriff der Säkularisierung anbietet (vgl. Baubérot 1997, Champion 1993).

Der Unterschied zwischen den beiden Prozessen lässt sich unter anderem mit den unterschiedlichen theologischen Positionen der beiden Konfessionen erklären. Die katholische Kirche versteht sich als getrennte Grösse, als ein Gegenüber des Staates, dem sie ebenbürtig, auf der Symbolebene vielleicht sogar überlegen ist. Das erklärt den starken Trend zur Laizität.

Insbesondere in calvinistisch-protestantischer Perspektive wird der Amtsdiener als Diener Gottes verstanden. Folge davon ist eine gewisse „Unterwerfung“ der Kirche unter den Staat (obwohl dieser Punkt kontrovers bleibt) und eine funktionelle Aufteilung der Aufgaben zwischen politischem und religiösem Bereich, ohne dass eine institutionelle Trennung als Notwendigkeit gälte. Die auf die Spitze getriebene Karikatur dieses Musters ist vielleicht die lutherische Kirche in Dänemark, die vollkommen in den Staatsapparat integriert ist (vgl. Riis 1996, 113ff.).

Diese Überlegungen machen deutlich, dass das Problem der Trennung von Kirchen und Staat eine Frage des 19. Jahrhunderts ist. Im 21. Jahrhundert geht es in der Schweiz nicht darum, über eine Trennung zu diskutieren, sondern darüber, wie der Staat die religiöse Pluralität und den religiösen Pluralismus reguliert. Im 19. Jahrhundert ging es darum, zwischen katholischer und protestantischer Konfession zu vermitteln. Heute muss der Staat die eigene Position gegenüber einer ganzen Reihe von religiösen Organisationen festlegen und ist deshalb gefordert, seine Grundsatzhaltung in dieser Sache festzumachen.

Doch bevor ich diese neue Problemstellung anhand einiger Argumente legitimiere, möchte ich auf einige historische Fakten hinweisen, die einem besseren Verständnis der aktuellen Ausgangslage dienen sollen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war die Lage für die katholische Kirche und die protestantischen Kirchen in der Schweiz gefestigt und stabil. Der Staat

hatte ihnen den Status eines *service public* zugesprochen und über die Kantone ihre Finanzierung gesichert.

Damals dominierte das Modell der angepassten konfessionellen Neutralität. Angepasst: die Beziehungen zwischen Kirchen und Staat werden auf kantonaler Ebene geregelt, und die Einstellung des Staates kann sich wandeln; konfessionelle Neutralität: Pflicht zur Zurückhaltung gegenüber den verschiedenen religiösen Traditionen, um ihre Gleichbehandlung zu wahren.[15] Der Ausdruck „angepasste konfessionelle Neutralität" trägt sowohl dem föderalistischen System – mehrere Modelle des Verhältnisses von Kirchen und Staat können nebeneinander bestehen – wie dem herrschenden Pragmatismus – je nach Umständen kann der Staat von äusserster Zurückhaltung zu enger Zusammenarbeit wechseln – Rechnung.

Die Unterstützung der Kirchen durch den Staat gestattet es den religiösen Organisationen, subsidiäre Dienstleistungen zu erbringen, Kompetenzen zur Weitergabe einer kulturellen Tradition und Raum für Reflexion im ethischen Bereich anzubieten.

Aufgrund der vom Staat bereitgestellten materiellen Ressourcen können die religiösen Organisationen im Sozialbereich und in der Gesellschaft allgemein eine Rolle spielen.

Fassen wir zusammen:

Die in der Schweiz noch heute gegebene Vielfältigkeit der Beziehungen zwischen Kirchen und Staat fiel und fällt noch immer ins Gewicht, wenn es darum geht, Stellung, Status, Legitimität und Einflussbereich der katholischen oder der protestantischen Kirche oder gar beider Institutionen zu sichern.

Der Staat reguliert den Bereich Religion, indem er das Grundrecht auf Religionsfreiheit in der Bundesverfassung wie auch in den kantonalen Verfassungen festschreibt. Der Staat kann folglich der Religion gegenüber keine gleichgültige, geschweige denn eine feindliche Haltung einnehmen. Immer wieder übt der Staat durch politische Entscheide oder finanzielle Massnahmen Einfluss auf die anerkannten religiösen Institutionen aus.

Dass die Schweiz ein Bundesstaat ist, hat sich auf die Art und Weise, wie diese Verbindung gestaltet wird, ausgewirkt, etwa aufgrund der unter-

---

[15] Vgl. Campiche (21. Dezember 1990).

schiedlichen Betrachtungsweise dieser Verbindung in katholischer und protestantischer Tradition. Resultat sind 26 verschiedene Regulierungssysteme: von der strikten Trennung etwa in den Kantonen Genf oder Neuenburg bis zur Anerkennung einer Kirche als kantonale Institution wie etwa in den Kantonen Waadt oder Bern.

5. Ein neuer Problemlösungsansatz

Aufgrund welcher Veränderungen im sozialen und kulturellen Bereich scheint ein neuer Problemlösungsansatz geboten?

5.1 Pluralität und Pluralismus

Heute besitzt keine Kirche das Monopol über das religiöse Feld. Deshalb kann der Staat heute nicht mehr, wie noch in den sechziger Jahren, sagen: „Mir die Politik, Euch Kirchen das Religiöse“ – in der Regel verstanden als Gottesdienst, Ritus und karitatives Wirken.

In unseren Gesellschaften hat sich die Auffassung über die Autorität und deren Status grundlegend gewandelt, was sich auf die religiöse Kontrolle spürbar auswirkt. Anders gesagt: Heute ist es die Kirche, die anbietet, und der Glaubende, der verfügt.

Schliesslich bildete sich in der Schweiz vornehmlich seit den sechziger Jahren als Folge der Migrationsbewegungen allmählich eine neue religiöse Landschaft heraus, geprägt durch den Zuschuss exogener Grossreligionen wie Islam, Hinduismus, Buddhismus oder der japanischen Religionen. Obwohl das Phänomen der Globalisierung der Religion weiter zurückreicht, haben wir es heute mit einer Neuauflage dieser Globalisierung zu tun. Dabei gehen auch Missionsbewegungen von Ländern aus, die einst von Europa oder Nordamerika aus missioniert wurden. Besonders anschaulich zeigt sich diese Umkehrung der Lage im Fall der neupfingstlichen Kirche *Igreja Universal do Reino de Deus* (Brasilien).

5.2 Individualisierung

Die Individualisierung, ein herausragendes Merkmal der modernen Gesellschaft, hat Folgen für die Herausbildung des religiösen Glaubens, für dessen Neuaufbau wie für dessen Umgestaltung. Man verwechsle nicht Individualisierung und Individualismus! Heute ist aus dieser Verwechslung die Vorstellung entstanden, jeder Glaubende errichte ganz allein sein eigenes

religiöses Orientierungssystem. Eine Untersuchung der Lage in der Schweiz zeigt, dass die Glaubensüberzeugungen umgestaltet werden (vgl. oben Kapitel 2). Die drei Hauptgruppen sind die exklusiven Christinnen und Christen, die allgemein-religiösen Christinnen und Christen (sie bauen in ihr Orientierungssystem Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen ein) und die nichtchristlichen Glaubenden (sie sind ebenfalls exklusiv, lehnen sie doch das Christentum ab). Dabei ist nicht zu unterschätzen, dass der kulturelle Sockel, auf dem sich heute in der Schweiz die religiösen Identitäten aufbauen, in erster Linie das Christentum ist, auch wenn dieser Sockel mehr und mehr wegbricht.

5.3 Das Ende der Gemeinde- und Pfarreikultur

Lange Zeit gewährleistete das System der Pfarreien und Kirchgemeinden die Integration der Bevölkerung und erfüllte so eine öffentliche Funktion. Unter dem Mobilitätsdruck haben Gemeinde und Pfarrei diese Rolle inzwischen teilweise verloren. An deren Stelle ist ein Netz sozialer Beziehungen getreten, das mehr auf Wahl beruht, weniger zwingend und weniger strukturiert ist. Insofern bedeutet das Ende der Gemeinde- und Pfarreikultur nicht das Ende des religiösen Beziehungsnetzes.

Dass sich diese Entwicklung auf den sozialen Zusammenhalt auswirkt, ist unbestritten. Wir können sie entweder eher negativ oder aber eher positiv bewerten. In letzterem Fall stellen wir auf religiöser Ebene, insbesondere der Gemeinde, fest, dass:

- sich ein Netz von Nachbarschaftsbeziehungen herausbildet, das weiterhin territorial verankert ist, insbesondere wenn es um die Begleitung alleinstehender oder älterer Menschen geht;
- die religiösen Organisationen in der zeitgenössischen Gesellschaft wertestiftende Instanzen sind und bleiben;
- die religiösen Organisationen weiterhin die Ritualisierung des Lebens gewährleisten, indem sie insbesondere die Übergangsriten feiern;
- die religiösen Organisationen weiterhin gewichtige soziale Aktivitäten entfalten und spürbar zur ethischen Debatte beitragen.

5.4 Religion als Privatsache verstanden

Oft werden heutzutage die rechtliche und die soziologische Ebene nicht auseinandergehalten. Dass das Individuum die Freiheit hat, zu glauben,

was es will, und diese seine Überzeugung zu verteidigen, wird in der Folge dann nicht von der Tatsache unterschieden, dass dieser Glaube nicht vom Himmel fällt. Dieser ist nämlich gesellschaftlich bedingt. Er wird im Wechselspiel mit der Gesellschaft aufgebaut und interagiert mit ihr. Anhand von Beispielen liesse sich belegen, dass die Religion und insbesondere die Glaubensüberzeugungen in der Gesellschaft eine Rolle spielen. Denken wir nur an die Debatte über den Schwangerschaftsabbruch. Hier hat der Begriff „Leben“, wie er von den an der Auseinandersetzung Beteiligten verwendet wird, Auswirkungen; gleiches gilt für die Problematik der Bioethik. Auch in der AHV-Debatte wirkt sich aus, wie die Begriffe Solidarität zwischen den Generationen und Eigenverantwortung gewichtet werden. Ähnliche Beispiele aus den Bereichen Friedenspolitik oder Umweltpolitik liessen sich heranziehen (man könnte die Ökologie als Erbin der protestantischen Ethik bezeichnen: vgl. dazu die Präambel der Verfassung des Kantons Bern[16]). Die kürzlichen Zwischenfälle im Umfeld der WTO haben gezeigt, wie wichtig die häufig religiös inspirierten sozialen und politischen Bewegungen sind. Die Beispiele rufen uns in Erinnerung, dass Normen auf der Basis von Werten aufgebaut werden, die ihrerseits wieder von Glaubensüberzeugungen gespeist sind. So ist denn die Verbindung zwischen Religion und Zivilgesellschaft nicht tot, und dieser Realität hat jegliche Gesetzgebung Rechnung zu tragen.

Als Schlussfolgerung aus diesen vier Argumenten lässt sich die Behauptung aufstellen, die Trennung von Kirchen und Staat würde zuallererst die religiöse Pluralität fördern und so den religiösen Markt im Sinne der Theorie von Angebot und Nachfrage stärken. Eine solche Entwicklung würde die Ökonomisierung der Religion insofern akzentuieren, als die verschiedenen Organisationen, um überleben zu können, Finanzfragen unvergleichlich mehr Beachtung schenken müssten. Eine solche Entwicklung würde nicht zuletzt den Trend zur Individualisierung verstärken.

---

[16] *„In der Absicht, Freiheit und Recht zu schützen und ein Gemeinwesen zu gestalten, in dem alle in Verantwortung gegenüber der Schöpfung zusammenleben, gibt sich das Volk des Kantons Bern folgende Verfassung...“*

6. Kriterien zur Rechtfertigung der Verbindung aus staatlicher Sicht

Die Frage der Trennung von Kirchen und Staat ist mithin überholt. Von brennender Aktualität hingegen ist die Frage, welche Gemeinschaften der Staat aufgrund welcher Kriterien anerkennen soll. Ein Blick in die kantonalen Verfassungen ergibt folgendes Bild: 13 von 26 Kantonen ziehen die Möglichkeit in Erwägung, neben der protestantischen und der katholischen Kirche weitere Kirchen anzuerkennen, ohne aber die Voraussetzungen für diese Anerkennung zu erläutern (vgl. Pahud de Mortanges 2001, 9ff). Abgesehen vom Schaffhauser Erlass aus dem Jahr 1889 über die öffentlichen kirchlichen Körperschaften, enthalten lediglich zwei kantonale Gesetze und ein Gesetzesentwurf Kriterien für eine mögliche Anerkennung weiterer religiöser Gemeinschaften. Das Kirchengesetz von 1950 des Kantons Basel-Landschaft verlangt unter anderem, dass solche Gemeinschaften ein christliches oder jüdisches Glaubensbekenntnis vertreten; das Freiburger Gesetz über die Beziehungen zwischen den Kirchen und dem Staat aus dem Jahr 1990 erwähnt neben weiteren Kriterien die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen und ein Minimum von 100 im Kanton wohnhaften Mitgliedern. Der Entwurf des neuen Zürcher Kirchengesetzes aus dem Jahr 1998 verlangt eine 30-jährige Präsenz im Kanton, ein Minimum von 300 Mitgliedern und eine demokratische Struktur. Als unumgängliches Kriterium erwähnen alle diese Gesetzestexte darüber hinaus die Anerkennung der Schweizer Gesetzgebung und die Achtung der Grundwerte unserer Gesellschaft.

Das Studium dieser Gesetzestexte ist aufschlussreich, geht doch aus ihnen nicht eindeutig hervor, welche politische Logik ihnen zugrunde liegt (Laizität, konfessionelle Neutralität u. a.) und wie sie dem in Artikel 8 der neuen Bundesverfassung verankerten Grundsatz der Rechtsgleichheit nachkommen wollen. Vor allem aber wird nicht einsichtig, wie sie generell auf die religiöse Revolution des ausgehenden 20. Jahrhunderts reagieren. Die Texte sind eher Ausdruck des in der schweizerischen Politik vorherrschenden vorsichtigen Pragmatismus und scheinen wenig geeignet, Antwort auf die neuen Realitäten zu geben. Neben den der Philosophie eines modernen Staatswesens entsprechenden Kriterien – Achtung der Glaubens- und Gewissensfreiheit (Basel-Landschaft), Achtung der Schweizer Gesetzgebung (Freiburg) und der Grundwerte wie Toleranz und Friede (Zürich) – wäre zu erwarten gewesen, dass der Gesetzestext darauf verweist, welche Dienstleistungen für die Öffentlichkeit diese oder jene religiöse Organisation er-

bringt, welches ihr Beitrag zur Schaffung und zur Erhaltung des gesellschaftlichen Zusammenhalts ist.

In dieser Optik stellen sich sechs Fragen:

1. Wie steht es um das Selbstverständnis der Institution oder der Institutionen als Volkskirche, also um ihre Offenheit der gesamten Bevölkerung gegenüber?
2. Welches ist ihr Beitrag zur Ritualisierung des Lebens?
3. Welches ist ihre Rolle, wenn es um den Erhalt des gesellschaftlichen Zusammenhalts geht?
4. Sind sie, vorab in den heute aktuellen ethischen Debatten, wertestiftend?
5. Welche Rolle spielen sie in der Überlieferung eines kulturellen Erbes?
6. Sind sie aktiv in das soziale Handeln integriert und in welcher Form?[17]

7. Welche gesellschaftlichen Funktionen können die Kirchen für sich beanspruchen?

Mit Blick auf den Staat und dessen Kriterien können die Kirchen für sich beanspruchen, innerhalb der Gesellschaft mindestens fünf Funktionen zu erfüllen:

1. Sinnproduktion

In einer Gesellschaft, in der der Staat immer mehr bürokratische Züge annimmt und sich funktionalisiert, stellen die Kirchen jene Instanzen *par excellence* dar, die ihren Beitrag zur ethischen Debatte leisten können, indem sie Normen, Werte und Überzeugungen vorbringen und so die Frage nach der Bedeutung der gemeinsam verfolgten kollektiven Entwürfe wie der individuellen Entwürfe stellen.

2. Kritische Instanz

Das Evangelium ist Träger bestimmter Werte, denen es Gehalt und Dynamik verleiht – etwa Freiheit und Gerechtigkeit. Dem Staat gegenüber können die Kirchen jene Instanzen sein, die ihn dazu zwingen, die individuellen

[17] Zu diesen Fragen vgl. auch Poulat 1993, 411ff.

Freiheiten nicht preiszugeben und die soziale Gerechtigkeit nicht zu verleugnen, und zwar weder auf nationaler noch auf internationaler Ebene. Bei diesem Thema mangelt es nicht an Beispielen: Minderheitenrechte, Personenrechte (Schutz der Privatsphäre im Zeitalter der Informatik), wirtschaftliche Rechte usw.

3. Soziale Dienstleistungen

Diese Funktion wird, darauf sei eigens hingewiesen, von der Bevölkerung generell anerkannt. Es liegt ganz speziell in der Verantwortlichkeit der Kirchen, die Armen zu verteidigen und sich der Sache jener anzunehmen, die keine Position haben und sich kein Gehör verschaffen können. Wenn sie das tun, stellen sie sich in eine Tradition, teilen aber auch ein Erfahrungs- und Reflexionskapital, das geeignet ist, den Sozialbereich zu dynamisieren und voranzutreiben.

4. Kulturvermittlung

Die Kirchen sind Hüterinnen einer Kultur, die unsere Zivilisation und damit auch das Bildungswesen und das kulturelle Leben bereichert. Sie sind eine Bezugsgrösse nicht bloss für das Wissen, sondern auch wegen ihrer Fähigkeit, jenes Symbolkapital zu erläutern, welches beispielsweise die Bibelkenntnis und die Bibelinterpretation über die Jahrhunderte hinweg darstellt. Dieses Kapital müssten die Kirchen aktivieren, wenn es darum geht, innerhalb der betroffenen Kantone einen Religionsunterricht zu unterstützen und zu fördern, der den Empfehlungen der Europäischen Union entspricht. Diese Empfehlungen zielen darauf ab, das Unterscheidungsvermögen in religiösen Belangen und die Voraussetzungen für ein harmonisches Zusammenleben unter Respektierung der Differenzen zu fördern.[18]

5. Förderung der religiösen Koexistenz

Die Kirchen könnten den Staat dazu bewegen, der religiösen Koexistenz förderliche Voraussetzungen zu schaffen. Mit anderen Worten, es ginge darum, den Staat aufzufordern, dem religiösen Pluralismus im Innern Auf-

---

[18] In der Erklärung über den Status der Kirchen und der Religionsgemeinschaften in Europa im Anhang zum Amsterdamer Vertrag, der am 1. Mai 1999 in Kraft getreten ist, bringt die Europäische Union deutlich zum Ausdruck, dass sie ihnen eine besondere Rolle und eine besondere Funktion zuerkennen und ihren Status respektieren will. – *Die Situation in der Europäischen Union kann in Parallele gesetzt werden zu dem, was in mehreren Kantonen im Gang und auf eidgenössischer Ebene Wirklichkeit ist.*

merksamkeit zu schenken und die religiöse Pluralisierung in sein Pensum aufzunehmen und zugleich die verschiedenen Traditionen zu respektieren wie die Minderheiten zu schützen.

8. Ausblick

Zum Abschluss dieses Kapitels möchte ich für künftige Überlegungen einige Denkanstösse anbieten.

In den Schweizer Kantonen mit engen Beziehungen zwischen Kirchen und Staat findet zur Zeit ein allmählicher Entflechtungsprozess statt; das gilt etwa für die Kantone Bern oder Zürich.

In den Kantonen mit absoluter Trennung von Kirchen und Staat (Genf, Neuenburg) wird die Frage diskutiert, ob die Trennung so strikt gehandhabt werden müsse; das gilt insbesondere in Bezug auf den Religionsunterricht an den Schulen. Diese zweifache Bewegung, Entflechtung der Funktionen auf der einen und Wiederaufbau einer Verbindung auf der anderen Seite, zeigt, dass es die Art dieser Beziehung zu überdenken und neu zu erfinden gilt – eine Beziehung, die mit der soziokulturellen Situation in der Spätmoderne und im 21. Jahrhundert verträglich sein soll. Sie rechtfertigt auch das Anliegen, unsere Verfassung mit einem Religionsartikel zu ergänzen.

Kapitel 4

Der Zugriff der Medien auf die Religion und die Folgen

1. Einleitung

Religion ist Gegenstand von Vermittlung – die Aussage ist keineswegs revolutionär. Schon immer ist Religion vermittelt worden, entweder mündlich, handschriftlich, gedruckt oder heute auf elektronischem Weg. Unbestreitbar neu und für die aktuelle Situation spezifisch ist hingegen die Fähigkeit *„der modernen Medien, über Bilder und Vorstellungen unbegrenzte Mittel zur Symbolisierung anzubieten und so beim Erzählen immer wieder neu anzusetzen“* (Hoover / Lundby 1997, 300). Und schon stellt sich die Frage, welche Wirkungen diese unbegrenzten Mittel haben. Diesem Thema will ich mich im Folgenden zuwenden oder, vorsichtiger ausgedrückt, mich ihm annähern, ist doch die Frage vorab im Kontext der Religion höchst kontrovers.

2. Problemstellung

Gestatten Sie mir den Einstieg über ein persönliches Erlebnis: Kurz nach dem ersten Kollektivselbstmord-Massaker in den Reihen der Sonnentempler – in der Schweiz wie in Québec kam das Ereignis 1994 in die Schlagzeilen – strahlte das Fernsehen der Romandie in seinem Konsumentenmagazin einen Beitrag mit folgendem Titel aus: *„Die Sekten: wie komme ich von ihnen los?“*

Hier zuerst einmal das Skript der Sendung:

Erste Sequenz

Definitionsschwierigkeiten

Eine Sekte ist eine auf sich selbst bezogene religiöse, kulturelle, politische, philosophische Bewegung.

Mechanismen der Mitgliedersuche

Alle Mittel sind erlaubt: Tagungen, Seminare, persönliche Briefe, Ansprechen auf der Strasse, Persönlichkeitstest, Bücherverkauf.

Behandelte Bewegungen

Scientology, Kinder Gottes, Raël, Mun, Krishna, New Akropolis.

Zweite Sequenz: Indoktrinierung

Für die Sekte geht es darum zu gefallen – etwa mit einem esoterischen Selbstverständnis (eine Geheimlehre könnte nach dem Geschmack einer Elite sein). Die Indoktrinierung soll die Übernahme eines neuen Lebensstils einleiten.

Um dieses Ziel zu erreichen, wird versucht, die Zustimmung des Anhängers, der Anhängerin in spe zu erreichen und unmerklich einen Persönlichkeitsabbau herbeizuführen, der den Aufbau einer neuen Persönlichkeit erst ermöglichen wird. Dabei wird man der interessierten Person unter dem Vorwand, „das Böse zu bekämpfen", Geld aus der Tasche ziehen.

Auf diese Weise würden Sekten Millionen zusammenraffen; „Gurus" verfügten über Luxuswagen und würden erfolgreich ihren Einfluss geltend machen usw.

Dritte Sequenz: Beweise

Zur Abstützung der Beweisführung kommt ein ehemaliger Scientologe zu Wort, der über die Dianetik spottet und den Persönlichkeitstest von Scientology als dämlich bezeichnet.

Dann tritt in der Person des Psychiaters und Experten Dr. Abgrall die *Association de Défense de la Famille et des Individus* (Gesellschaft zur Verteidigung von Familie und Einzelpersonen) auf. Dr. Abgrall bemerkt, die Sekten würden sich übersensiblen Personen zuwenden, machten sich eine gewisse Destabilisierung zunutze, um ihr Produkt anzubieten, bemühten sich, das Leben des Anhängers, der Anhängerin in spe unter Kontrolle zu bringen, diese mental umzustrukturieren, um sie lebenslang zu prägen.

Letzte Sequenz: unsere Rechte und unsere Pflichten

Welches sind unsere Rechte? Unter welchen Umständen kann man eine Strafklage einreichen? Und dazu Ratschläge: den Kontakt aufrechterhalten, auf Zeit spielen.

Die Sendung endet mit dem aufschlussreichen Satz: *„Sie sind frei, Sie können tun und lassen, was Ihnen beliebt."*

Unnötig, Ihnen zu beschreiben, in welchem Geisteszustand ich mich nach der Sendung befand. Mir schien, sämtliche Anstrengungen, die Ereignisse um den Kollektivselbstmord der Sonnentempler differenzierter zu betrachten, seien gescheitert. Meiner Auffassung nach hätten vor allem zwei Punkte stärker berücksichtigt werden sollen: die Heterogenität der Sektenwelt und die Vorurteile jeglichem unbekannten Gegenstand gegenüber. Meine damalige Empfindung wurde übrigens von mehreren meiner nordamerikanischen Kolleginnen und Kollegen geteilt, die den Fall von Waco untersuchten (Richardson 1995).

Praktisch auf den Tag drei Jahre später visionierte ich die Sendung mit einer Abschlussklasse einer höheren Fachschule für Sozialarbeit. Zu meiner grossen Überraschung sparten die Studierenden nicht mit harscher Kritik und demontierten rasch die Mechanismen der Sendung.

Die beiden, drei Jahre auseinanderliegenden Erfahrungen zeigen konkret, welches die beiden Pole der theoretischen Bandbreite sind, innerhalb deren wir die soziokulturelle Wirkung der Medien interpretieren.

Auf der einen Seite wird ein direkter und undifferenzierter, gewissermassen subkutan wirkender Medieneffekt postuliert (Lasswell 1927, zit. in Mattelart 1995, 19). Die Frankfurter Schule, insbesondere Horkheimer, Adorno und später Marcuse, unterstreichen die eindimensionale Sprache der Kulturindustrie, zu der auch die Medien gehören, die, so Habermas, zur Refeudalisierung der Gesellschaft beitragen (ebd., 46).

Auf der anderen Seite wird die Theorie vertreten, die Wirkung der Medien sei begrenzt oder indirekt. Zu ihrer Bekräftigung werden die Mechanismen individuellen Widerstands gegen die Medienbeeinflussung hervorgehoben. Diese Mechanismen würden auf dreierlei Weise generiert: Einbindung der Hörerin, des Zuschauers oder der Leserin in ein Netz zwischenmenschlicher Beziehungen; vorgängige Wissensaneignung (Lazarsfeld 1944); Appell an den gesellschaftlichen Status der fraglichen Person (Hoggart 1970).

In den letzten Jahrzehnten wurden diese inzwischen klassischen Thesen im Lichte von Theorien überarbeitet, welche die Komplexität der medialen Wirkungen und die Notwendigkeit ihrer langfristigen Aufarbeitung untestreichen (vgl. Dayan / Katz 1992, 221ff.). Allerdings behalten die klassischen Thesen noch immer ihre Gültigkeit.

3. Zwei Hypothesen über die Wirkung der Medien auf das religiöse Feld

Gestützt auf die These, der Medieneffekt sei begrenzt, stellte ich 1997 die Hypothese einer differenzierten Wirkung der Medien auf die Religion auf. Der Einfluss der Medien sei dann stark, wenn es darum gehe, die Vorstellung religiöser Objekte (etwa Sekten) aufzubauen, und zwar weil diese Objekte einem breiten Publikum relativ unbekannt sind. Relativ hingegen sei die Wirkung der Medien, wenn es um die allgemein bekannten Religionen gehe, könne doch die Öffentlichkeit aufgrund ihrer Kenntnisse und Erfahrungen Überzeugungen übernehmen und vor allem nicht übernehmen – was im Übrigen auch für die Politik gilt.

Starke Wirkung im Fall der Sekten und relative Wirkung im Fall der bekannten Religionen – auf der Basis dieser Unterscheidung betrachte ich die verschiedenen Theorien über den Einfluss der Medien vorläufig als gleichwertig.

3.1 Die Hypothese der starken Wirkung

Wenden wir uns zuerst der ersten Hypothese zu: der Hypothese der starken Wirkung.

In diesem Kontext zeigt sich, dass die Medien als Vermittler nicht wenig zum Aufbau eines kollektiven Gedächtnisses über die Sekten beigetragen haben. An dieses Gedächtnis wird heute immer dann appelliert, wenn es darum geht, Gesetzestexte (wie gegenwärtig etwa in Frankreich) oder Verordnungen zur Eindämmung ihres Handlungsspielraums auszuarbeiten. Polizeiliche Massnahmen mit dem Ziel, Scientology die Propaganda auf öffentlichem Grund zu verbieten (Lausanne, Zürich, Basel), sind schöne Beispiele für diese Entwicklung. Ebenso die aktuellen Diskussionen darüber, ob der Organisation inskünftig verboten werden soll, sich als Kirche zu bezeichnen, oder ob das Delikt der Persönlichkeitsmanipulation in das Strafgesetz aufgenommen werden soll (Genf).

All dies sind Beispiele dafür, wie die Medien auf den Aufbau religiöser Vorstellungen einwirken können. Von der Vorstellung, es gebe „religiöse *correctness*“, müssen die Sekten zwangsläufig abweichen. Folglich sind sie ihrem Wesen nach gefährlich. Zur Veranschaulichung dieses Phänomens

wenden wir uns einem anderen Beispiel zu: dem Streit der in Besançon ansässigen *Eglise Evangélique de Pentecôte* mit Presse und Behörden.[19]

Die Kirche – ihre Statuten wurden 1963 bei der Präfektur des Départements Doubs hinterlegt – ist laut Emile Poulat Teil der mennonitischen Bewegung und beruft sich auf die evangelikal-pfingstliche Tradition. Schon vor 1988 wurden in der Lokal- und Regionalpresse Artikel über sie publiziert. Es sind eher nichtssagende Artikel; die Rede ist von Traktaten, die verteilt werden, von Aktivitäten der Kirche, von Heilungen. Unterstrichen wird, ohne negative Wertung, der Bezug auf den Bibeltext. In den Augen der Journalistinnen und Journalisten handelt es sich vielmehr um eine normale und vertrauenswürdige Kirche, die nicht als Sekte gilt; diese Einschätzung wird noch 1989 in einer öffentlichen Diskussion von André Vivien bestätigt. Doch bereits 1988 ändert sich der Ton. Eine Zweigstelle des *Centre Roger Ikor* – die Institution hat sich dem Kampf gegen Persönlichkeitsmanipulation verschrieben – wird in Besançon eröffnet. In seinen Attacken gegen die *Mission* (die fragliche Kirche) nimmt das *Centre* die Heilungen, die Qualität der Predigerausbildung, den Reichtum der Gemeinschaft und dessen Herkunft aufs Korn. Die Kirche wird der Persönlichkeitsmanipulation beschuldigt. Die Lokal- und Regionalpresse (*L'Est Républicain*) greift die Informationen auf und übernimmt sie: ein bekanntes Szenario.[20] Der Ton zwischen der *Mission* und dem *Centre* eskaliert. Es kommt zum Prozess wegen Diffamation. Doch die Klage der *Mission* wird 1994 schliesslich vom Appellationsgericht Besançon wegen Formfehlern (Nichteinhaltung von Fristen) abgewiesen. Doch die Angriffe des *Centre* sind nicht folgenlos, die örtliche Polizei recherchiert und die Ergebnisse werden nach Paris übermittelt. Der Fiskalstatus der Pfingstkirche von Besançon als Kultgemeinschaft wird vom Steueramt in Frage gestellt und die *Mission* vor dem Verwaltungsgericht angeklagt. Nun sind alle Elemente versammelt, um die Gemeinschaft auf der Liste des Berichts „Sekten in Frankreich" (1995) figurieren zu lassen, und zwar ohne jede vorgängige Expertise bezüglich des religiösen Cha-

---

[19] Die Fallanalyse basiert auf einem von der fraglichen Kirche erstellten Pressedossier und einer Expertise von Emile Poulat (sein Brief an die Verantwortlichen der Kirche vom 21. April 1997 sowie die von ihm verfassten Zeitschriftenartikel). Ich bin mir bewusst, dass das Pressedossier nicht erschöpfend ist; es enthält aber signifikante, zur Erläuterung meiner Überlegungen geeignete Elemente.

[20] Dass Medien dazu neigen, Anschuldigungen von Anti-Sekten-Organisationen relativ unbesehen zu übernehmen, ist ein dies- und jenseits des Atlantiks zu beobachtendes Phänomen.

rakters der Institution. Die Unterlassung bereitet keinerlei Probleme, denn im Klima nach dem Kollektivselbstmord-Massaker der Sonnentempler scheint ein solches Vorgehen nicht zwingend. Die Schädlichkeit einer Sekte versteht sich von selbst. Emile Poulat bemerkt richtig, die Pfingstkirche von Besançon habe Verfahrensfehler begangen und sich ungeschickt verteidigt, insbesondere bezüglich ihrer Finanzquellen. Das ist ein Faktum. Doch die Gefährlichkeit dieser Organisation, die auf der Liste der manipulativen Sekten figuriert, wurde nie erwiesen. In einem feindseligen Klima wird die Rückgewinnung der Respektabilität schwierig, obwohl die *Mission* auf die Unterstützung der lutherischen *Eglise de la confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine* sowie der Heilsarmee zählen kann und offiziell den Dialog mit der Dachorganisation der protestantischen Kirchen in Frankreich (*Fédération protestante de France*) aufgenommen hat.

Das Beispiel macht deutlich, welche Rolle die Medien als gesellschaftliche Regulierungsinstanzen bezüglich der Religion spielen können. Die Rolle besteht darin, einen diffusen Konsens über religiöse Institutionen wie Minderheiten zu spiegeln. Dieser lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die religiösen Institutionen sind nicht schlecht, stehen aber am Rand der Gesellschaft, die Sekten sind schädlich, weil auf Anhängerschaft aus. Insofern festigen die Medien die Stereotypen – was sie auch in politischen Angelegenheiten tun. So beteiligen sie sich an der Inszenierung des Religiösen.

3.2 Die Hypothese der relativen Wirkung

Wenden wir uns nun der zweiten Hypothese zu: der Hypothese der relativen Wirkung.

Hier wird davon ausgegangen, dass die Regulierung nicht direkt auf den Inhalt einwirkt, sondern auf die Behandlung der Religion im gesellschaftlichen Kräftefeld. Mit anderen Worten, es wird angenommen, die Medien beteiligten sich an der Hierarchisierung von Ereignissen oder religiösen Organisationen. Dazu nun ein Beispiel:[21]

Am Donnerstag vor Beginn des Weltjugendtreffens (Paris, August 1997) erklärten die französischen Medien den Anlass zum Flop, weil er bei der französischen Bevölkerung kaum Beachtung finde. Einen Tag später wurde

---

[21] Als Basis dient mir die Analyse dreier Studentinnen der Philosophischen Fakultät der Universität Lausanne; die Analyse erfolgte im Rahmen des religionssoziologischen Studiums.

die Veranstaltung aufgrund des Publikumszulaufs zum Erfolg deklariert: Die mythische Zahl von einer Million Gläubigen und Pilgernden war erreicht worden.

In diesem besonderen Fall machten die Medien das Treffen zum Ereignis. Man könnte es auch ein „Zeremonie"-Ereignis nennen (Dayan / Katz 1992, 16). Das Weltjugendtreffen selbst war von langer Hand vorbereitet; das Skript hatten die katholischen Verantwortlichen verfasst; das Ereignis blieb unter ihrer Kontrolle. Die Medien ihrerseits beschrieben das Ereignis, indem sie darüber erzählten. Anders als andere Papstreisen, etwa nach Polen oder Nicaragua, war die Begegnung von 1997 vorab religiös konnotiert; das beeinflusste den Kommentar. Ein gutes Beispiel dafür ist, dass die Teilnehmenden häufig als „Pilger" resp. „Pilgerin" bezeichnet wurden.

Das Beispiel des Weltjugendtreffens veranschaulicht trefflich, was in der Mediensoziologie als Agendathese (Mc Combes / Shaw 1972) bezeichnet wird. Was ist darunter zu verstehen?

Gemäss dieser These besteht eine starke Korrelation zwischen der Gewichtung der Informationen durch die Medien und dem Gewicht, das die Öffentlichkeit diesen Informationen beimisst. Indem sie einem religiösen Ereignis mehr oder weniger Aufmerksamkeit schenken und es so oder so kommentieren, bilden die Medien eine Art Hierarchie des Akzeptablen. Dabei besteht das Risiko, dass sie sich nicht damit begnügen, das Ereignis mit dem Hinweis vorzustellen: „Es ist gut, an das und das zu denken", sondern es bewertend präsentieren, etwa mit dem Satz: „Davon ist das und das zu halten".

Kommen wir auf das Pariser Weltjugendtreffen von 1997 zurück. Kaum hatte Papst Johannes Paul II. seinen Fuss auf französischen Boden gesetzt, wurde er Gegenstand eines aussergewöhnlichen Medieninteresses. Am Fernsehsender A2 konnte man praktisch die gesamten päpstlichen Aktivitäten *life* verfolgen. Das entspricht nicht dem üblichen Vorgehen des von Schnelligkeit und Selektion geprägten Mediums. So vorzugehen hiess, einer Reihe von religiösen Haltungen und Verhaltensweisen Glaubwürdigkeit zu attestieren – nur schon durch deren Inszenierung. Das wird noch offenkundiger, wenn die Kommentare über die verschiedenen Anlässe dieser Reise mit einbezogen werden. Auffallend ist eher der in der Regel respekt-

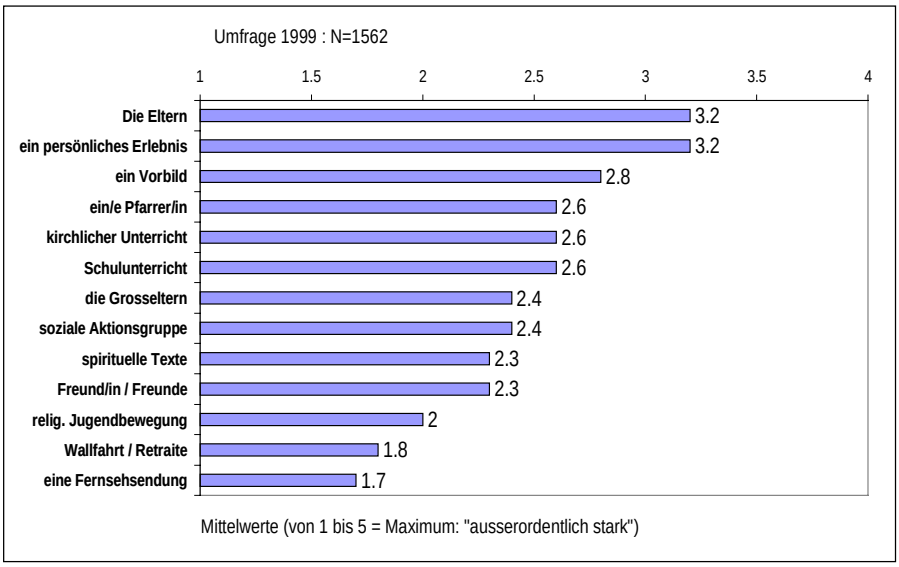
voll gehaltene Ton[22] als der Inhalt. Dass das Ereignis in seiner ganzen Länge gezeigt wird, scheint wichtiger als dessen Interpretation.

In den eben behandelten Beispielen, Papstreise und Auseinandersetzung einer „Sekte" mit den Medien, konnte anhand zweier Mechanismen gezeigt werden, wie sich die Medien regulierend auf die Religion auswirken. Der erste Mechanismus betrifft die Ebene der Inszenierung, der zweite, anscheinend von grösserer Tragweite, die Ebene der Werturteile. Es bleibt die Frage, wie die Empfänger, also Hörerin, Leser oder Zuschauerin, damit umgehen.

4. Auf der Empfangsseite

Die nachstehende Grafik ist bereits in Kapitel 1 präsentiert worden. Sie zeigt, dass die Vorstellungen der Medien bei der Herausbildung religiöser Überzeugungen anscheinend keine grosse Rolle spielen.

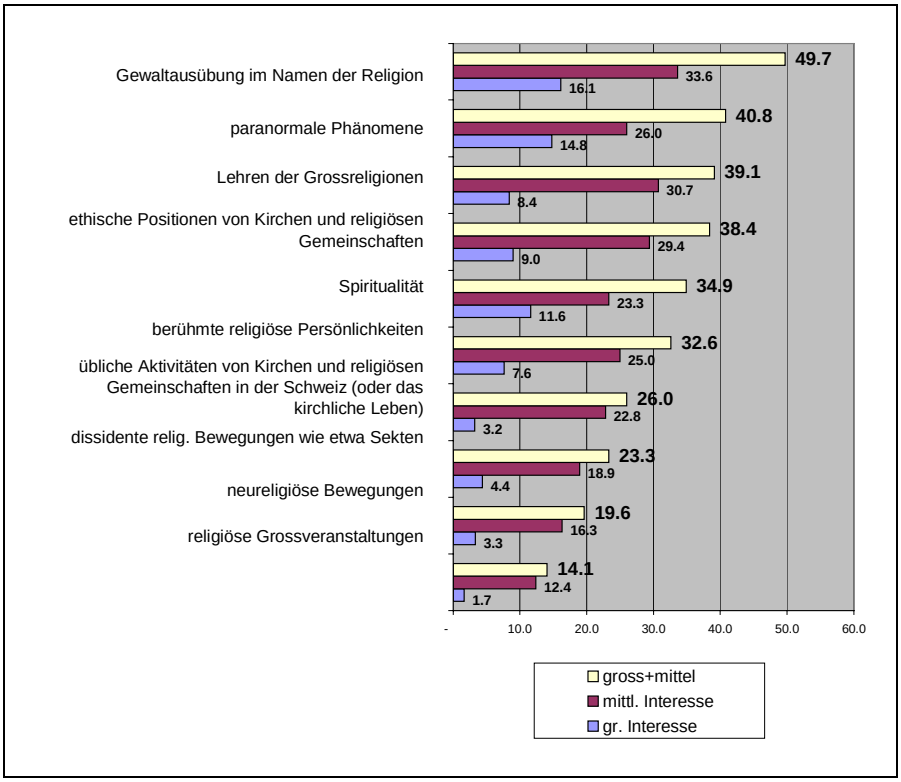
Grafik 10: Wer hat die Herausbildung der aktuellen religiösen Überzeugungen beeinflusst?



[22] In den Nachrichtensendungen wurden teilweise kritischere Töne angeschlagen.

Auf die Frage, an welchen Informationen oder Sendungen zu religiösen Themen sie generell interessiert seien, antworteten die Befragten wie folgt:

Grafik 11: Interesse für Informationen oder Sendungen zu folgenden Themen (ISSP 1999; n = 1205):



Ein erster Blick auf die Daten zeigt, dass allein eine kleine Minderheit diesen Themen grosses Interesse entgegenbringt und dass höchstens die Hälfte der Bevölkerung diesen Themen mittleres Interesse entgegenbringt.

Wenden wir uns nun den einzelnen Themen in ihrer hierarchischen Reihenfolge zu.

Gewaltausübung im Namen der Religion interessiert die Hälfte der Bevölkerung. Vielleicht kein überraschendes Resultat, wenn man an die Gewaltfaszination in der spätmodernen Gesellschaft denkt. Dass Religion Gewalt hervorbringen kann, ist ein Skandalfaktor, der die Aufmerksamkeit für das Phänomen auslösen kann.

Für *paranormale Phänomene* interessieren sich junge Menschen, die mehrheitlich keine Kirchgänger sind und der Kirche fern stehen. Sie rekrutieren sich häufig aus den in Kapitel 2 beschriebenen Gruppen der „nichtchristlichen Glaubenden“ und der „allgemein-religiösen Christinnen und Christen“.

Die *Lehren der Grossreligionen* wiederum betrachten eher Frauen mit hohem Bildungsniveau als attraktiv – gleiches gilt übrigens für die neureligiösen Bewegungen. Daneben aber finden sich unter dieser Kategorie alle Gruppen von Glaubenden, die „Lauen“ eingeschlossen.

Positionen von Kirchen und religiösen Gemeinschaften in ethischen Fragen, Spiritualität, berühmte religiöse Persönlichkeiten oder übliche Aktivitäten von Kirchen und religiösen Gemeinschaften interessieren vornehmlich ein Insiderpublikum. Hier finden sich die Kirchgängerinnen, die exklusiven Christen und die allgemein-religiösen Christinnen.

Diese Daten ergänzen unsere Karte der religiösen Landschaft der Schweiz. Es zeichnen sich Interessenspole der verschiedenen Gruppen ab, die für unterschiedliche Glaubensüberzeugungen optiert haben. Man erhält etwas mehr Einblick in die Art und Weise, wie sie die zur Verfügung stehenden religiösen Bestände nutzen. Doch der Blick auf die Grafik 10 über die Herausbildung religiöser Überzeugungen lässt Zweifel offen am Einfluss der Medien auf die Herausbildung der religiösen Überzeugungen.

Rekapitulieren wir im Lichte unseres Generalthemas, was wir zum jetzigen Zeitpunkt über die Wirkung der Medien wissen:

5. Die Religion: eine Herausforderung für die Kirchen?

1. Seit Beginn der neunziger Jahre räumen die Medien der Religion zunehmend mehr Platz ein (nach einer Phase der Gleichgültigkeit, wenn nicht gar Ablehnung).
2. Damit tragen sie zur Glaubwürdigkeit der soziokulturellen Rolle der Religion bei.

3. Indem sie sich auf das Kriterium der Laizität berufen (was die Anerkennung der religiösen Pluralität und der Wertneutralität des Staates impliziert), skizzieren sie Umriss und Relief des religiösen Felds und tragen so möglicherweise zu einem Standardisierungseffekt bei.

4. Doch indem sie das Thema vermehrt anschneiden, tragen sie auch zu dessen Banalisierung bei (ich ziehe diesen Ausdruck vor, um die epistemologische Debatte um den Begriff Entsakralisierung[23] zu vermeiden).

Die ersten vier Punkte beleuchten die regulierende Rolle der Medien; diese Rolle scheint von vornherein eher ambivalent und von den religiösen Organisationen relativ unabhängig.

5. Die Beschäftigung mit den Medien zeigt, dass sie einerseits aufgrund ihrer Funktionsweise nolens volens die religiösen Leitfiguren aufwerten und dass sie andererseits zur Bevorteilung von Ereignissen neigen.[24]

6. Faktisch erzeugen sie so die gesellschaftliche Notwendigkeit von Leitfiguren und den Zwang für religiöse Organisationen, selbst Ereignisse zu schaffen.

Die letzten beiden Feststellungen (Punkte 5 und 6) lassen erkennen, dass Behandlung und Regulierung des Themas weltlichen Kriterien gehorchen. Dieselben Feststellungen werfen ein Schlaglicht auf die Problematik der Wirkungen.

7. In dieser letzten Perspektive betonen die Medien durch die Art und Weise, wie sie das Religiöse präsentieren, die Stereotypen über:
   – das, was religiös ist;
   – die Leitfiguren (handle es sich um einen Kardinal oder Guru...);
   – die Fremdheit des Bereichs im Vergleich zur rationalen Ordnung.

---

[23] Ausgehend von der Analyse der Papstreisen und ihrer nichtreligiösen (diplomatischen, politischen u. a.) Implikationen, vertreten Dayan / Katz (1992, 207) die Auffassung, die Medienereignisse würden zur Verwischung der Grenzen zwischen Heilig und Profan beitragen.

[24] Dieser letzte Punkt findet in Dayan / Katz (1992) eine fundierte Bestätigung. Wir stützen uns auf die bemerkenswerte Studie über die Inszenierung von Ereignissen durch die Medien, um unsere Beobachtungen bezüglich der verschiedenen Theorien über den Medieneffekt zu situieren.

8. Gleichwohl ist praktisch nichts darüber bekannt, wie diese Stereotypen auf kognitiver und religiöser Ebene ihren Einfluss geltend machen – ausser, dass sie das Feld regulieren. Tatsächlich gibt es kaum empirische Studien zu diesem Thema, was nicht weiter erstaunt, handelt es sich doch um schwierig zu realisierende Vorhaben.

Mit diesen acht Punkten anerkenne ich, dass die Medien im Verlauf der Jahre zu Interpreten des Religiösen geworden sind – im selben Atemzug zu nennen wie die „Virtuosen“ dieses Felds, nämlich die Kleriker und Spezialistinnen der Sozial- und Religionswissenschaften (Campiche 1995, 1997). Mehr noch, die Medien spielen eine Rolle in der Umgestaltung dieses Felds. Aber haben sie Einfluss auf die Religion selbst? Diese Frage bleibt zur Stunde noch immer offen. Hingegen lässt sich sagen, sie hätten in den letzten Jahren die soziale Rolle der Religion gefestigt. Sie taten das, indem sie die Rolle der Leitfiguren öffentlich machten und über Ereignisse berichteten. Dabei ist ihr Handeln insofern ambivalent, als sie der Religion Glaubwürdigkeit attestieren, sie aber gleichzeitig banalisieren. Schliesslich ist rechtens zu unterstreichen, dass die Medien nicht das religiöse Feld insgesamt erreichen. Ihnen entgehen zahlreiche Bewegungen und Ereignisse. Der Befund bestätigt die Legitimität von Forschungen über jene Religion, von der nicht oder kaum die Rede ist: den diffusen Religiositätsfundus. Zwar entgehen solche latente Bewegungen den Medien, doch werden sich diese auch der Versuchung entziehen können, mediatisiert zu werden – und sei es nur, um das Gefühl zu haben zu existieren?

Kapitel 5

Die Religion: Gegenstand der Überlieferung?

1. Einleitung

In diesem Kapitel befasse ich mich mit einem eher schwierigen Thema. Ich habe es gewählt, weil es meiner Auffassung nach in der Debatte um die Individualisierung von zentraler Bedeutung ist. Würde nämlich Religion nicht oder nicht mehr tradiert, fände die Vorstellung, jeder und jede bastle sich heute eine persönliche Religion, eine überwältigende Bestätigung.

Wir alle sind mehr oder weniger von der Vorstellung geprägt, überliefern heisse, *„etwas, was einen kulturellen Wert darstellt, einer späteren Generation weitergeben“* (Duden. Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache), sozusagen ein „unverändertes Produkt“. Mit diesem letzten Aspekt möchte ich mich in diesem Kapitel befassen, dessen Überschrift mit einem Fragezeichen endet. Weshalb das Fragezeichen? Weil überliefern weitergeben heisst, doch was wird weitergegeben? Der gleiche Inhalt oder ein anderer? Vor allem wenn wir an unsere Kinder denken, stellen wir uns vor, wir überlieferten ihnen unsere Werte, unsere Glaubensüberzeugungen, unsere Beispielhaftigkeit, und nehmen nicht selten an, es seien dieselben Bestände, die uns von unseren Eltern überliefert worden sind.

Doch, so wird sich zeigen, in der Realität verhält es sich irgendwie anders. Weshalb herrscht dieser Eindruck vor?

1.1 Wiedergabe oder Weitergabe

Noch in den sechziger Jahren dominierte die Vorstellung, es herrsche Kontinuität zwischen den Generationen. Die Sozialwissenschaften verwendeten den Begriff Wiedergabe/Reproduktion, wenn sie von der Generationenfolge sprachen, also von der Vorstellung, die Tochter oder der Sohn blieben in derselben sozialen oder kulturellen Spur, in der sich bereits die Eltern befänden. Zwar waren bereits Veränderungen zu beobachten, doch diese wurden im Sinne der Kontinuität reflektiert. Gemessen wurde das Gefälle zwischen dem Verhalten der Eltern und der Kinder, ohne sich über Triftigkeit und Bedeutung solcher Vergleiche Rechenschaft abzulegen.

Im religiösen Bereich, der uns hier interessiert, spricht man in der Regel von der Weitergabe einer Tradition: der katholischen, protestantischen, or-

thodoxen, jüdischen oder einer anderen Tradition, die wir beispielsweise an unsere Kinder weitergeben wollen. Was aber ist religiöse Tradition? Es handelt sich zuallererst um ein Erbe oder um die Geschichte einer religiösen Gruppierung, die sich auf eine Zugehörigkeit beruft. Es handelt sich weiter um eine gewisse Anzahl Glaubensüberzeugungen, Praktiken aus der Vergangenheit, die in der Gegenwart neu zu beleben sind. Tradition impliziert auch die Weitergabe einer Lehre, was auch in Form von Eintrichtern geschehen kann – diese Pädagogik dominierte im kirchlichen Religionsunterricht bis in die sechziger Jahre.

1.2 Ein Verlust und sein Befund

Eine Tradition weitergeben bedeutet also auch, Praktiken weitergeben. Was das in der Realität heisst, sehen wir anhand der Daten der beiden nationalen Repräsentativbefragungen aus den Jahren 1989 und 1999 (vgl. Grafik 12).

Angesichts der Werte drängen sich mindestens drei Kommentare auf. In einem Land, wo der regelmässige (mind. monatliche) Mess- oder Gottesdienstbesuch innert zehn Jahren um 10 % abgenommen hat (nämlich von 34.3 % im Jahr 1989 auf 24.5 % im Jahr 1999), kommen wir zu folgendem Befund:

1. Die Mehrheit der Personen, die regelmässig die Messe oder den Gottesdienst besuchen, folgt dem Beispiel ihrer Eltern.
2. Die Daten über den Gottesdienstbesuch verweisen auf die Problematik der Wiedergabe/Reproduktion, vorab wenn es sich um eine regelmässige Praxis handelt.
3. Die Zahlen lassen nur den Befund zu, dass ein Verlust vorliegt. In der Schweiz geht der Gottesdienstbesuch, das lässt sich aufgrund des verfügbaren Datenmaterials feststellen, seit den sechziger Jahren konstant zurück. 1962 lag die Zahl der protestantischen Nicht-Kirchgänger bei 34 %, 1999 bei 50.7 %. Die entsprechenden Zahlen für die Katholiken lauten 18 % beziehungsweise 38.5 %.

Kommt dieser Rückgang von Mess- und Gottesdienstbesuch einem Rückgang der Religion gleich? Betrachten wir die Angelegenheit unter einem anderen Blickwinkel.

Grafik 12: Gottesdienstbesuch der Befragten 1989/1999, verglichen mit dem Gottesdienstbesuch der Eltern während ihrer Kindheit

Jahr	Gottesdienstbesuch beider Eltern	Gottesdienstbesuch der Befragten			Total
		mind. monatlich	gelegent-lich	nie	
1989 n= 1315	regelmässiger Gottesdienstbe-such (mindestens monatlich) beider Eltern	**70.7 %**	38.4 %	23.0 %	43.7 %
	gelegentlicher Gottesdienstbe-such beider Eltern	3.8 %	**17.8 %**	11.8 %	10.7 %
	unterschiedliche Praxis	19.1 %	27.9 %	31.1 %	26.1 %
	beide Eltern Nicht-Kirchgänger	4.4 %	11.0 %	**30.3 %**	16.0 %
	keine Antwort für beide Eltern	2.0 %	4.9 %	3.9 %	3.5 %
		100.0 %	100.0 %	100.0 %	100.0 %
1999 *n= 1562*	*regelmäss. Gottesdienstbesuch (mind. monatlich) beider Eltern*	***64.4 %***	*38.8 %*	*20.2 %*	*36.2 %*
	gelegentlicher Gottesdienstbe-such beider Eltern	*4.2 %*	***17.4 %***	*7.6 %*	*9.5 %*
	unterschiedliche Praxis	*21.2 %*	*31.5 %*	*32.2 %*	*29.3 %*
	beide Eltern Nicht-Kirchgänger	*7.1 %*	*10.7 %*	***36.8*** *%*	*22.2 %*
	keine Antwort für beide Eltern	*3.1 %*	*1.6 %*	*3.2 %*	*2.8 %*
		100.0 %	*100.0 %*	*100.0 %*	*100.0 %*

1.3 Die Religion: eine facettenreiche Realität

Die Grafik 13 erweist sich als höchst aufschlussreich. Zum einen können wir beobachten, dass die Gebetshäufigkeit von einer Generation zur anderen stark variiert, dass aber die Variationen konstant bleiben. So hat denn das in den letzten zehn Jahren veränderte religiöse Umfeld keinerlei Einfluss auf die Gebetshäufigkeit. Diese hat im fraglichen Zeitraum nicht abgenommen. Mehr noch, bei der Generation der 16- bis 35-Jährigen nimmt sie tendenziell zu; weniger Befragte dieses Alterssegments geben 1999 an, sie würden nie beten (zwischen 1989 und 1999 liegt die Differenz bei 10 %).

Mit Blick auf diese Daten stellt sich die Frage, welche Auffassung wir über die Religion und, rückwirkend, über die religiöse Tradition vertreten. Sind wir der Auffassung, Religion und Gottesdienstbesuch seien identisch, dann kann unser Befund nur pessimistisch sein. Von Generation zu Generation nimmt nämlich der Gottesdienstbesuch ab, und das in allen westlichen Ländern. Mit seiner Überlieferung hapert es folglich. Doch wenn wir von der Vorstellung ausgehen, die Religion sei auch Glaube, Riten, differenzierte und unterschiedliche Wege persönlicher Suche[25] – was häufig unter die Rubrik „Spiritualität" eingereiht wird –, ändert sich die Wahrnehmung, und die Reflexion zur Überlieferung verläuft in einer anderen Richtung.

Dann drängt sich uns die Hypothese auf, die religiöse Überlieferung erneuere sich ständig, entweder in Form einer Anpassung an das „religiös Korrekte" oder durch Aufsplitterung in eine Vielzahl personalisierter Glaubensakte. Die Hypothese gründet auf der Einsicht in die tiefgreifenden Verwerfungen der religiösen Landschaft seit den sechziger Jahren. Um der Klarheit und Präzision willen wird die Verifizierung der Hypothese an einer Dimension der Religion abgehandelt: der Glaubensüberzeugung.

*Grafik 13: Vergleich der Häufigkeit des Gebets dreier Generationen von Befragten 1989 und 1999 (*1989: n total = 1292*; 1999: n total = 1562)*[26]

Häufigkeit des Gebets	**Jahr**	**Alter zum Zeitpunkt der Befragung**			**Total**
		16–35 Jahre	36–55 Jahre	56–75 Jahre	
tägliches Gebet	1989	32.2 %	39.9 %	55.8 %	40.5 %
	1999	*31.8 %*	*36.6 %*	*52.3 %*	*38.8 %*
gelegentlich	1989	40.6 %	37.9 %	28.3 %	36.8 %
	1999	*55.3 %*	*49.4 %*	*37.3 %*	*48.5 %*
nie	1989	22.0 %	17.4 %	10.6 %	17.7 %
	1999	*10.9 %*	*10.5 %*	*6.2 %*	*9.5 %*

[25] Vgl. in Kapitel 1 die Ausführungen zur Definition von Religion.

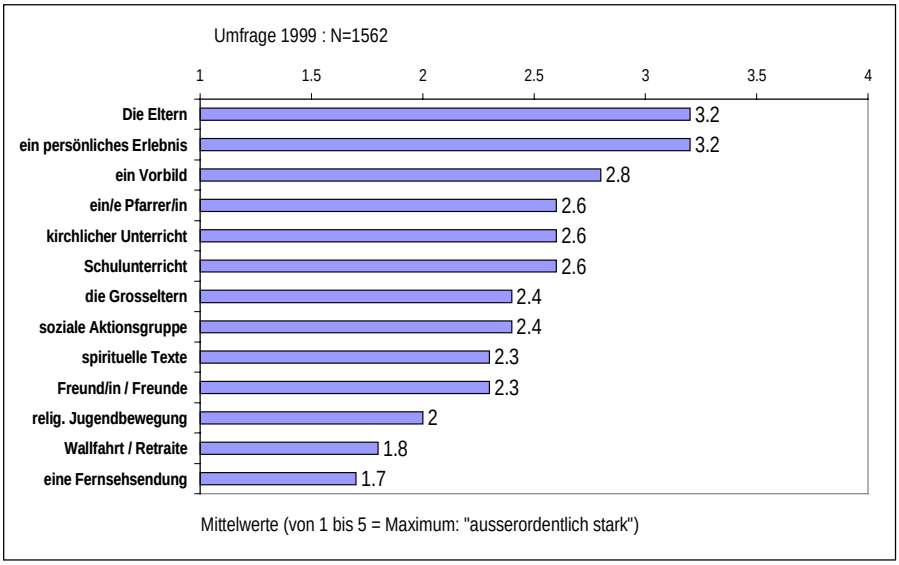
[26] Die leer eingegangenen Antworten auf diese Frage zum Gebet erscheinen nicht in dieser Grafik (5 % der Antworten im Jahr 1989 und 3 % der Antworten im Jahr 1999). Dies erklärt, weshalb die Summen nicht 100 % erreichen.

2. Die Familie: Paradigma des gesellschaftlichen Wandels der sechziger Jahre

Die religiösen Verwerfungen hängen selbstverständlich mit dem Wandel unserer Gesellschaften seit den sechziger Jahren zusammen. Mit Blick auf unser Thema werde ich einige entscheidende Aspekte darlegen, nicht generell, sondern auf eine Institution fokussiert, die im Zusammenhang der Überlieferung unumgehbar ist: die Familie. Weshalb?

Aufgrund der engen historischen Bande zwischen Familie und Religion muss der Wandel ersterer starke Auswirkungen auf letztere haben. Dass Familie und Religion ein gemeinsames Schicksal haben, zeigt die nachstehende Grafik[27]. Dargestellt wird auf der Basis der Daten von 1999, wer, das heisst welcher Akteur oder welches Ereignis die Herausbildung der religiösen Überzeugungen der Befragten beeinflusst hat.

Grafik 14: Wer hat die Herausbildung der aktuellen religiösen Überzeugungen beeinflusst?



[27] Eine erste Interpretation der Daten erfolgte in Kapitel 1.

Die Grafik ist höchst aufschlussreich, was die gegenwärtige religiöse Situation betrifft. Sehr schön setzt sie in Szene, welches die beiden wichtigsten Instanzen beim Aufbau der religiösen Identität sind. Auf der einen Seite die Tradition, welche die Eltern auf ihre Weise an die Kinder weitergeben, auf der anderen Seite die persönliche Erfahrung, die immer dann zum Zug kommt, wenn es um die Authentizität einer religiösen Botschaft geht. In diesem Aufbauprozess rangieren Familie und individuelle Erfahrung zumindest auf der Ebene der Vorstellung vor dem Beitrag der religiösen Institution oder der Schule.

Die Familie war lange der privilegierte Ort des Gedächtnisses. „Was man in der Familie gelernt hat, das vergisst man nie." So förderte die Familie die Gedächtniskontinuität. Einer der Höhepunkte ist die Taufe der Kinder; bei diesem Anlass gedenkt die Familie im Zeitraffer ihrer Geschichte und besinnt sich auf das Beziehungsnetz, in das sie eingebettet ist. Kein Zufall, dass von der Familie als der „Matrix" von Spiritualität gesprochen werden kann (Hervieu-Léger, Vortrag vom 20. März 2001). Die ererbte religiöse Identität ist stark in der Familie verankert.

Der Bruch der sechziger Jahre erschütterte nachhaltig dieses Beziehungsnetz, das getragen war von Affektivität und vom Imperativ der Kontinuität. Von einer Selbstverständlichkeit ist die Familie zu einem anscheinend willentlichen Zusammenschluss von Individuen mutiert, mit allen Folgen, die das für die Überlieferung vermutlich hat. Anscheinend willentlich, weil soziale Homogamie (Gleichartigkeit) weiterhin die meisten Paare auszeichnet, was die Vermutung nahelegt, diese Partnerschaften gehorchten heute wenig beachteten gesellschaftlichen Gesetzen.

Wie Jean Kellerhals treffend bemerkt (Vortrag vom 13. März 2001), ist innert kurzer Zeit die stabile Familie von einer nomadisierenden Familie abgelöst worden, die sich in grossen Zügen wie folgt charakterisieren lässt:

1. Die Codes zur Strukturierung des Familienlebens (Rollenaufteilung zwischen Mann und Frau, Unauflöslichkeit der Ehe…) sind zusammengebrochen. Das zwingt die Familie, die sie strukturierenden Regeln neu zu erfinden.

2. Verschiedene Modalitäten des Zusammenlebens existieren nebeneinander: Ehe, Partnerschaft, Einelternfamilie u. a. Diese Modalitäten sind nicht geregelt. Folge davon ist ein relativ wenig definierter Rahmen.

3. Die Wahrscheinlichkeit von Trennung und Scheidung führt das Provisorium in die Ehe ein und beeinflusst Modalitäten und Gleichgewicht der Beziehungen.

Eine der zahlreichen Folgen dieser Umwälzung ist in unserem Zusammenhang eigens hervorzuheben. Im Familienmodell, das in den sechziger Jahren allmählich entsteht, sind Rechte und Pflichten einer Generation der anderen gegenüber nicht mehr klar definiert; Folge davon ist ein permanentes Aushandeln. Die in der traditionellen Rollenverteilung automatisch zugewiesene Autorität wird abgelöst durch die Notwendigkeit zu verführen oder zu überzeugen. Regeln aufzuzwingen steht nicht mehr zur Diskussion.

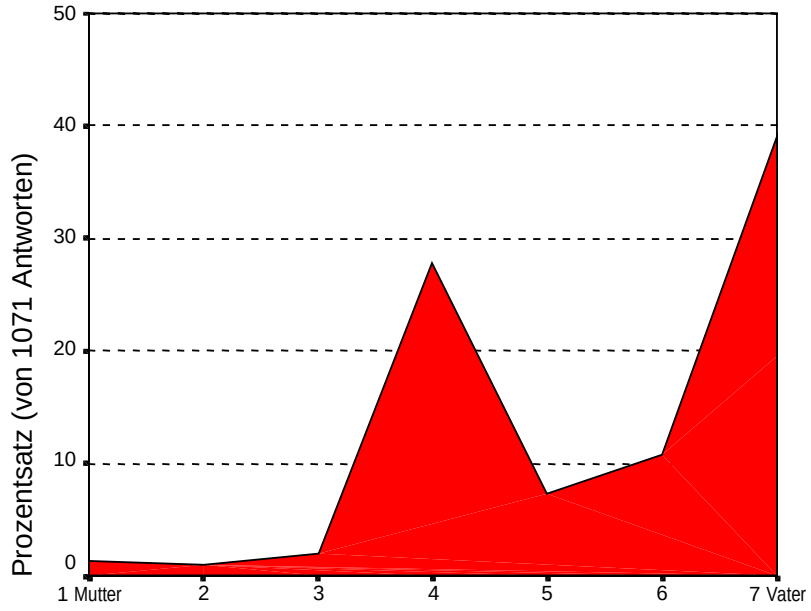
Diese kurz skizzierte Entwicklung spiegelt selbstverständlich die für Gesellschaft und Kultur in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts charakteristischen globalen Verwerfungen wider. Die Zeit nach 1960 ist in der Tat geprägt von einer Serie von unübersehbaren Brüchen und Diskontinuitäten. Davon betroffen sind vor allem die grundlegenden Moralnormen bezüglich des Verhältnisses von Mann und Frau, der Sexualität, der Familie und der Religion. Um es in den Worten von Claude Lefort zu sagen: „Wir sind in das Zeitalter der beständigen Unbeständigkeit eingetreten."

In seinem 1999 erschienenen Werk „Spiritual Marketplace" (218), schreibt Wade Clark Roof, die bedeutendste Veränderung der religiösen Szene in den USA betreffe das Verhältnis Familie und Religion. Ich neige zur Ansicht, dass es sich in Europa nicht anders verhält.

Doch kommen wir auf ein präzises Beispiel zurück. Die allmähliche Umsetzung der Gleichstellung von Mann und Frau wirkt sich langfristig auf die Religion aus. Die Präsenz von Frauen in leitenden Gremien, vorab in den Kirchen, hat dazu beigetragen, das Bild eines patriarchalen und autoritären Gottvaters in das Bild eines Gottes zu verwandeln, der die beiden Geschlechtern zugeschriebenen Eigenschaften spiegelt: ein Gott, der Vater und Mutter ist (vgl. Grafik 15).

In kirchlichen Angelegenheiten fordern die Frauen den Platz, der ihren Interessen und ihren Bedürfnissen entspricht. Sie sind weniger bereit, nur zu Diensten zu stehen. In der Familie haben sie aufgrund ihrer beruflichen Tätigkeit weniger Zeit, sich um die Kinder und insbesondere um deren religiöse Erziehung zu kümmern. Ihnen war diese Domäne im subtilen Spiel der Rollenaufteilung zwischen den Geschlechtern bisher zugefallen.

Grafik 15: Gottesbild (Skala von 1 bis 7:
1 = gänzlich Mutter, 7 = gänzlich Vater; ISSP 1999)
*n total: **1205** keine Antwort: 134 1071 Antworten auf die Frage*



Gott: Bild des Vaters oder der Mutter?

Da diese Entwicklung in der Regel nicht durch eine neue Rollenverteilung innerhalb der Familie ausgeglichen wurde, wirkt sie sich auf die Überlieferung aus. Hinzu kommt, dass Überlieferung heute nicht mehr Pflicht, sondern Willensentscheid, Option ist. Das verstärkt den Trend zur religiösen Individualisierung oder führt schlicht und einfach zur Aufkündigung jeglichen religiösen Bezugs. Bedeutet dies das Ende der religiösen Überlieferung durch die Familie? Das wäre etwas vorschnell geurteilt.

3. Das Recht zu entscheiden

Heute zirkuliert das Gerücht, inzwischen treffe jede und jeder ganz allein die Wahl in religiösen Dingen. Bestätigen die Fakten diesen Eindruck? Eine französische Untersuchung aus den siebziger Jahren (Roussel / Bourgu-

ignon 1976) zeigt, dass die Mehrzahl der Eltern damals ihre Kinder bei der Wahl der eigenen Werte frei entscheiden lassen wollte. Aus der jüngsten Untersuchung des bereits zitierten amerikanischen Forschers geht hervor, dass allein ein Viertel der Eltern der Generation der Babyboomers diesen Standpunkt vertreten (Roof 1999, 232). Damit stehen wir vermutlich der Wirklichkeit näher. Doch selbst wenn die Idee der freien Wahl in der Luft liegt, bleibt das elterliche Verhalten für Kinder ein weitaus suggestiveres Element als jede noch so idealistische Erklärung. Im übrigen zeigt die bereits vorgestellte Grafik 14 über die Herausbildung der religiösen Überzeugungen besser als jeder Kommentar, dass die Eltern beim Aufbau der religiösen Identität ihrer Kinder den ersten Platz einnehmen. Wir sind also nicht Zeugen der Grablegung der Überlieferung, sondern, diese Hypothese lässt sich aufstellen, Zeuge ihrer Pluralisierung. Mit anderen Worten, an die Stelle des Königswegs der Überlieferung ein und desselben Erbes sind differenzierte Überlieferungsmodi getreten, die der Soziologe Jean Kellerhals beschrieben hat. Aus seinen Ausführungen vom 13. März 2001 nehme ich drei Beispiele auf, die im Grossen und Ganzen die drei Generationen spiegeln, die heute miteinander leben: Grosseltern, Eltern und Kinder.

1. Der Modus Glaube

Die Überlieferung steht im Umkreis einer religiösen oder politischen Überzeugung, die von einer externen Kultur übernommen wird (etwa Katholizismus, kommunistische Partei u. a.). Die Familie steht in enger Beziehung zu dieser externen Kultur. Das überlieferte Skript enthält normative Werte, die der Wahrheit entsprechen. So ermöglicht der Familiencode, die Welt zu interpretieren. Dieser Überlieferungsmodus bringt Überzeugte oder AufrührerInnen hervor.

2. Der Modus Disziplin

Hier geht es weniger darum, eine Glaubensüberzeugung zu überliefern, sondern die Konformität zu einer erfolgversprechenden gesellschaftlichen Ordnung einzutrichtern. Das Bemühen geht dahin, einen höheren Status zu erreichen. Die Erfolgswerte sind Arbeit und Pflicht; diese Werte sind nicht unbedingt referentiell. Der Schlüssel zur Interpretation der Welt ist der persönliche Kampf. Es gilt, sich einen Weg zu bahnen.

3. Der mäeutische Modus[28]

Die Überlieferung geschieht im Gespräch, in dem man sich authentisch gibt. Was zählt, ist die Wahrheit. Diese ist mit der Wahrheit im Modus Glauben nicht unbedingt identisch. Die DiskussionspartnerInnen versuchen, sich selbst zu entdecken. Geheimnisse werden gelüftet, Tabus offen genannt. Das dominierende Skript ist psychologisch. Die Orientierungspunkte kommen nicht von aussen, sondern werden eher im Gespräch vom Älteren zum Jüngeren überliefert. Es handelt sich hier um die am stärksten individualisierte Form der Überlieferung.

Anhand der drei Beispiele wird eine Antwort auf die Eingangsfrage möglich. Es gibt Überlieferung. Sie geschieht indes unterschiedlich, und je nach gewähltem Modus ist beim Aufbau der religiösen Identität mehr oder weniger Innovation im Spiel. Die Tradition kann mehr oder weniger erneuert werden. Ein Befund, der sich mit einer Aussage aus Woody Allans Film „*Deconstructing Harry*“ (1997) deckt: „Tradition ist nichts anderes als die Illusion der Beständigkeit.“

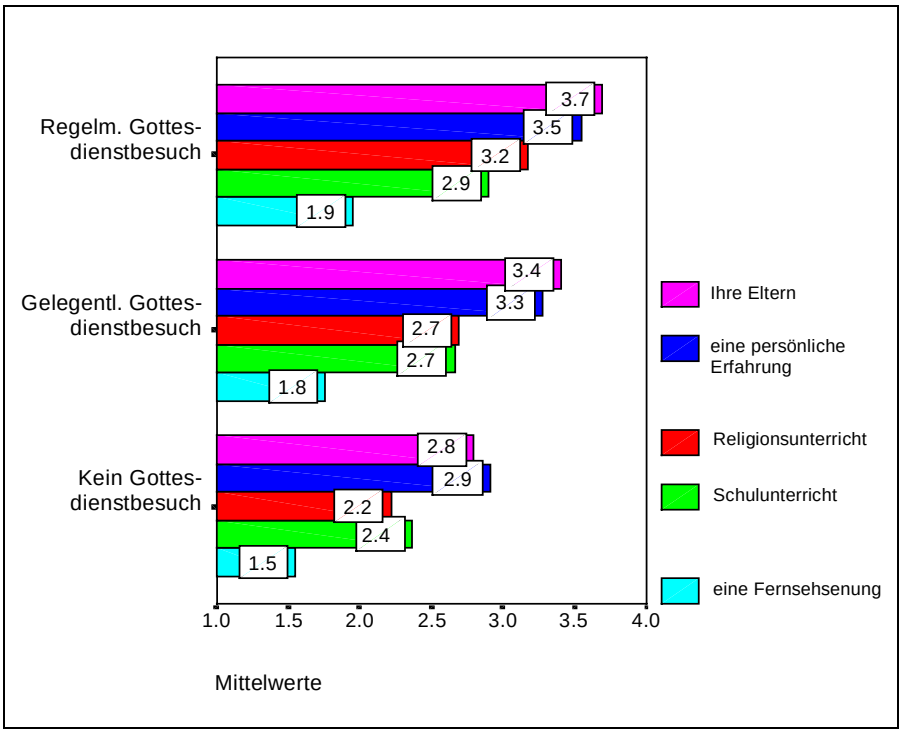
4. Die übrigen einflussreichen Akteure

Dass der Akzent auf die Familie gelegt wird, wenn es um den Überlieferungsprozess von Generation zu Generation geht, könnte einen anderen Aspekt der Problematik verdecken. Zum einen existieren, wir haben es eben gesehen, mehrere Überlieferungsarten; zum anderen gibt es, zumindest in religiösen Angelegenheiten, mehrere Akteure, die diese Funktion übernehmen, was nicht unerheblich zur Komplexität des Phänomens beiträgt. Grafik 14 hat uns vor Augen geführt, dass neben Familie, persönlicher Erfahrung oder Prüfung Kirche, Schule und Medien eine häufig zweitrangige, allerdings nicht zu unterschätzende Rolle spielen. Um das zu belegen, werde ich einige Grafiken vorlegen, die mit Blick auf verschiedene religiöse Verhaltensweisen oder Einstellungen präzisieren, welcher Akteur resp. welche Akteurin die religiösen Überzeugungen am stärksten beeinflusst hat.

---

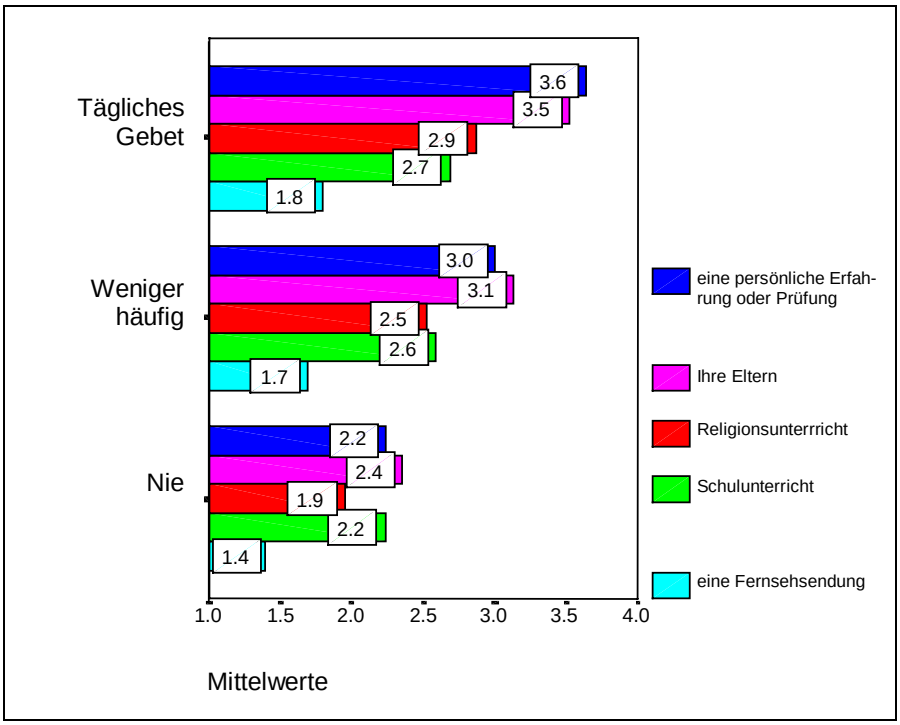
[28] Mäeutik = „Hebammenkunst“; die sokratische Methode, durch geschicktes Fragen die im Partner / in der Partnerin schlummernden, ihm / ihr aber nicht bewussten richtigen Antworten und Einsichten heraufzuholen.

Grafik 16: Einfluss auf die religiösen Überzeugungen nach Gottesdienstbesuch



Wie in der allgemeinen Grafik stehen Eltern und Erfahrung an erster Stelle, gefolgt vom kirchlichen Religionsunterricht. Ihr Einfluss ist vor allem bei regelmässigem Mess- oder Gottesdienstbesuch gross, was nicht weiter überrascht. Dieselbe Hierarchie findet sich bezüglich des Vorhandenseins einer Verbindung mit einer religiösen Gemeinschaft oder der karitativen Rolle der Kirchen: Auch hier üben Eltern und persönliche Erfahrung den stärksten Einfluss aus.

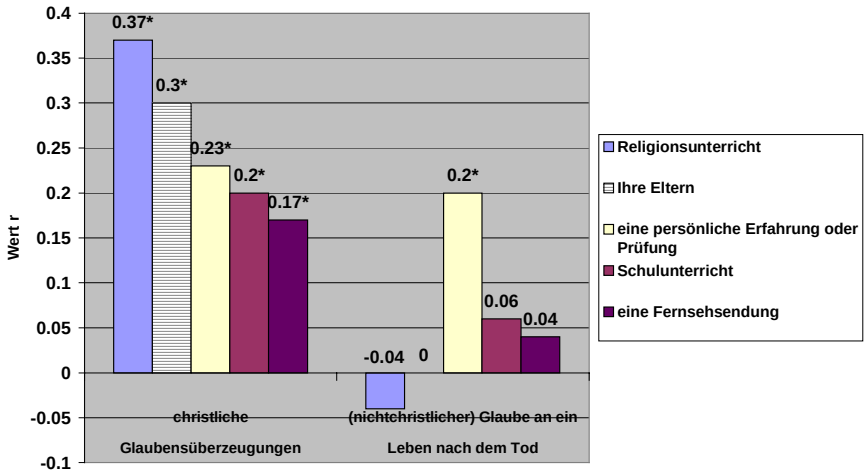
Grafik 17: Einfluss auf die religiösen Überzeugungen nach Häufigkeit des Gebets



Diesmal steht die religiöse Erfahrung an erster Stelle. Es ist dies ein für die Religiosität in der Spätmoderne charakteristisches Merkmal. Das Gebet ist eine Lebenspraxis, die nicht in erster Linie institutionellen Normen gehorcht, sondern von den Lebensumständen oder von einer Erfahrung abhängt, in der sich das Gebet als stärkend oder nützlich erwiesen hat.

Grafik 18: Korrelation zwischen zwei Dimensionen von Glaubensüberzeugungen und fünf Akteuren, welche die religiösen Überzeugungen beeinflussen

Wert r (Korrelationskoeffizient nach Pearson):
1 = vollkommene Bindung
-1 = umgekehrte Bindung
0 = keine Bindung
(* hochsignifikante Korrelationen mit Wahrscheinlichkeit p < 0.01)



Die Überlieferung christlicher Werte hängt in erster Linie vom kirchlichen Religionsunterricht ab, doch bleibt die Rolle der Eltern wichtig. Das verdient unsere Aufmerksamkeit. Ist das Resultat Ausdruck des Erfolgs der neuen Katechetik, die seit Ende der sechziger Jahre das Hauptgewicht auf das Heranreifen des Glaubens oder auf die Erziehung zum Glauben legt, und zwar auf Kosten des Eintrichterns einer Lehre oder der Einbindung in eine Glaubensgemeinschaft? Die Daten könnten diesen Eindruck vermitteln. Andere Daten zeigen, dass die Einstellungen je nach Generation variieren, und nuancieren den Befund, widerlegen ihn aber nicht. Vor einem definitiven Urteil sind die Forschungen in diesem Punkt voranzutreiben.

Erhellend sind die Resultate bezüglich des (nichtchristlichen) Glaubens an ein Leben nach dem Tod. Die Korrelationen sind schwach. Allein die per-

sönliche Erfahrung oder Prüfung spielt eine signifikante Rolle. Hier zeigt sich, dass die Option für neue Wege des Glaubens zuallererst ein persönlicher Schritt ist. Auf der Ebene der Vorstellung jedenfalls ist es weder das Beispiel der anderen noch sind es die Medien, die das neue religiöse Gedankengut aufkommen lassen. Anders als in der christlichen Tradition scheinen solche Überzeugungen demnach nicht Gegenstand der Überlieferung, vielmehr einer persönlichen Option zu sein.

Wir haben einige Daten Revue passieren lassen. Daraus können wir nun einen partiellen Schluss ziehen. Eltern, Erfahrung und Religionsunterricht spielen in der religiösen Überlieferung eine Rolle. Erst danach folgt die Schule, was einigermassen erstaunt. Die Medien wiederum spielen in diesem Bereich, allen vorgefassten Meinungen zum Trotz, lediglich eine untergeordnete Rolle. Wenn es darum geht, die Religion zu inszenieren und sie als bedeutsames Element des öffentlichen und privaten Lebens zu präsentieren, dann sind die Medien aller Wahrscheinlichkeit nach einflussreicher, als wenn es darum geht, Sonderüberzeugungen zu verbreiten oder zu festigen.

5. Permanente Erneuerung der Tradition

Wir sind von der Idee ausgegangen, dass sich die religiöse Tradition permanent wandelt, entweder im Modus der Anpassung oder im Modus der Diversifizierung. Wie diese Prozesse ablaufen, haben wir gesehen. Nun wollen wir etwas genauer betrachten, was sich wandelt.

Die religiöse Tradition scheint mithin nicht erschöpft. Doch sie ist abhängig von den verschiedenen Überlieferungsarten (Glaube, Disziplin, Mäeutik u. a.) und den verschiedenen en der Überlieferung (Familie, religiöse Organisation, Schule u. a.). Ist daraus zu schliessen, dass sie heute völlig atomisiert ist, durch die an ihr vollzogene Bastelei in kleinste Einzelteile zerlegt? Die Hypothese ist verführerisch. Sie erweist sich indes als schwach, setzt sie doch voraus, dass alle Menschen über ein identisches soziales und kulturelles Kapital verfügen, um gewissermassen mit dem religiösen Erbe spielen zu können.

Wir werden das überprüfen[29], indem wir nachzuvollziehen suchen, wie sich die religiösen Bezüge von Generation zu Generation oder, genauer, von einem Alterssegment zum anderen wandeln. Zu diesem Zweck werde ich vergleichen, wie sich einerseits die Positionen der im Jahr 1989 20- bis 29-Jährigen in zehn Jahren verändert haben (intragenerationeller Vergleich) und wie unterschiedlich oder ähnlich die Positionen der im Jahr 1989 20- bis 29-Jährigen und die Positionen der im Jahr 1999 20- bis 29-Jährigen sind (intergenerationeller Vergleich).

Diese Vergleiche werde ich anhand von vier Glaubenseinstellungen durchführen.

---

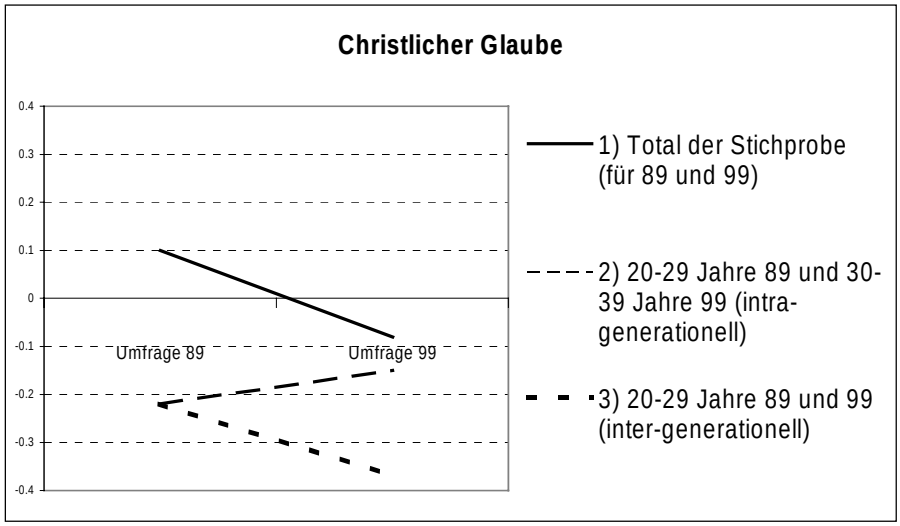
[29] Es handelt sich um eine partielle Verifizierung, beruht sie doch auf einer einzigen unabhängigen Variablen: dem Alter. Dazu ist zu bemerken, dass sich mit der Verlängerung der obligatorischen Schulzeit von Generation zu Generation der Zugang zum kulturellen Kapital ausweiten sollte.

Grafik 19: In den achtziger und neunziger Jahren 20 sein und für christliche Glaubensaussagen optieren

Entwicklung einer Glaubensdimension:

- für alle Befragten (1)
- für die 20- bis 29-Jährigen: intragenerationell (2) und intergenerationell (3)

Faktorenwerte (Wert 0 = allgemeiner Mittelwert: für das Total der beiden Jahre und das Total der Befragten)



An dieser Grafik lassen sich drei Trends ablesen:

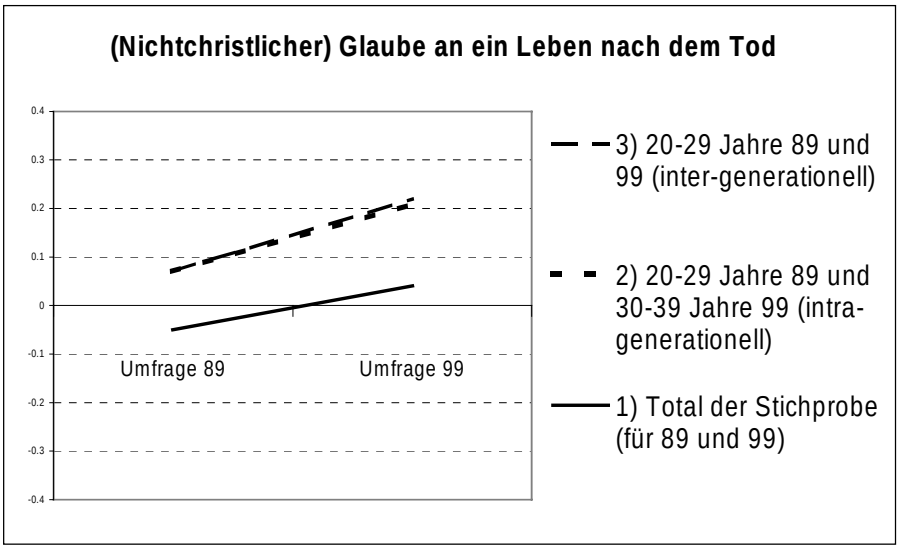
1. Allgemein verlieren die christlichen Glaubensüberzeugungen an Boden.
2. Das Segment der im Jahr 1989 20- bis 29-Jährigen mit damals niedrigen Werten neigt tendenziell stärker zum christlichen Glaubensbekenntnis.
3. Umgekehrt wendet sich das Segment der im Jahr 1999 20- bis 29-Jährigen noch stärker von den Grundaussagen des Christentums ab: Jesus Christus, Auferstehung, Reich Gottes.

Grafik 20: In den achtziger und neunziger Jahren 20 sein und Stellung beziehen zum Leben nach dem Tod

Entwicklung einer Glaubensdimension:

- für alle Befragten (1)
- für die 20- bis 29-Jährigen: intragenerationell (2) und intergenerationell (3)

Faktorenwerte (Wert 0 = allgemeiner Mittelwert: für das Total der beiden Jahre und das Total der Befragten)



An dieser Grafik lässt sich ablesen:

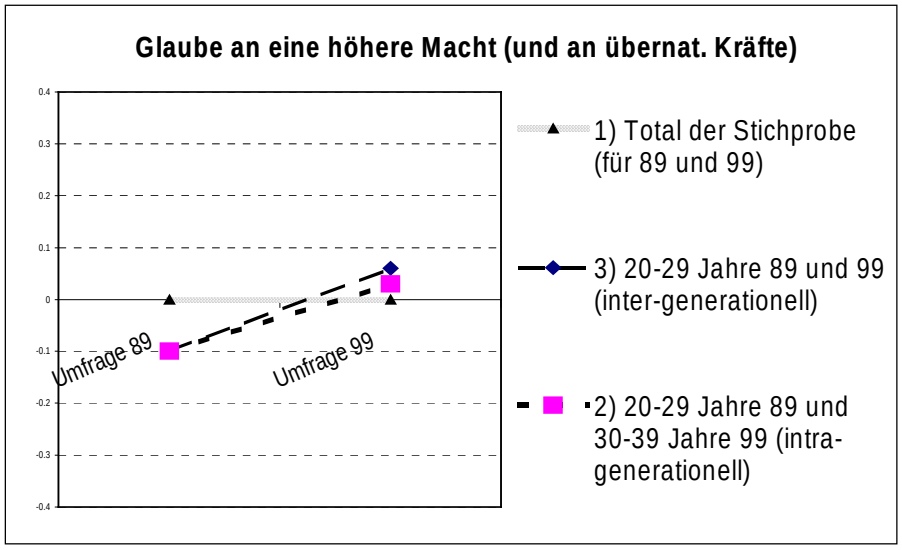
1. Es besteht ein allgemeiner Trend, sich einer nichtchristlich codierten Sprache zu bedienen, um über das Leben nach dem Tod zu sprechen.
2. Dieser Trend ist dann am stärksten, wenn man der jüngsten Generation angehört und nicht zur Kirche geht.

Grafik 21: In den achtziger und neunziger Jahren 20 sein und an eine höhere Macht und an übernatürliche Kräfte glauben

Entwicklung einer Glaubensdimension:

- für alle Befragten (1)
- für die 20- bis 29-Jährigen: intragenerationell (2) und intergenerationell (3)

Faktorenwerte (Wert 0 = allgemeiner Mittelwert: für das Total der beiden Jahre und das Total der Befragten)

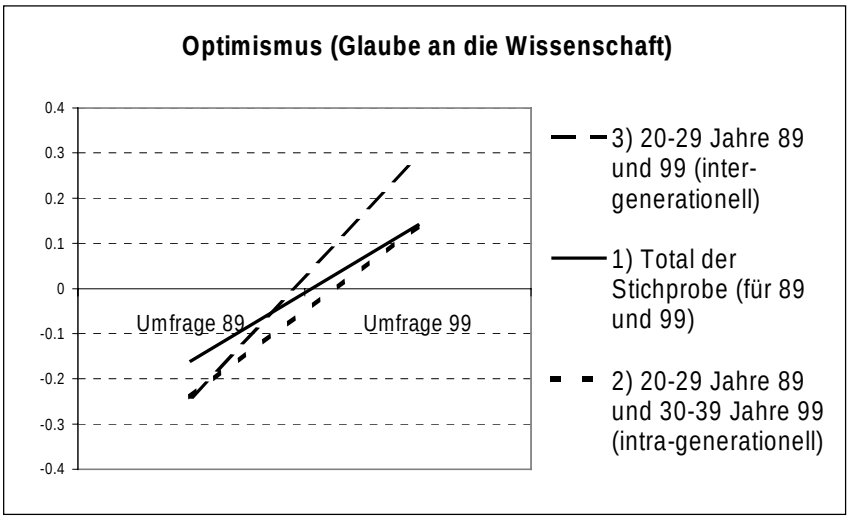


Während die Positionen der Bevölkerung generell stabil geblieben sind, zeichnet sich bei der jungen Generation der Trend ab, Transzendenz in diesem unpersönlichen Vokabular zu artikulieren.

Grafik 22: In den achtziger und neunziger Jahren 20 sein und sein Vertrauen in Wissenschaft und Technik bekräftigen

Entwicklung einer Glaubensdimension:
- für alle Befragten (1)
- für die 20- bis 29-Jährigen: intragenerationell (2) und intergenerationell (3)

Faktorenwerte (Wert 0 = allgemeiner Mittelwert: für das Total der beiden Jahre und das Total der Befragten)



Innerhalb von zehn Jahren ging das Misstrauen der Wissenschaft gegenüber zurück; an seine Stelle trat ein neues Vertrauen.

Das Segment der im Jahr 1999 30- bis 39-Jährigen gibt diesen Trend wieder. Wer 1999 20- bis 29-jährig war, zeigt diese Begeisterung noch stärker.

Die unterschiedlichen Beispiele zeigen anschaulich die Entwicklung der religiösen Tradition. Während Nichtglauben oder Atheismus nicht oder nur unmerklich zunehmen, zeichnet sich in den Aussagen zur Transzendenz, zum Leben nach dem Tod oder zur Zukunft der Trend zum Gebrauch eines allgemein-religiösen Vokabulars ab (vgl. Kapitel 2) – ein zugleich offeneres und verschwommeneres Vokabular. Ausgehend von der christlichen Tradi-

tion, wird eben diese Tradition umgestaltet, wobei sie beispielsweise mit Wissenschaft gemixt oder mit einem von aussen stammenden Vokabular angereichert wird. Diese Umgestaltung der Religion könnte einen globaleren Prozess veranschaulichen, nämlich die weltweite Standardisierung der Religion.

6. Welche Schlussfolgerungen?

Die in den sechziger Jahren ausgebrochene religiöse Revolution zeichnet sich durch zwei in unserem Zusammenhang wichtige Merkmale aus.

- Durch die neue Kultur werden die Fundamente der christlichen Religion in Frage gestellt. Das setzt einen Akkulturationsprozess voraus, der von jenen Instanzen begleitet und gesteuert wird, die das Religiöse produzieren oder legitimieren.
- Der Mensch heute neigt dazu, seine religiöse Identität auf der Basis dessen aufzubauen, was ihm dafür am geeignetsten erscheint. Ein Befund, der die Hypothese der Individualisierung der Religion bestärkt.

Unter dem Druck der beiden Fakten musste die Überlieferung religiöser Tradition über den Haufen geworfen werden. Über den Haufen werfen bedeutet nicht den Tod der Tradition, ruft indessen nach einem *aggiornamento* der Institution, das man in Anlehnung an die Arbeiten von Roof (1999, 167ff.) in folgenden drei Massnahmen zusammenfassen könnte:

1. Neu anknüpfen

Die Moderne schafft Erinnerungslücken, verfügt aber über ein ganzes Arsenal von Instrumenten, um die Vergangenheit zu vergegenwärtigen und eine Reihe von Verbindungen herzustellen zwischen anscheinend abgehalfterten Vorstellungen (Beispiel: die Auferstehung) und ihrer aktuellen symbolischen Bedeutung.

2. Neu positionieren

Die traditionelle religiöse Sprache ist neu so zu positionieren, dass sie nicht mehr als Wahrheit oder Realität der Vergangenheit vernommen wird, sondern als Mittel, um heute Wahrheit zu schaffen und die Diskussion darüber aufzugleisen. Gerade im Zeitalter der Medien scheint das möglich zu sein.

3. Neue Traditionen schaffen

Zur Zeit ist Abschied und Loslösung von der Tradition angesagt. Tradition lässt alt aussehen. Im Aufwind sind Relativismus, Narzissmus und Emotion. Der Trend, alles zu psychologisieren, weist in dieselbe Richtung. Folglich ist es wichtig, neue, mehrheitsfähige ethische Perspektiven zu eröffnen. Vielleicht müsste man so weit gehen, Riten oder Symbole neu zu erfinden – wie jene englische Kirche, die das Kreuz durch ein Ei ersetzen möchte, um die durch die Auferstehung bewirkte Erneuerung bedeutungsvoll in Szene zu setzen.

Es gilt, in einen kreativen Dialog mit der Tradition zu treten. Damit eröffnen wir neue Bedeutungshorizonte und geben dem Menschen den Anstoss, sich auf einen Prozess der Authentifizierung und der Vertiefung der eigenen Überzeugungen einzulassen.

Ausblick

Immer wieder und auf verschiedene Weisen haben wir in diesen fünf Kapiteln darauf hingewiesen, dass (religiöses) Glauben, wie Raymond Lemieux (1999, 61) zutreffend bemerkt, *„auch heute weiterhin die Sinnsuche befruchtet“*. Dann fährt er weiter: *„Im anhebenden 3. Jahrtausend wird der Sinn, der Muttermilch der Traditionen entwöhnt, in der Erfahrung gesucht. Glaubend oder nichtglaubend (doch ist nicht jeder in gewisser Weise der Nichtglaubende eines Anderen, der anders glaubt), sind die Subjekte verwaist. Um nicht zu sterben, trinken sie aus allen Quellen, und um vielleicht zu ‚wachsen‘ – Leitmotiv der neuen religiösen wie weltlichen Ideologien –, bevorzugen sie jene Säfte, die, ohne sie sättigen zu können – auch das ist ein Erfahrungswissen –, ihren Bedürfnissen eher entgegenkommen.“* (ebd., 72)

Eine pragmatische Religion ist dabei sich durchzusetzen. Sie befinde sich im Gleichklang mit den grossen wissenschaftlichen, wirtschaftlichen oder kulturellen Determinismen der Gegenwart, meinen manche; sie stehe in deren Diensten, meinen andere. Zu diesem Ergebnis kommen die Forschungen der heutigen religionssoziologischen Wissenschaften.

Dank ihrer Pluralität und ihres Pluralismus wirkt die Religion als der modernen Kultur durchaus angepasst. Sie scheint ihres Protestpotentials und ihrer Fähigkeit zur Gewährleistung des gesellschaftlichen Zusammenhalts verlustig gegangen zu sein. Das sollte den Kirchen wie den Theologinnen und Theologen zu denken geben.

Von den theologischen Fachleuten würde man erwarten, dass sie sich mit dem Befund, eine pragmatische Religion stehe vor dem Durchbruch, auseinandersetzen. Muss man sie wirklich hinnehmen als *„die normale Ordnung religiösen Funktionierens“* (Lemieux 1999, 68)? In dieser Perspektive wäre es wünschenswert, dass die Theologinnen und Theologen in den religionssoziologischen und humanwissenschaftlichen Debatten und Forschungen sowohl präsenter als auch aktiver wären.

Für die Kirchen scheint es dringlich, sich gegenüber jenem ambivalenten und diffusen Universum zu situieren, welches Spiritualität heute abdeckt. Ein Begriff, der derzeit auf breiten Konsens stösst. Doch Spiritualität führt nicht notwendigerweise zum Engagement. Die religiöse Erfahrung ist, wie W. C. Roof (1999, 39) mit leiser Ironie bemerkt, ihrem Charakter nach flüchtig und bindet nicht in eine gläubige Generationenfolge ein.

Hinsichtlich des beobachteten Trends zur religiösen Individualisierung erfüllen die Kirchen, so scheint es mir, ihre Rolle nicht, wenn sie sich damit begnügen, den Markt individuellen Glaubens zu alimentieren. Sie sind es sich schuldig, die Modalitäten der zeitgenössischen spirituellen Suche zu hinterfragen – Modalitäten, die häufig isolieren und sich als tödlich erweisen könnten. Zu erwarten wäre auch, dass sie jenes Miteinander im Glauben anbieten, dessen Fehlen sich in unserer Gesellschaft so schmerzlich bemerkbar macht.

Literaturhinweise

Albanese C. L. (1992), America. Religions and Religion, Wadsworth Publishing Company: Belmont (Calif.); zit. in: Roof 1999, 156.

Assemblée constituante du canton de Vaud (Journée du 3 september 1999), Catalogue des avantages, inconvénients et idées novatrices, Lausanne.

Auster P. (Hg.) (2001), I Thougt that My Father was God and Other True Tales from the National Story Project, Henry Holt: New York.

Baubérot J. (1997), La morale laïque contre l'ordre moral, Seuil: Paris.

Becci I. (2001), Entre pluralisation et régulation du champ religieux. Premiers pas vers une approche en termes de médiations pour la Suisse, in: Social Compass 48(1), Sage: London, 21–36.

Bourgeois H. u. a. (1996), Des recommençants prennent la porole, Desclée de Brouwer: Paris. (Es handelt sich um anonyme Zeugnisse, hier: Maurice, ou j'ai su que Dieu existait, 34-45.)

Campiche R. J. u. a. (1990), L'Exercice du pouvoir dans le protestantisme. Les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande, Labor et Fides: Genf.

Campiche R. J. (1990), Welt der Symbole und konfessionelle Neutralität. Der Kontext des „Kruzifixstreits", in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 297, 21. Dezember 1990, 19.

Campiche R. J. / Dubach A. (Hg.) (1992), Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses, L'Age d'Homme: Lausanne.

Campiche R. J. / Dubach A. (Hrsg.) (1993), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, NZN / Friedrich Reinhardt: Zürich / Basel.

Campiche R. J. (1995), L'individualisation de la religion ou de quelques aspects du changement religieux et de ses incidences pour les Eglises en Suisse, IES-Texte N°8, Institut d'éthique sociale de la FEPS: Lausanne.

Campiche R. J. (1997), Le traitement du religieux par les médias, in: Etudes théologiques et religieuses 72(2), Institut protestant de théologie: Montpellier / Paris.

Campiche R. J. (1998), Ecole et construction du sens, in: Revue Française de Pédagogie: Ecole et culture religieuse Nr. 125 (Oktober–Dezember), Institut national de recherche pédagogique: Paris, 29–41.

Campiche R. J. / Becci I. (1999), Les relations entre les Eglises et l'Etat en modernité tardive, IES-Texte N°9, Institut d'éthique sociale de la FEPS: Lausanne.

Champion F. (1993), Les rapports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique. Essai d'analyse, in: Social Compass 40(4), Sage: London, 589–609.

Clayton R. R. / Gladden J. W. (1974), The Five Dimensions of Religiosity. Toward Demythologizing a Sacred Artifact, in: Journal for the Scientific Study of Religion N°13(2), 135-143.

Dayan D. / Katz E. (1992), Media Events. The Live Broadcasting of History, Harvard University Press: Cambridge (Mass.) / London.

L'enrichissement spirituel des cadres passe par la plongée et le Grec ancien, in: Le Temps, 20. April 2001 (Rubrik: Management).

Finke R. / Iannaccone L. R. (1993), Supply-Side Explanations for Religious Change, in: The Annals Nr. 527, Sage: London, 27–39.

Gauchet M. (1985), Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Editions Gallimard: Paris.

Gest A., Guyard J. (1995), Les sectes en France, herg. v. Assemblée nationale, Rapport Nr. 2468, 22. Dezember 1995, Paris.

Glock Ch. Y. (1965), Y a-t-il un réveil religieux aux Etats-Unis, in: Boudon R. / Lazarsfeld P., Le vocabulaire des sciences sociales. Concepts et indices, Mouton: Paris / Den Haag, 49-68. (Erstpublikation: The Religious Revival in America?, in: Zahn J. C. (1959), Religion and the Face of America, University of California Press: Berkley.)

Hervieu-Léger D. (1988), Sécularisation et modernité religieuse, Vortrag, Frühjahr 1988 in Genf.

Hervieu-Léger D. (1999), Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Flammarion: Paris.

Hoggart R. (1970), La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre, Minuit: Paris.

Hoover S. M. / Lundby K. et al. (1997), Rethinking Media, Religion and Culture, Sage: Thousand Oaks (Calif.).

Iannaccone L. R. (1995), Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion, in: Journal for the Scientific Study of Religion 34(1), 76–89.

James W. (1902) (1997), Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur (Übers. von Eilert Herms und Christian Stahlhut. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk), Walter Verlag: Olten 1979 / Insel Verlag: Frankfurt am Main / Leipzig 1997. (Engl.: The Varieties of Religious Experience, Collier Books: London 1961.)

Kellerhals J. / Ferreira C. / Perrenoud D. (2001), Kinship Cultures and Identity Transmission, (erscheint demnächst).

Lasswell H. D. (1927), Propaganda Technique in the World War, New York; erschienen in: Mattelart A. / Mattelart M. 1995.

Lazarsfeld P. F. u. a. (1944), The People's Choice. How the Voter Makes up his Mind in a Presidential Campaign, Duell, Sloan and Pearce: New York.

Lemieux R. (1999), L'intelligence et le risque de croire. Theologie et sciences humaines,Fides: Montréal.

Lemieux R. / Milot M. (Hg.) (1992), Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique, Cahiers de recherches en sciences de la religion, Québec.

Mattelard A. / Mattelard M. (1995), Histoire des théories de la communication, La Découverte: Paris.

Mc Combes M., Shaw D. (1972), The Agenda Setting Function of Mass Media in Presses, Opinion Quaterly 36, 176-187.

Pahud de Mortanges R. (2001), Zur Anerkennung und Gleichbehandlung von Religionsgemeinschaften, in: SEK (Hg.), Bericht der Expertengruppe „Religionsartikel" zuhanden des Rates des SEK, Bern.

Perrot u.a. (1992), La mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne, PUF: Paris.

Poulat E. (1993), L'Europe religieuse des Etats, in: Vincent G. / Willaime J.-P. (Hg.), Religions et transformations de l'Europe, Presses universitaires: Strasbourg, 407–419.

Richardson J. T. (1995), Legal Status of Minority Religions in the United States, in: Social Compass 42(2), Sage: London, 249-264.

Riis O. (1996), Religion et identité nationale au Danemark, in: Davie G. / Hervieu-Léger D. (Hg.), Identités religieuses en Europe, La Découverte: Paris, 113-130.

Roof W. C. (1999), Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion, University Press: Princeton (N.J.).

Roussel L., Bourguignon O. (1978), Générations nouvelles et mariage traditionnel, enquête auprès de jeunes de 8 à 30 ans, PUF: Paris.

Stark R. / Iannaccone L. R. (1994), A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization“ of Europe, in: Journal for the Scientific Study of Religion 33(3), 230–252.

Vincent G. (1991), Analyse sociologique de la croyance et sémantique, in: Revue Suisse de Sociologie 17(3), 473-483.

Winzeler Ch. (2001), Zum Religionsverfassungsrecht anderer Länder – ein vergleichender Überblick, in: SEK (Hg.), Bericht der Expertengruppe „Religionsartikel“ zuhanden des Rates des SEK, Bern.

Zylberberg J. (1990), La régulation étatique de la religion. Monisme et pluralisme, in: Social Compass 37(1), Sage: London, 87–96.

Zylberberg J. / Côté P. (1993), Les balises étatiques de la religion au Canada, in: Social Compass 40(4), Sage: London, 529–553.