

Kapitel 4

Unterschiedliche Mitgliedschaftstypen in den Volkskirchen

Alfred Dubach

Nach der Volkszählung 2000 bezeichnen sich 77,1 % (1990: 86,9%) der Wohnbevölkerung in der Schweiz als Mitglieder der katholischen oder evangelischen Kirche (Bundesamt für Statistik 2003)¹. Keiner anderen Mitgliederorganisation in der Schweiz gehören so viele Menschen an wie den beiden Grosskirchen. Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit den Gründen, die Menschen veranlassen, nach der Taufe durch ihre Eltern in der katholischen oder evangelischen Kirche zu bleiben und ihnen nicht den Rücken zu kehren. Wie begründen die Kirchenmitglieder aus ihrem subjektiven Blickwinkel ihre Mitgliedschaft? Welche Auswirkungen, fragen wir uns, haben die sozialen und kulturellen Veränderungen in unserem Lande auf die Motive der Kirchenmitgliedschaft? Haben sich neue kollektive Verhaltensweisen den Kirchen gegenüber ausgebildet? Welche unterschiedlichen Mitgliedschaftstypen steuern die Beziehung zu den Kirchen?

Wie die Menschen zur Kirche stehen, hat in starkem Masse mit ihren alltäglichen Lebensumständen zu tun, mit der Art und Weise ihrer Lebensführung, mit den Denkmustern, nach denen sie sich im alltäglichen Leben ausrichten, mit den Menschen, mit denen sie eine gemeinsame Lebensart teilen. In der Begründung der Kirchenmitgliedschaft schlägt sich die generelle Denk- und Lebenshaltung eines Menschen nieder. Der lebensweltlichen Verankerung und Einbettung der Kirchenbindung gilt die besondere Aufmerksamkeit in den nachfolgenden Ausführungen. Sie verstehen den Kirchenbezug als Bestandteil des sozialen Umfeldes bzw. Milieus, in dem sich jemand bewegt.

Bei der Bestimmung der Kirchenbindung wird von kirchlicher Seite vorzugsweise von der Teilnahme am kirchlichen Leben ausgegangen. Der sonntägliche Gottesdienstbesuch bildet den Massstab. Unterschieden wird zwischen kirchlich hochverbundenen, den sogenannten praktizierenden Christen, und den Distanzierten, den Randchristen. Eine solche eindimensionale Betrachtung im Sinne von 'kirchennah' und 'kirchenfern' wird der Vielschichtigkeit der Beziehungen zur Kirche nicht gerecht. Mit der Orientierung an den Mitgliedschaftsmotiven lässt sich ein differenzierteres Bild der Bindung an die Kirchen gewinnen. Die Aussagen zur Kirchenmitgliedschaft geben den Blick frei auf die volksskirchliche Landschaft mit ihren unterschiedlichen Verbundenheitsprofilen.

1. Individualisierung der Kirchenbindung?

Spätestens seit Mitte der 80er Jahre entwickelte sich die Individualisierungsthese "zu einer neuen Leitformel der öffentlichen Diskussion" (Burkart 1998, 107), mit deren Hilfe "eine Vielzahl der gegenwärtig zu beobachtenden sozialen Prozesse, irritierende politische Abläufe und widersprüchliche Zustände... gebündelt und auf 'einen Nenner' gebracht werden" (Arbeitsgruppe Bielefelder Jugendforschung 1990, 9). Wenn es darum geht, eine soziologische Bezeichnung für den Modernisierungsprozess zu finden, in dem der Mensch aus festen lokalen, sozialen und normativen Vorgaben, Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten entlassen, 'frei' und eben Individuum wird, unverbrüchliche, umfassende Orientierungen zerstückelt und kleingehackt werden, wird der Begriff 'Individualisierung' oft und gerne zur Erklärung der gegenwärtigen Gesellschaftslage verwendet. Mit ihm soll "eine diffuse Stimmungslage mit einem schillernden Etikett" (Vester 2000, 351) versehen werden.

¹ Das Kapitel bezieht sich auf jene Befragte, die sich in den Erhebungen von 1989 und 1999 als Mitglied der römisch-katholischen Kirche (1989: 617 Befragte; 1999: 726 Befragte) bezeichneten oder einer protestantischen Kantonalkirche (1989: 595 Befragte; 1999: 630 Befragte), unter Ausschluss der übrigen Christen, der Mitglieder anderer Religionen und der Personen ohne Religions- oder Konfessionszugehörigkeit.

Alten Gewissheiten, Traditionen und Institutionen wird von zahlreichen Vertretern der Individualisierungsthese "ihre Selbstverständlichkeit ebenso abgesprochen wie deren Vermögen, den Menschen dauerhafte Sinnerfahrungen zu verschaffen, mit stabilen Orientierungsangeboten zu versorgen oder mit kohärenten Identitäten auszustatten" (Vester 2000, 351). Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim sprechen im Sinne einer Beschreibung des Übergangs zur Moderne von der Herauslösung des Menschen aus traditionell gewachsenen Bindungen, Glaubenssystemen, Sozialbeziehungen, "aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen" (Beck 1986, 206) "aus den klassischen Gruppen- und Integrationsformen" (Beck/Beck-Gernsheim 1994, 28). Die Vervielfältigung von kulturellen Lebensstilen und die Notwendigkeit, soziale Bindungen selbst herstellen zu müssen, zehre die Grundlagen auf, aus denen sich Werte-Gemeinschaften speisen und immer wieder erneuern. Der Individualisierungsprozess besage, "dass nunmehr alle Definitionsleistungen dem Individuum selbst zugemutet oder auferlegt werden" (Beck 1993, 39). Die Einbindung in kollektive Handlungsmuster gehört der Vergangenheit an. "Wenn normative Traditionen von vornherein als Gegensatz zur individuellen Lebensgestaltung gesehen werden, dann können sie nur noch als Auslaufmodelle einer vergangenen Zeit erscheinen" (Bedford 1999, 126).

Anthony Giddens sieht die moderne Gesellschaft in einer Entwicklungsphase, "in which the consequences of modernity are becoming radicalized and universalized than before" (1991, 3). Die Menschen sehen sich einer rapiden Entwertung ihrer Handlungskordinaten ausgesetzt. Dies reicht von Auflösungstendenzen der Geschlechterrollen von Mann und Frau über die Grundlagen der Familie bis hin zur Parteienlandschaft in der Politik. Die Enttraditionalisierung erfasst alle Lebensbereiche, keine Selbstverständlichkeit bleibt von reflexiver Entzauberung verschont. Die Lebensoptionen, Bindungen und Lebensdeutungen haben sich bis zur Unübersichtlichkeit gesteigert. Der Alltag wird entroutinisiert, kollektive Habitualisierungen werden mürbe.

"Vereinfacht gesagt, meint Individualisierung", nach Roland Hitzler, "ein Leben, das sich aus einer Vielzahl von Situationen von Entscheidungsmöglichkeiten, aber auch von Entscheidungsnotwendigkeiten ergibt" (1997, 56). Den einzelnen stehen keine anderen Kriterien in der Handlungsführung mehr zur Verfügung als die eigenen Präferenzen. Wir haben, so Hitzler, "den Eindruck, dass sie sich wie Heimwerker oder Hobby-Bastler betätigen. Sie montieren aus dem, was ihnen gerade zur Verfügung steht, bzw. sich ohne allzu hohe 'Kosten' besorgen lässt, 'irgendwie' das zusammen, was ihnen je nötig erscheint" (1997, 57).

Auch in der öffentlichen Wahrnehmung der Ergebnisse aus der Untersuchung von 1989 war zumindest in der Deutschschweiz oft von 'religiöser Individualisierung' die Rede im Sinne, dass jede und jeder ihre/seine Religiosität "selbst herstellen, inszenieren, zusammenschustern" (Beck 1993, 179) muss ohne entscheidungsentlastende, soziale Standards. Viele glaubten mit der Individualisierungsthese eine plausible Erklärung für irritierende kirchliche Vorgänge gefunden zu haben und blendeten dabei das Fragezeichen hinter dem Buchtitel "Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz" in der deutschen Fassung der Studie aus (Dubach/Campiche 1993). Jede und jeder mache heute, so die Schlussfolgerung, für sich alleine aus, eine Antwort zu finden auf Gretchens Frage in Goethes Faust: "Nun sag: wie hast du's mit der Religion?" (3415).

Vielen Leserinnen und Lesern entging bei der Lektüre der Sonderfall-Studie, dass in ihr stets von 'struktureller Individualisierung' die Rede war und nicht davon, dass fortan jeder Mensch nach seinem Gusto seine Religiosität entwirft. Strukturelle Individualisierung bezeichnete in der Sonderfall-Studie ein Phänomen, das als "Bedingung und Folge zugleich der Umstellung der Gesellschaft auf funktionale Differenzierung" (Krüggeler/Voll 1993, 24; vgl. ferner Krüggeler 1991) beschrieben werden kann: "als Bedingung funktionaler Differenzierung insofern, als die zunehmende Spezifizierung der ausdifferenzierten Teilsysteme auf je eigene Bezugsprobleme nur dann erreicht werden kann, wenn die Vermittlung ihrer widersprüchlichen Anforderungen von den einzelnen Individuen geleistet und nicht gesamtgesellschaftlich vorgegeben wird. Als Folge funktionaler Differenzierung stellt die Individualisierung sich

dar, insofern Individuen durch Modernisierungsprozesse immer wieder aus vormodernen, traditionellen oder 'halb-modernen' Strukturen der Einbindung in soziale Vorgegebenheiten freigesetzt werden und damit zunächst grössere Handlungsspielräume gewinnen" (Krüggeler 1999, 72).

Strukturelle Individualisierung bedeutet demnach, dass mit dem Modernisierungsschub der letzten Jahrzehnte neue Strukturbedingungen für die Ausgestaltung des religiösen Erlebens und Handelns entstanden sind. Ein "Perspektivenwechsel im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft" hat stattgefunden. "Der bisherige Vergesellschaftungsmodus wird durch einen anderen ersetzt, der statt bei kollektiver Einbindung ins Sozialgefüge beim Individuum ansetzt" (Dubach 1997, 41). Die Feststellung einer strukturellen Individualisierung in unserer Gesellschaft beantwortet jedoch nicht die Frage, wieweit unter den gegenwärtigen Lebensverhältnissen jede und jeder einzelne sich jenseits sozialer Standards bewegt, ihm die religiöse Identitätsfindung selbst überlassen bleibt und als eigenständige Leistung abverlangt wird.

2. Auffächerung des Habitus im Umgang mit den Kirchen

Muss aus dem Umstand, dass wir es gegenwärtig mit gravierenden Veränderungen in der Sozialstruktur moderner Gesellschaften zu tun haben und sich die Menschen mit ihren Aspirationen, Ideen und Wünschen nicht mehr in eine allgemeingültige, gesamtextentielle Sinngebung und werthaltige Gemeinschaftsstiftung integrieren lassen, tatsächlich, wie viele immer wieder annehmen, geschlossen werden, dass es die Kirchen heute mit lauter religiösen "Existenzbastlern" zu tun haben, mit religiösen Flaneuren als sozialem Prototyp, "losgelöst aus tradierten, und d.h. zwar einschränkenden, aber verlässlichen Milieubindungen" (Hitzler 1997, 57)? Oder legen die Daten aus der Befragung von 1999 eine andere Wirklichkeitssicht nahe? Dass nicht jede und jeder allein für sich selbst, ohne auch nur einigermaßen verlässliche Anleitung, individuell ihre/seine Beziehung zur Kirche entwirft, sondern sie/er im Unterschied zu früheren Zeiten, in denen ein einziger Habitus den Kirchen gegenüber dominierte, nun heterogenen und gegenläufigen kollektiven Verhaltensmustern in seinem Kirchenverhalten folgt?

Die Ausgestaltung der Beziehungen zu den Kirchen erfolgt nicht in einem asozialen Vakuum. Die Menschen als soziale Akteure tendieren dazu, soziale Situationen in ähnlicher Weise wahrzunehmen und ähnlich zu handeln. Der Verlust traditioneller Einbindungen führt nicht notwendigerweise zu einer Situation, in der die Handelnden einem ständigen Zwang zur Selbstvergewisserung und des Entscheiden-Müssens unterliegen. Über Gemeinsamkeiten des biographischen Erlebens, in der Sozialisationsgeschichte, über geteilte Lebenslagen, entfalten sich neue habituelle Übereinstimmungen in der Lebensführung. Sie verbinden Menschen untereinander, die sich nicht zu kennen brauchen und nicht in direkter Interaktion miteinander stehen. Als kollektive Orientierungsmuster verleihen solche habituellen Übereinstimmungen Sicherheit im Handeln und entlasten davon, ständig das eigene Verhalten überdenken und aus einer Vielzahl von Optionen wählen zu müssen. Solche habituellen Orientierungsmuster haben den Charakter vorreflexiven Wissens und übersteigen das individuelle Bewusstsein insofern, als "die Handelnden in ihnen existieren" (Bohnsack/Nohl 2001, 21).

Pierre Bourdieu spricht von Habitus im sozialen Verhalten der Menschen. Er bezeichnet damit eine "Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix" (1979, 169). Der Habitus steht "für ein Handlungs- und Haltungskonzept, das sich in allen Situationen durchhält und für soziale Zuordnung wie auch für soziale Abgrenzung sorgt - und zwar unterhalb der Schwelle des Bewusstseins" (Wegner 2002, 44) und als "gesellschaftlicher Orientierungssinn" (Bourdieu 1982, 728) wirkt.

Bourdieu fasst den Habitus als verhaltensregulierende Gedankenwelt auf, als ein "einheitsstiftendes Erzeugungsprinzip der Praxis", als eine "ähnliche Handlungsmuster hervorbringende Disposition" (1982, 277), die ihren Kern in "gemeinsamen Denk-, Auffassungs-, Beurteilungs- und Handlungsschemata von sozialen Gruppierungen" (Bourdieu/Passeron 1971, 143) hat. Der Habitus stellt ein typisches

Verhaltensmuster dar und erschliesst sich erst durch Abstraktion vom konkreten Denken und Handeln. In diesem Sinne steht er gewissermassen zwischen den strukturellen Bedingungen menschlichen Handelns und dem Alltagsverhalten.

3. Vier habituelle Kirchenmitgliedschaftstypen

Die empirische Rekonstruktion der Kirchenbindung in den beiden Befragungen von 1989 und 1999 verlangt eine differenziertere und vieldimensionalere Sichtweise als sie vom Individualisierungstheorem nahegelegt wird. Das Verhältnis zu den Kirchen scheint wie kaum eine andere soziale Beziehungsform in erheblichem Masse resistent zu sein gegen eine allgegenwärtige Individualisierung. Die Mitglieder der modernen Gesellschaft mögen ihre sozialen Beziehungen zwar "jenseits von Stand und Klasse" (Beck 1983) gestalten, nicht aber ihre religiösen Beziehungen jenseits der Kirchen. Zumindest lässt sich ein beachtliches Beharrungsvermögen überkommener Ligaturen zur Kirche beobachten. Ligaturen sind nach Dahrendorf, "tiefe kulturelle Bindungen, die Menschen in die Lage versetzen, ihren Weg durch die Welt der Optionen zu finden" (1994, 423).

Dass jede und jeder ihre/seine Beziehung zur Kirche unabhängig von traditionellen Bindungen nach eigenem Gusto entwirft, erweist sich bei genauerer Analyse der Mitgliedschaftsmotive als vorschnelle Aussage und Verallgemeinerung einer Beobachtung, die für bestimmte Personenkreise zutreffen mag, nicht jedoch für das Gros der Bevölkerung. Die Mitgliedschaftsmotive gruppieren sich zu klar voneinander unterscheidbaren und benennbaren kollektiven Verhaltensmustern den Kirchen gegenüber.

Den Befragten sind in unserer Untersuchung 13 Motive für die Kirchenmitgliedschaft zur Beantwortung vorgelegt worden. Auf einer Skala von 1 bis 5 konnten sie ihre Zustimmung oder Ablehnung ausdrücken, wobei 1 "voll und ganz einverstanden" bedeutete, 5 "überhaupt nicht einverstanden". Aus *Schaubild 1* wird ersichtlich, welche Zustimmung bzw. Ablehnung die Begründungen der Kirchenmitgliedschaft 1989 und 1999 im einzelnen erfahren. Die Werte geben an, wie viele Katholiken und Protestanten die Positionen 1 und 2 auf der Antwortskala nannten.

In der Befragung werden zwei Arten von Motiven erkundet, die Kirchenmitglieder veranlassen, ihre Mitgliedschaft in der Kirche aufrechtzuerhalten und nicht aufzukündigen. Die gesellschafts- und organisationstheoretischen Hintergründe dieser zwei Verhaltensweisen den Kirchen gegenüber werden in der Auswertung der ersten Befragung ausführlich erörtert (Dubach 1993, 143ff.):

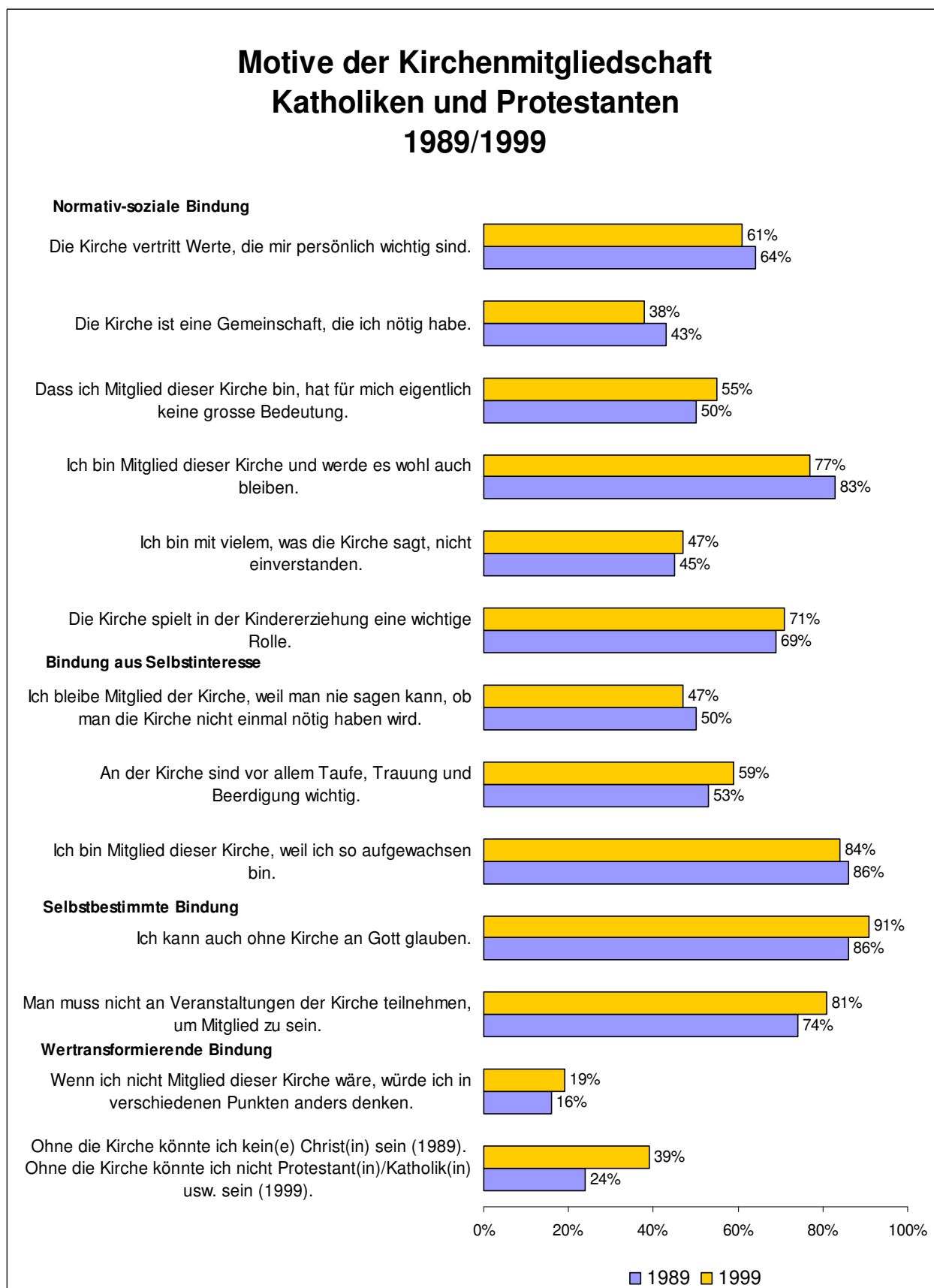
1. Zugehörigkeit aufgrund innerer Übereinstimmung mit den Anliegen und Leitvorstellungen der Kirche, normative, ideelle und emotionale Einbindung
2. Zugehörigkeit aus persönlich bedingten Eigeninteressen, aus der Wahrnehmung der Kirche als religiöser Dienstleister, aus utilitaristischen, eigennützigen Erwägungen

Mit dem statistischen Verfahren der Faktorenanalyse lässt sich herausfinden, welche Mitgliedschaftsmotive einen engeren Zusammenhang untereinander aufweisen und zusammen eine eigenständige Dimension im Mitgliedschaftsverhalten bilden. In der Faktorenanalyse schälten sich vier Dimensionen heraus, die massgebend die Motivation bestimmen, Mitglied in der katholischen oder evangelischen Kirche zu sein¹. Es sind dies²:

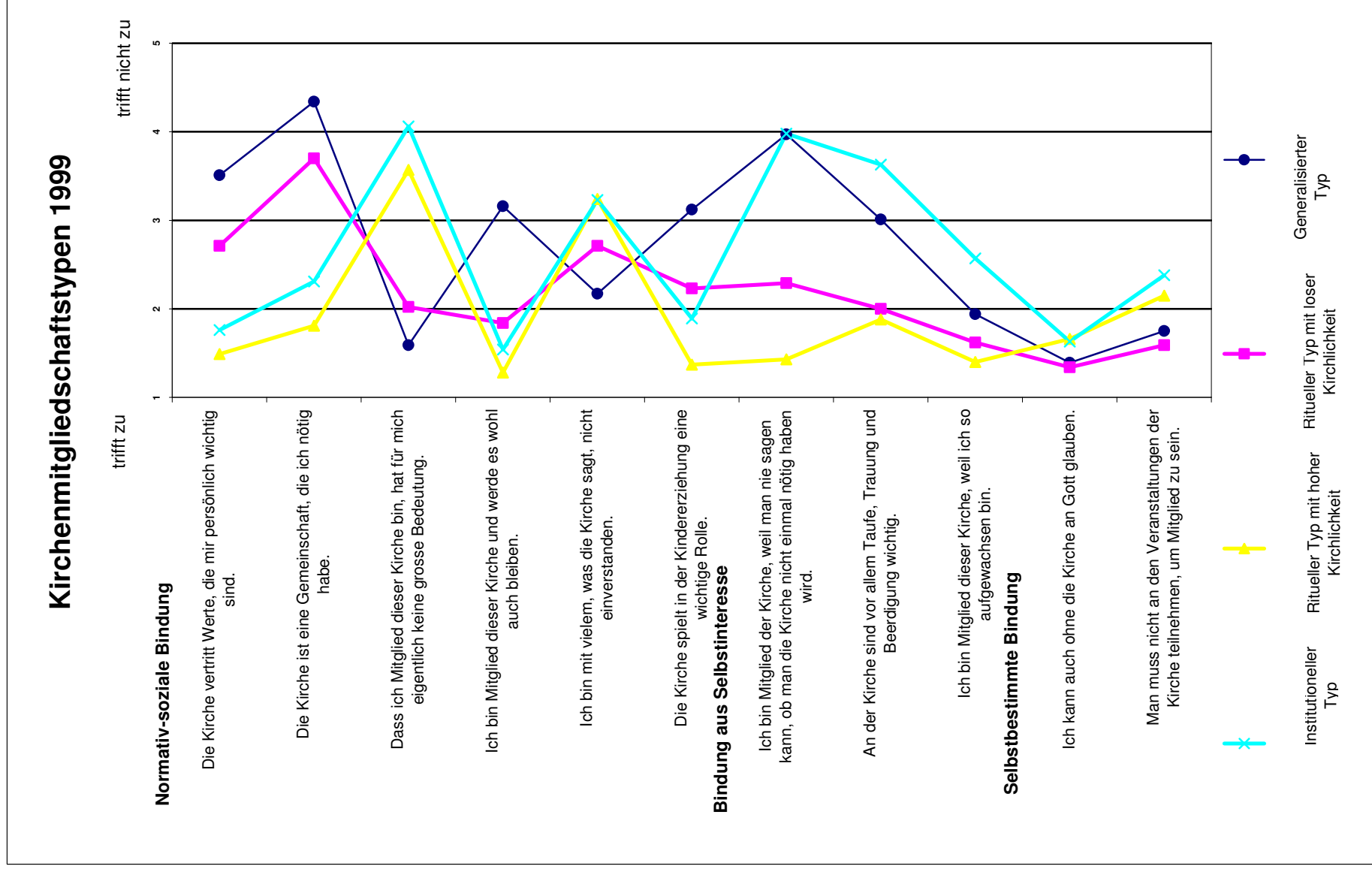
1. die normativ-soziale Bindung
2. die Bindung aus Selbstinteresse
3. die selbstbestimmte Bindung
4. die werttransformierende Bindung

² Vergleiche die Tabelle im Anhang dieses Kapitels

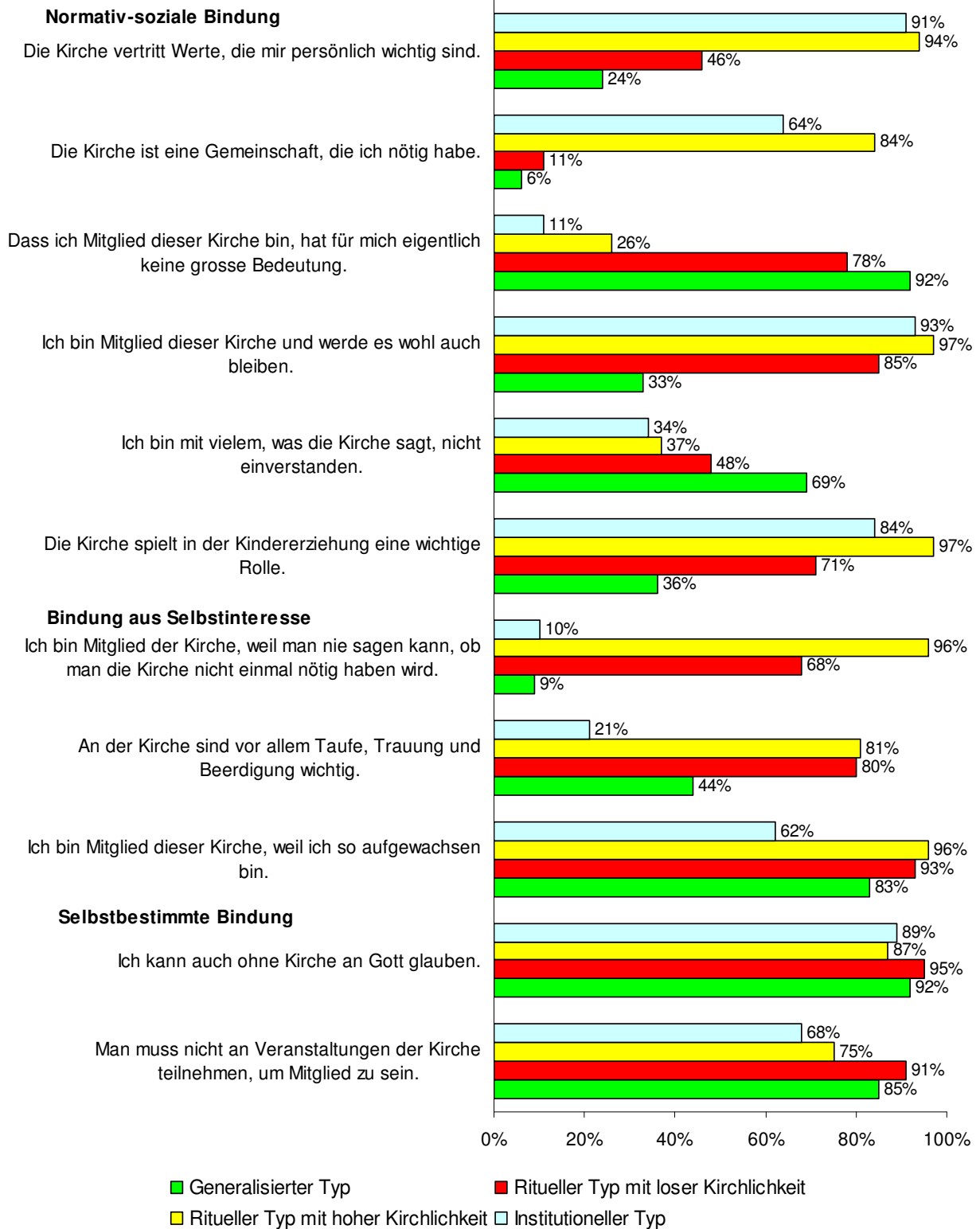
T.1. Motive der Kirchenmitgliedschaft: Katholiken und Protestanten (1989/1999)



T. 2. Kirchenmitgliedschaftstypen (1999)



Motive der Kirchenmitgliedschaftstypen 1999



Aus Gründen der Vergleichbarkeit mit der Untersuchung von 1989 bleibt die Dimension "werttransformierende Bindung" in der weiteren Analyse unberücksichtigt. Der Grund liegt zum einen in der unterschiedlichen Formulierung der Aussage "Ohne die Kirche könnte ich kein(e) (Protestant(in), Katholik(in) usw.) sein" im Fragebogen von 1989: "Ohne die Kirche könnte ich kein(e) Christ(in) sein". Zum anderen tragen die beiden Aussagen der Dimension "werttransformierende Bindung" am wenigsten zur Klärung der Unterschiede im Blick auf die Mitgliedschaftstypen bei.

T.4. Dimensionen³ der Kirchenmitgliedschaft 1989/1999

		ja	teils	nein
Normativ-soziale Bindung	1999	42,8 %	39,4 %	17,8%
	1989	46,5 %	38,5 %	15,0 %
Bindung aus Selbstinteresse	1999	41,4 %	51,3 %	7,3 %
	1989	45,4 %	47,8 %	6,8 %
Selbstbestimmte Bindung	1999	79,2 %	18,2 %	2,6 %
	1989	72,9 %	22,7 %	4,4 %

Aus dem Vergleich der Werte zwischen 1989 und 1999 wird ersichtlich, dass in der Bevölkerung die "normativ-soziale Bindung" und die "Bindung aus Selbstinteresse" leicht nachgelassen haben und insbesondere das Bewusstsein weiter gewachsen ist, dass die Mitgliedschaft in der Kirche nicht mehr eine fraglose Folge persönlicher Lebensumstände ist, sondern heute zur Disposition steht und frei gewählt werden kann. Die Unterschiede in den Werten zwischen 1989 und 1999 sind jedoch zu gering, um von einer markanten Veränderung im Verhalten sprechen zu können. Da es sich bei beiden Untersuchungen um Stichprobenbefragungen handelt und bei der Ziehung der Stichprobe unterschiedliche Verfahren verwendet wurden, können die ermittelten gegenüber den wahren Werten in der Grundgesamtheit um mehrere Prozent abweichen.

Um in Erfahrung zu bringen, in welcher Mischung oder Kombination die Dimensionen der Kirchenbindung in der Bevölkerung auftreten, unterzogen wir die Daten einer Cluster-Analyse. Sie ist ein gebräuchliches und solides Verfahren, um zu Abgrenzungen unterschiedlicher Mitgliedschaftstypen zu gelangen.

10 Jahre später ergibt sich die gleiche Motivkonstellation unter den Kirchenmitgliedern wie in der Untersuchung von 1989 (Dubach 1993, 160). Die *Schaubilder 2 und 3* zeigen eine graphische Darstellung der vier Mitgliedschaftstypen. Dargestellt werden im Schaubild 2 die Mittelwerte, im Schaubild 3 die Prozentwerte der Zustimmung, die die einzelnen Mitgliedschaftsmotive durch die vier Mitgliedschaftstypen erfahren.

Über die Anteile der vier Mitgliedschaftstypen unter den Mitgliedern der beiden Grosskirchen und die Veränderungen gegenüber 1989 informiert *Schaubild 5*

Was sich bereits beim Vergleich der Dimensionen im Kirchenverhalten andeutete (vgl. Tabelle 4), erhärtet *Schaubild 5*. In den 10 Jahren zwischen 1989 und 1999 haben sich die prozentualen Anteile der vier Mitgliedschaftstypen nur marginal verändert.

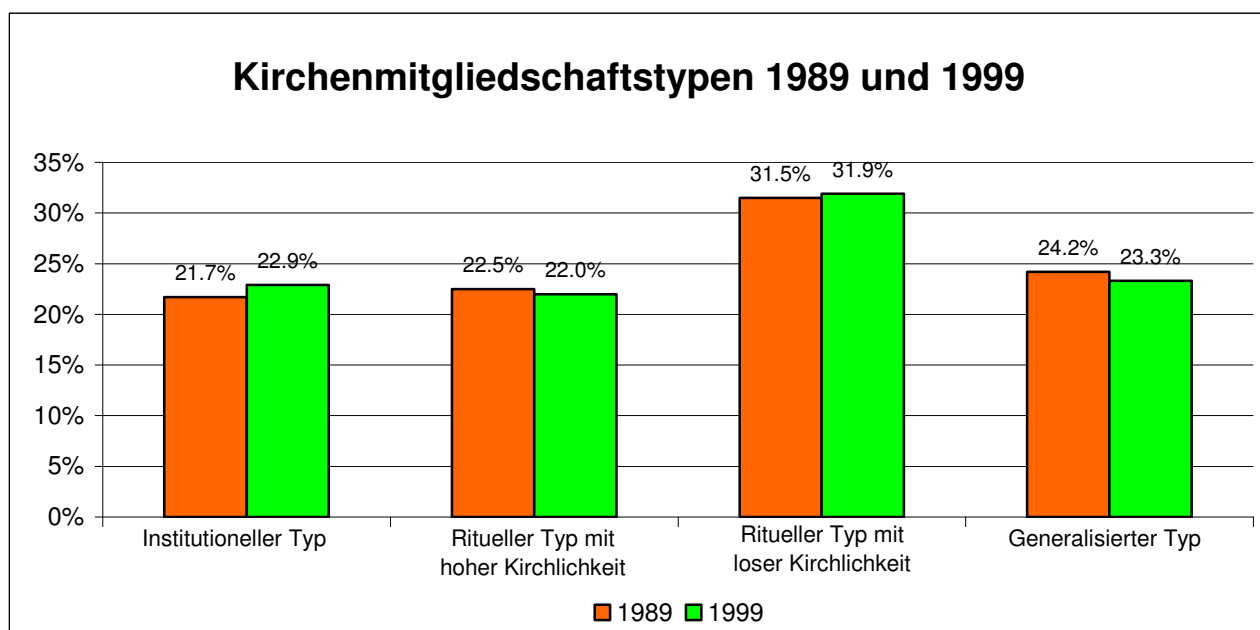
Im Unterschied zur Untersuchung von 1989 haben die vier Mitgliedschaftstypen eine andere Bezeich-

³ Der dreistufige Index "Normativ-soziale Bindung" mit 6 Aussagen besteht aus den folgenden addierten Punktwerten: ja (6-14), teils (15-21), nein (22-30); der Index "Bindung aus Selbstinteresse" mit 3 Aussagen: ja (3-6), teils (7-11), nein (12-15); der Index "Selbstbestimmte Bindung" mit 2 Aussagen: ja (2-4), teils (5-7), nein (8-10).

nung erfahren, die deren Charakter adäquater zum Ausdruck bringen sollen. Sie heissen neu:

1. Institutioneller Mitgliedschaftstyp
2. Rituellder Mitgliedschaftstyp mit hoher Kirchlichkeit
3. Rituellder Mitgliedschaftstyp mit loser Kirchlichkeit
4. Generalisierter Mitgliedschaftstyp

T. 5. Kirchenmitgliedschaftstypen 1989 und 1999



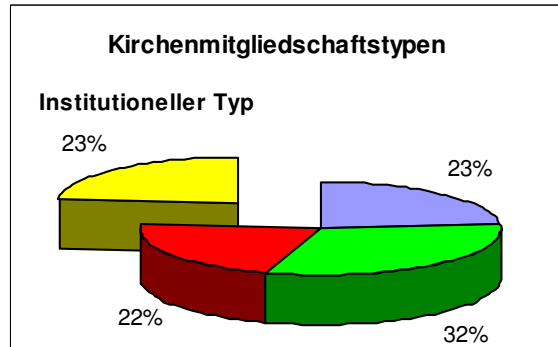
Im *Schaubild 2* fällt auf den ersten Blick auf, dass nicht alle Motive für die Kirchenmitgliedschaft in gleichem Masse zur Ausbildung der vier Mitgliedschaftstypen beitragen. Die vier Mitgliedschaftstypen unterscheiden sich vor allem im Hinblick auf die 'normativ-soziale Bindung' und die 'Bindung aus Selbstinteresse'. Die Dimension 'selbstbestimmte Bindung' ist dagegen in den vier Typen relativ geringen Schwankungen unterworfen. Am stärksten unterscheiden sich die Mitgliedschaftstypen in Bezug auf die Zustimmung bzw. Ablehnung der folgenden Begründungen:

- Die Kirche vertritt Werte, die mir persönlich wichtig sind.
- Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die ich nötig habe.
- Dass ich Mitglied dieser Kirche bin, hat für mich eigentlich keine große Bedeutung.
- Ich bleibe Mitglied der Kirche, weil man nie sagen kann, ob man die Kirche nicht einmal nötig haben wird.
- An der Kirche sind vor allem Taufe, Trauung und Beerdigung wichtig.

3.1 Institutioneller Mitgliedschaftstyp

T. 6

Eine ausgeprägte überdurchschnittliche Identifikation mit den Werten und Zielen der Kirchen, eine hohe persönlich-emotionale Integration in den Lebenszusammenhang der Kirchen charakterisiert den "institutionellen Mitgliedschaftstyp". Die Aussagen, die eine Verinnerlichung des kirchlichen Sinn- und Wertsystems und der Gemeinschaftsbildung anzeigen, erhalten die folgenden Zustimmungswerte:



T. 7. Normativ-soziale Bindung des institutionellen Mitgliedschaftstyps

Normativ-soziale Kirchenbindung	Einverstanden		
	Ja	teils/teils	nein
Die Kirche vertritt Werte, die mir persönlich wichtig sind.	90,9 %	7,4 %	1,8 %
Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die ich nötig habe.	64,2 %	21,8 %	13,0 %
Dass ich Mitglied der Kirche bin, hat für mich eigentlich keine große Bedeutung.	10,9 %	6,7 %	82,4 %
Ich bin Mitglied dieser Kirche und werde es wohl auch bleiben.	93,0 %	6,0 %	1,1 %
Ich bin mit vielem, was die Kirche sagt, nicht einverstanden.	34,1 %	18,2 %	47,7 %
Die Kirche spielt in der Kindererziehung eine wichtige Rolle.	83,5 %	10,2 %	6,4 %

Erhebung 1999

Werden alle Aussagen zu einer einzigen Einstellungsdimension "normativ-soziale Einbindung" zusammengefasst, fühlen sich 71,2 % mit den Kirchen stark verbunden. Ein Viertel bis ein Drittel lebt eine selektive Loyalität. Dass sich nicht alle Mitglieder dieses kirchlichen Verhaltensmusters mit den Kirchen voll zu identifizieren vermögen, liegt daran, dass sie zwar die Kirchen als Wert- und Sinnvermittlerin schätzen, sich jedoch mit vielem, was die Kirche sagt, nicht einverstanden erklären können. Bedeutend weniger als an der Orientierungsfunktion der Kirchen in der Lebensführung ist ihnen an der kirchlichen Gemeinschaft gelegen.

Das Christentum in seinen konfessionellen Ausprägungen hat immer auch das Verhalten seiner Mitglieder wie deren Lebenskultur geprägt. Bis in die jüngste Zeit fühlen sich die Katholiken (25,1 %) stärker als die Protestanten (19,8 %) in ein Gehäuse fester Weltansichten und kirchlich festgelegter Lehren eingebunden. Der Protestantismus begünstigt allgemein eine institutionell unabhängigere, individuell verantwortete Form der Lebensgestaltung. Die katholische Kirche hat über ihre Einrichtungen eine höhere Prägekraft auf ihre Mitglieder.

Die emotionale Bindung schlägt sich begrifflicherweise in der Häufigkeit des Gottesdienst-Besuches nieder. Mit 50,2% besuchen überdurchschnittlich viele Personen dieses Verhaltenstyps mindestens ein Mal monatlich den Gottesdienst, die Protestanten zu 38,5% und die Katholiken zu 56,9%. Sie fühlen sich ausserordentlich wohl unter den Menschen, für die das Pfarreileben ein wichtiger Bestandteil ihres sozialen Beziehungsnetzes darstellt. Man fühlt sich unter Seinesgleichen, mit denen man eine gemein-

Die Kirchen nehmen für sich kraft göttlicher Autorität eine authentische Auslegung des Lebens in Anspruch. Ihre Autoritäten verstehen sich als von Gott legitimierte und bestellte Interpreten menschlicher Lebensführung. Nach offiziell katholischer Auffassung zum Beispiel obliegt dem Papst und den Konzilien die Definitionshoheit über Glaube und Leben. Von den Kirchenmitgliedern wird Konformität und Gefolgschaft erwartet und eingeklagt, "eine Führungsrolle kirchlicher Repräsentanten in Fragen der Lebensführung anzuerkennen" (Fürstenberg 1999, 49). Im Protestantismus zwinglianischer und calvinistischer Tradition sind es die Synoden der einzelnen Kantonalkirchen, die das Glaubensbekenntnis formulieren und die Kirchengesetze erlassen. Die Kirchenmitglieder sind aufgerufen, verwiesen auf Gottes Wort, in Eigenverantwortung ihre persönliche Glaubensüberzeugung zu leben. Trotz unterschiedlichem Kirchenverständnis bestehen die protestantische wie die katholische Kirche auf eine "'gültige' gesamt-existentielle Sinnggebung und werthaltige Gemeinschaftsstiftung" (Hitzler 1997, 52).

Für die Kirchen als Überzeugungsgemeinschaften verkörpert der institutionelle Mitgliedschaftstyp den Idealtyp eines Mitgliedes. Ihr oberstes Ziel ist es, auf das Verhalten und die Einstellung der Mitglieder im Sinne des kirchlich verfassten Christentums einzuwirken. Kirchliches Handeln zielt auf die Internalisierung der christlichen Weltanschauung. Mit den Glaubensvorstellungen der Kirchen identifizieren sich am meisten Personen des institutionellen und rituellen Mitgliedschaftstyps mit hoher Kirchlichkeit.

Sich persönlich als Anhänger der Kirchen zu verstehen, hält eine beträchtliche Zahl unter ihnen nicht davon ab, ein offenes Ohr zu haben für esoterisch-neureligiöse Lebensdeutungen. So neigen rund ein Viertel (26,4%) des institutionellen Mitgliedschaftstyps zur Meinung, bei einer durchschnittlichen Zustimmung von 34,2% aller Kirchenmitglieder, es gäbe eine Reinkarnation der Seele in einem anderen Leben. Oder sie zeigen sich zu 56,2% empfänglich für die neureligiös-esoterische Transzendenzvorstellung, die höhere Macht sei der Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.

3.2 *Ritueller Mitgliedschaftstyp*

Für etwas mehr als die Hälfte der Kirchenmitglieder (53,9 %) sind die Riten bei Lebenswenden der "Hauptgrund für die Kirchenmitgliedschaft" (Ebertz 1997, 65). Sie erfreuen sich unter Protestanten (55,2 %) und Katholiken (52,9 %) gleichermaßen grosser Nachfrage.

In der Beanspruchung kirchlicher Amtshandlungen bei Lebenswenden äussert sich eine eigenständige Form von Kirchenzugehörigkeit. An den Lebenswenden möchte man nicht auf die Begleitung durch die Kirchen verzichten. An den Stellen und Einbrüchen, die den Fluss des Lebens unterbrechen, an den schwierigen und bedrohlichen Übergängen des Lebens, wird Begleitung, Stützung und Stärkung durch die Kirchen erwartet. Es ist das Ausseralltägliche in der Lebensgeschichte, das Menschen in die Kirchen führt.

Die Religion hat beim rituellen Mitgliedschaftstyp ihren herausragenden Ort an den Wendepunkten des familiären Lebenszyklus, an den "Einbruchstellen des Unbestimmbaren" (Drehsen 1994, 185; ferner Luhmann 1977, 9ff.) . Die Menschen "kommen bei den genannten Gelegenheiten nicht nur 'mal', sondern 'überhaupt' zur Kirche" (Matthes 1975, 110). Religiosität wird bezogen auf die individuelle Lebensgeschichte relevant. Das kirchliche Teilnahmeverhalten konzentriert sich auf die sogenannten Übergangriten - "les rites de passage" (Van Gennep 1909).

In Abgrenzung zum ersten Mitgliedschaftstyp herrscht die Auffassung vor, an der Kirche seien vor allem Taufe, Trauung und Beerdigung wichtig und man bleibe besser Mitglied, weil man nie sagen kann, ob man die Kirche nicht einmal nötig haben wird.

T. 10. Bindung aus Selbstinteresse des rituellen Mitgliedschaftstyp

Bindung aus Selbstinteresse	Einverstanden		
	ja	teils/teils	nein
An der Kirche sind vor allem Taufe, Trauung und Beerdigung wichtig.	80,3 %	7,2 %	12,5 %
Ich bleibe Mitglied der Kirche, weil man nie sagen kann, ob man die Kirche nicht einmal nötig haben wird.	79,0 %	12,5 %	8,5 %
Ich bin Mitglied dieser Kirche, weil ich so aufgewachsen bin.	94,2 %	2,5 %	3,3 %

Erhebung 1999

Unverkennbar steht die Mitgliedschaft aus Tradition am stärksten im Zusammenhang mit der rituellen Kirchenbindung. Mitgliedschaft in der Kirche wird als Teil der persönlichen Lebensgeschichte empfunden.

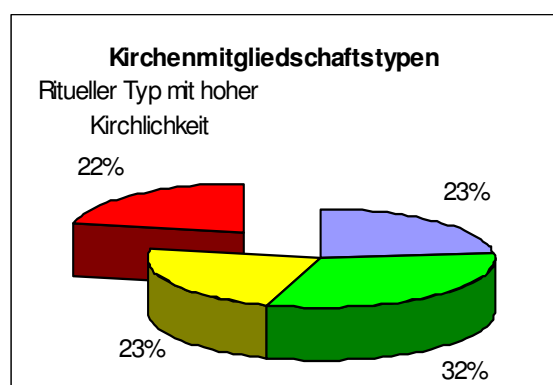
Die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse in ihren kulturellen und sozialen Auswirkungen haben die Motivlage für die Kirchenmitgliedschaft in den Zusammenhang lebensgeschichtlicher Identität verschoben. In der ungebrochenen Nachfrage nach ritueller Begleitung zu den Lebenswenden offenbaren sich "fundamentale anthropologische Interessen an der Kontinuität und Konsistenz der je eigenen biographischen Identitätsgewinnung" (Drehsen 1994, 185). Die Motive für das Interesse an den Kirchen entspringen dem Interesse der Menschen an der Sinndeutung ihres zur eigenen Gestaltung freigesetzten und in seiner Einheit bedrohten Lebensentwurfs. Die kirchlichen Riten ermöglichen die rituell-symbolische Begehung riskanter Passagen im Lebenszyklus.

...mit hoher Kirchlichkeit

T. 11

22 % der Kirchenmitglieder lassen sich dem Mitgliedschaftstyp "Rituelle Bindung mit hoher Kirchlichkeit" zuordnen, 25, 2 % der Katholiken und 17,6 % der Protestanten.

Mit dem institutionellen Mitgliedschaftstyp teilt dieser Typ die Überzeugung, dass die Kirche Werte vertritt, die im Leben wichtig sind wie auch die Wertschätzung des kirchlichen Gemeinschaftslebens. Zusammen mit dem ersten Bindungsmuster können die Kirchen bei 44,9 % der Kirchenmitglieder auf institutionelle Gefolgschaft zählen.



Im zweiten Typ kirchlicher Zugehörigkeit finden sich Personen mit gleichzeitig hoher institutioneller und ritueller Bindung. Für sie sind die kirchlichen Angebote der Taufe, Konfirmation/Firmung, Trauung und Beerdigung ziemlich fraglos eingebettet in den Sinndeutungshorizont der Kirchen.

Noch ausgeprägter als im institutionellen Mitgliedschaftstyp verbindet Personen dieses Kirchenhabitus eine traditionale, unreflektierte, unproblematisierte Mitgliedschaft. Von allen Mitgliedschaftstypen erhält die Aussage: ich bin Mitglied dieser Kirche, weil ich so aufgewachsen bin, die höchste Zustimmung (96,4 %). Am wenigsten haben sie je daran gedacht, aus ihrer Kirche auszutreten (6,6 %). Man kann sich die Kirche aus dem eigenen Leben schlecht wegdenken.

Religion ist noch ausgeprägter als beim institutionellen Mitgliedschaftstyp grundsätzlich an die Kirche als religiöse Institution gebunden. In ihr begegnet man der unbestreitbaren Wahrheit als geistige Dimension der eigenen Existenz.

T. 12. Vorstellungen von Religion nach Mitgliedschaftstyp

	Mitgliedschaftstyp			
	institutioneller	ritueller	generalisierter	
		hohe	lose	
		Kirchlichkeit		
Religion bedeutet...				
Mythische oder poetische Geschichten.	25,3 %	46,2 %	54,5 %	48,6 %
Eine unbestreitbare Wahrheit.	47,1 %	68,1 %	27,4 %	13,9 %
Eine feste Überzeugung.	84,3 %	84,7 %	62,6 %	48,4 %
Die Grundlage von unserer Gesellschaft.	63,6 %	74,6 %	44,6 %	30,5 %
Die Idee, dass die Wissenschaft nicht alles erklären kann.	85,5 %	82,0 %	75,9 %	69,2 %
Die Hoffnung, dass das Gute stärker ist als das Schlechte.	88,0 %	94,1 %	85,5 %	76,2 %
Die geistige Dimension von meiner Existenz.	79,6 %	85,0 %	56,2 %	49,1 %
Eine Institution unter vielen.	37,2 %	54,7 %	61,6 %	56,3 %
Die Unterwerfung unter eine Autorität.	24,1 %	36,5 %	28,1 %	33,9 %

Erhebung 1999: vgl. die Angaben zur Gesamtbevölkerung in T. 1 des 6. Kapitels

Über die soziale Beheimatung in den Kirchen erhält das Leben eine verlässliche Struktur, Überschaubarkeit und sichere Ordnung. In den Übergangsriten "werden die Abfolge der Zeiten, die Übergänge der Lebensabschnitte inszeniert, festlich zur Darstellung gebracht" (Engelhardt 1997, 165). Das Leben erhält seinen Rhythmus.

Eine durch Reflexion entstehende innere Distanzierung von der religiösen Tradition, Freiheit und Selbstbestimmung der Person gegenüber der Institution entspricht nicht der Lebenseinstellung dieses Motivationstyps. Man setzt darauf, dass die Art, wie Religiosität zu leben ist, von denen gewusst und bewahrt wird, die letztlich dafür zuständig sind. Die Kirche stellt Rituale, Orte und die Sprache zur Verfügung, um mit der Bewältigung des Aussergewöhnlichen im Leben zurecht zu kommen.

Die Verbundenheit mit der Kirche des institutionellen wie des rituellen Mitgliedschaftstyp mit hoher Kirchlichkeit drückt sich in der Bevorzugung der eigenen Konfession vor anderen Bekenntnissen aus. Dagegen hält der "generalisierte Mitgliedschaftstyp" (Abschnitt 3.3) mehrheitlich alle Konfessionen für gleich viel wert, ohne eine höher als die anderen einzuschätzen. Für die beiden rituellen Typen zählen mehr als bei den zwei anderen Gewohnheit und Tradition. Ein absoluter Geltungsanspruch wird selbst von den Vertretern des "institutionellen Mitgliedschaftstyps" - ausgenommen eine bescheidene Minderheit, von den Protestanten (9,6%) öfter als von den Katholiken (4,4%) - keiner Konfession mehr zugesprochen. Deutungsmuster, Wertmassstäbe, Lebensmuster verlieren in einer Gesellschaft, in der alles immer auch anders möglich ist, ihre unhinterfragbare Geltung. Wahrheit steht im Plural.

T. 13. Meinungen zu den Konfessionen nach den Mitgliedschaftstypen

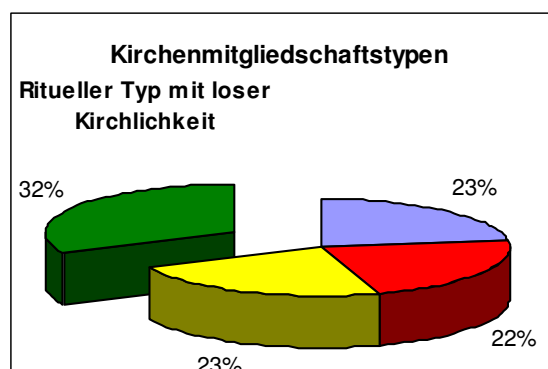
	Mitgliedschaftstyp			
	institutioneller	ritueller hohe Kirchlichkeit	lose Kirchlichkeit	generalisierter
Exklusivität der eigenen Konfession				
Alle Konfessionen sind gleich viel Wert.	20,6 %	15,4 %	31,1 %	58,6 %
Alle Konfessionen sind gleich viel Wert, aber ich bin an meine gewohnt weil ich so geboren bin.	23,5 %	34,8 %	36,4 %	18,6 %
Alle Konfessionen verdienen Achtung, aber ich ziehe meine vor.	49,5 %	44,0 %	32,1 %	21,8 %
Alle Konfessionen verdienen Achtung, aber nur meine ist wahr.	6,4 %	5,9 %	5,0 %	1,1 %

Erhebung 1999

... mit loser Kirchlichkeit

T. 14

Der "rituelle Mitgliedschaftstyp mit loser Kirchlichkeit" umfasst alle jene Personen, die Wert auf die sakramentale Begleitung bei Lebenswenden durch die Kirche legen. Geringe Bedeutung messen sie hingegen den Deutungen und Interpretationen des Daseins durch die Kirchen bei. Die rituellen Handlungen werden faktisch in die Selbstinterpretation der Mitglieder entlassen, stärker bei den Protestanten (37,6 %) als bei den Katholiken (27,7 %). Insgesamt lassen sich 31,9 % der Kirchenmitglieder diesem Mitgliedschaftstyp zurechnen.



Im Vordergrund des Interesses steht der Nutzen der Kirchen für die Ausgestaltung des eigenen Lebenslaufs und nicht die Übereinstimmung persönlicher und kirchlicher Glaubens- und Wertvorstellungen. Ein selbstbestimmtes Tauschverhältnis, d.h. eine Logik von Leistung und Gegenleistung, beherrscht die Beziehungen zur Kirche. Man versteht sich in einer "Position, die es ermöglicht, den Kontakt zu verstärken, wenn die eigene Lebenslage den Wunsch danach weckt" (Luhmann 1977, 301). Der religiöse Wahrheitsanspruch der Kirchen gibt keinen zentralen Bezugspunkt für die Mitgliedschaft ab. Die allein die Riten der individuellen Lebenswenden praktizierende Form von Kirchlichkeit verkörpert einen eigenständigen Mitgliedschaftsstil ohne Beheimatung in einer christlichen Gemeinde. Die kirchlichen Riten sollen helfen, den jeweiligen biographischen Umbruch zu meistern, unabhängig von sonstigen kirchlichen Wahrheitsansprüchen, die über das Getauftsein und die Zahlung von Kirchensteuern hinausgehen.

Es ist der lebensgeschichtliche Erfahrungshorizont mit seinen Umbrüchen und Übergängen, der für die Inanspruchnahme der kirchlichen Riten konstitutiv ist. Implizit liegt das Religiöse in der Schwellenerfahrung. Sie ist Transzendenzerfahrung im Sinne des offenen, nicht festgelegten, in seinen Folgen prinzipiell unbestimmten Überschreitens einer Lebensphase. Übergangsphasen bedeuten eine Unterbrechung der Alltagsroutine und somit eine Konfrontation mit den offenen Möglichkeiten des Andersseins. Jenseiterfahrung mitten im Diesseits. Im Ritualvollzug wird diese Erfahrung und somit auch das Jenseits, das in ihr aufscheint, symbolisiert und zeichenhaft gedeutet. Im rituellen Mitgliedschaftstyp mit

hoher Kirchlichkeit erfolgt die biographische Selbstvergewisserung im unhinterfragten, sinnorientierenden Deutungsangebot der christlichen Religion. Im Mitgliedschaftstyp mit loser Kirchlichkeit steht die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse von Seiten der Kirchen als öffentliche religiöse Institutionen im Vordergrund. Stellvertretend für die Gesellschaft wird von den Kirchen individuelles Leben in seinem Dasein begrüßt, bejaht, gefeiert, sein Verlust beklagt und bedauert, Hilfen für emotionale Bewältigung geboten, in Worte gefasst, was auf individuelle Weise zu sagen kaum möglich ist. In den Kirchen wird Zuwendung und soziale Anerkennung ausgesprochen, Mut und Zuversicht vermittelt, Trost gesendet, wobei für die Betroffenen der Deutungshorizont religiös diffus, offen und vieldeutig bleibt. Die Kirchen werden als religiöse gesellschaftliche Dienstleister betrachtet, die bei Bedarf in Anspruch genommen werden können, ohne dabei sich mit der Kirche ideell-sozial verbunden zu fühlen.

Von den bisherigen Formen der Kirchenmitgliedschaft unterscheidet sich dieser dritte Habitus im Kirchenverhalten durch seine innere Distanz zu den Kirchen, insbesondere zu ihrem kommunitären Leben. Seine Distanz zu christlichen Orientierungen teilt er mit jenen, die sich dem generalisierten Mitgliedschaftstyp zurechnen.

Der Bezug zur Kirche beschränkt sich auf punktuell Interesse an kirchlichen Dienstleistungen anlässlich von Wendepunkten im eigenen Leben. Personen dieses Habitus identifizieren sich mit der Kirche nicht mehr im Sinne einer allumfassenden Beheimatung. Eine Dauereinbindung über regelmässige Teilnahme an den Sonntagsgottesdiensten widerspricht dem Charakter dieses Mitgliedschaftsmusters. Der Anteil monatlicher Gottesdienstbesucher reduziert sich im Vergleich zu den beiden vorangehenden Typen von 50,2 % bzw. 54,0 % auf 8,3 %.

Lockert sich die ideell-soziale Bindung an die Kirche, schwindet gleichzeitig der Glaube an einen persönlichen Gott. Gehen in den ersten zwei Kirchenmitgliedschaftstypen rund Zweidrittel davon aus, dass es einen persönlichen Gott gibt, nimmt beim rituellen Mitgliedschaftstyp mit loser Kirchlichkeit der Anteil jener Personen stark zu, die eine unpersönliche transzendente Wirklichkeit annahmen oder von sich sagen, sie wüssten nicht, ob es einen Gott gibt und auch nicht glauben, dass es möglich ist, dieses herauszufinden.

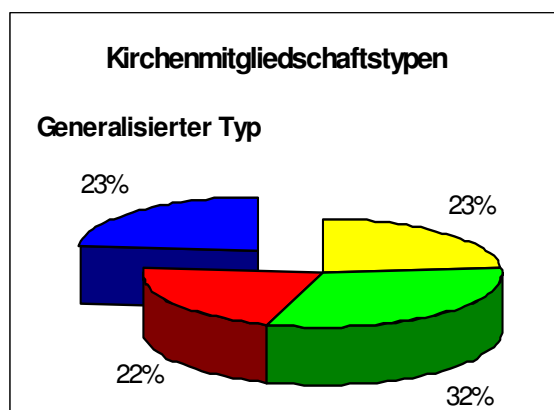
T. 15. Glaube an Gott nach den Mitgliedschaftstypen (Erhebung ISSP, 1999)

	institutioneller	Mitgliedschaftstyp		
		ritueller hohe Kirchlichkeit	lose	generalisierter
Glaube an Gott				
Ich glaube nicht an Gott.	-	1,0 %	3,9 %	4,8 %
Ich weiss nicht, ob es einen Gott gibt, und glaube auch nicht, dass es möglich ist, dieses herauszufinden.	3,6 %	3,9 %	16,7 %	18,8 %
Ich glaube nicht an einen persönlichen Gott, aber ich glaube, dass es irgendeine höhere geistige Macht gibt.	19,7 %	13,0 %	34,4 %	45,0 %
Ich bemerke, dass ich manchmal an Gott glaube, manchmal nicht.	7,6 %	16,9 %	10,5 %	9,6 %
Obwohl ich Zweifel habe, meine ich, dass ich doch an Gott glaube.	22,0 %	23,2 %	17,4 %	10,0 %
Ich weiss, dass es Gott wirklich gibt und habe daran keinen Zweifel.	47,1 %	42,0 %	17,0 %	11,8 %

3.3 Generalisierter Mitgliedschaftstyp

T. 16

23,3 % der Kirchenmitglieder, 25 % der Protestanten und 22 % der Katholiken, sind über ihre Eltern zu Mitgliedern der Kirchen geworden, ohne dass diese Mitgliedschaft im Laufe des Lebens für sie Bedeutung in der persönlichen Lebensführung erlangt hätte. Weder die christlichen Glaubensorientierungen sagen ihnen mehrheitlich zu, noch zeigen sie Interesse an der rituellen Begleitung durch die Kirchen bei Lebensübergängen. In der Kirchenmitgliedschaft erkennen sie geringen persönlichen Nutzen.



T. 17. Bindungsformen an die Kirche des generalisierten Mitgliedschaftstyps

	Einverstanden		
	Ja	teils/teils	nein
Normativ-soziale Bindung			
Die Kirche vertritt Werte, die mir persönlich wichtig sind.	23,5 %	19,7 %	56,9 %
Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die ich nötig habe.	5,5 %	4,1 %	90,3 %
Dass ich Mitglied dieser Kirche bin, hat für mich eigentlich keine große Bedeutung.	91,8 %	2,4 %	5,8 %
Bindung aus Selbstinteresse			
Ich bleibe Mitglied der Kirche, weil man nie sagen kann, ob man die Kirche nicht einmal nötig haben wird.	9,3 %	16,6 %	74,1 %
An der Kirche sind vor allem Taufe, Trauung und Beerdigung wichtig.	43,5 %	14,8 %	41,8 %

Erhebung 1999

Die Mitgliedschaftsmotive richten sich nicht auf die "konkrete Befriedigung eigener religiöser Bedürfnisse" (Luhmann 1972, 260), sondern "generalisiert" auf Leistungen der Kirche, von denen sie nur sehr indirekt betroffen sind.

Die Mitgliedschaft in der Kirche reduziert sich beim generalisierten Mitgliedschaftstyp in Kantonen mit öffentlich-rechtlicher Anerkennung praktisch auf die Zahlung der Kirchensteuern. "Die rechnerischen Mitglieder übernehmen eine rein formale Mitgliedschaft und bleiben in ihr, vom Bekenntnis zur Mitgliedschaft und von Geldzahlungen abgesehen, passiv" (Luhmann 1972, 258f.). Mit ihrer Mitgliedschaft bekunden sie ihr Interesse an der Kirche. Mit allen anderen Mitgliedschaftstypen teilen sie in hohem Masse die Auffassung, dass die Kirchen vor allem da sind für alle, die in irgendeiner Weise Hilfe und Stütze brauchen. Christlich soll die Kirche sein im einfachen Sinn, den dieses Wort im allgemeinen Verständnis hat: Nächstenliebe und anderen helfen, Zuwendung zu den Schwachen und denen, die sich nicht helfen können. Darüber hinaus erscheinen die Kirchen als allgemeine Sinnvermittler in unserer Gesellschaft.

T. 18. Meinungen des generalisierten Mitgliedschaftstyps zu den Konsequenzen, wenn die Kirche verschwinden würde

	Generalisierter Mitgliedschaftstyp
Was wäre, wenn es die Kirche nicht mehr gäbe?	
mehr Leid für einsame Menschen	73,3 %
weniger Lebenssinn	68,1 %
mehr Menschen am Rand der Gesellschaft	58,6 %
weniger Entwicklungshilfe	47,0 %
mehr Härte im Leben	46,7 %

Erhebung 1999

Kirchliche Diakonie wird gebraucht, so die Einschätzung, damit die Gesellschaft wenigstens noch einigermaßen humane Züge bewahrt. Wer im Wettstreit um Geld, Ansehen und Macht zu kurz kommt, soll zumindest von den Kirchen Hilfe erwarten dürfen.

Wenn schon nicht für sich selbst, so wird Kirche doch als hilfreich und wichtig angesehen für andere. Man billigt der Kirche Bedeutung zu nicht so sehr für sich selbst, doch für die Menschen im Allgemeinen. Ein wesentliches Motiv, die Kirchenmitgliedschaft nicht aufzukündigen, liegt gerade in den Leistungen, die die Kirchen im sozialen Bereich für die Gesellschaft erbringen. Dass der Gedanke an den Kirchenaustritt nicht in die Tat umgesetzt wird, ist in vielen Fällen zweifellos dem sozialen Engagement der Kirchen zu verdanken. Mancher zahlt seine Kirchensteuer, nicht weil er gerne wieder einmal am Sonntag zur Kirche gehen möchte, sondern weil er die Kirche mit ihren karitativen Dienstleistungen nicht im Stich lassen will. Etwas zugespitzt gesagt: ohne Diakonie würden noch schneller noch mehr aus der Kirche austreten.

Den Rücken gekehrt wird von der Mehrheit dieses Mitgliedschaftstyps der institutionalisierten Form von Religion in den Kirchen, nicht der Religion schlechthin. Die Aussage: "Es gibt so etwas wie eine höhere Macht" stimmen 78 % zu. Eine religiös-transzendente Deutung des Lebens lehnen lediglich 12,9 % ab. Der Verlust an Christlichkeit bei schwacher Kirchenbindung darf nicht verwechselt werden mit einem spurlosen Verschwinden von Religion, als ob Religiosität bei abbröckelnden Beziehungen zur Kirche 'verdampft'. Nicht Religion als solche verschwindet, sondern die kirchliche Religiosität zugunsten einer offenen, diffusen, uneindeutigen Religiosität.

Im religiösen Bewusstsein des generalisierten Mitgliedschaftstyps widerspiegelt sich ein allgemeiner, inhaltlich offener Transzendenzglaube, in dem kulturell die Brüchigkeit der Wirklichkeit auf den Begriff gebracht und Dasein sinnhaft verarbeitet wird.

Diese Art von Religiosität bedarf zu ihrer Erhaltung weit weniger als die christliche Lebensorientierung der personalen Begegnung mit Gleichgesinnten. Der Glaube an eine höhere Wirklichkeit wird vom öffentlichen Bewusstsein gestützt, nicht aber die explizit christliche Glaubenshaltung. Findet keine ausdrückliche Orientierung an der Kirche oder an einer religiösen Gemeinschaft statt, läuft die Vermittlung von Lebenssinn über die öffentliche Meinung. (Vgl. Dubach 1989, 41ff.)

Der generalisierte Mitgliedschaftstyp lässt sich im Sinne von Troeltsch deuten: "Die Gegenwart besitzt ausserordentlich viel religiöses Leben, das in gar keinem oder doch nur ganz losem Zusammenhang mit der Kirche steht" (Troeltsch 1962, 148).

Mehr als alle anderen Mitgliedschaftstypen bekunden Personen mit einem generalisierten Habitus den Kirchen gegenüber Interesse an Formen ausserkirchlicher Religiosität. 40,6 % glauben an die Wiedergeburt ihrer Seele. Bei sinkendem Kontakt mit der Kirche tauchen neureligiös-esoterische Orientierungsmuster auf. Neureligiöse Orientierungen dürften für diesen Mitgliedschaftstyp deshalb so attraktiv sein, weil sie der individuellen Sinnthematizierung und der religiösen Selbstvergewisserung grösseren Spielraum lassen als die Kirchen mit ihrer dogmatischen Gedankenwelt. "Das kirchliche Christentum

erscheint als Grösse, in der es die Glaubensinhalte so, wie biblisch und dogmatisch vorgegeben, zu glauben gilt" (Gräß 2000, 31).

Generalisierte Mitgliedschaft bezieht sich nach Niklas Luhmann einerseits auf die sozialen Leistungen der Kirchen und andererseits auf das Interesse, "dass die Interaktion zwischen den anderen, nämlich den aktiven und den amtstragenden Mitgliedern des Kirchensystems, funktioniert und damit Kontinuität von Religion symbolisiert - ein Tatbestand, der aus sehr unterschiedlichen Gründen geschätzt werden kann" (Luhmann 1972, 260).

Kontakte der Kirchenmitglieder untereinander sowie christliche Sinnorientierung gehören nicht zu den tragenden Elementen des generalisierten Mitgliedschaftstyps. Dies macht ihn relativ anfällig für Ereignisse, welche die Einschätzung von Kosten und Nutzen verschieben. 61,3 % haben schon ein Mal überlegt, aus der Kirche auszutreten. Doch sie haben sich schlussendlich dafür entschieden, in der Kirche zu bleiben.

T. 19. Austrittsneigung des generalisierten Mitgliedschaftstyp

	institutioneller	Mitgliedschaftstyp		generalisierter
		ritueller hohe Kirchlichkeit	lose Kirchlichkeit	
Austrittsneigung				
ja	12,3 %	6,6 %	30,2 %	61,3 %
nein	87,7 %	93,4 %	69,8 %	38,7 %

Erhebung 1999

4. Religiöse Orientierung der Mitgliedschaftstypen

Hinweise zu den religiösen Orientierungen der einzelnen Mitgliedschaftstypen finden sich bereits im vorausgehenden Kapitel. Ausgehend von der Typologie religiöser Orientierungen, wie sie von Roland Campiche in Kapitel 9 entwickelt wird, soll hier zusammenfassend dargestellt werden, wie die vier Mitgliedschaftstypen, die Einbrüche von Fraglichkeit in ihrem Leben religiös verarbeiten. In der Typologie religiöser Orientierungen werden Personen mit tendenziell gleicher Meinung zusammengefasst. Im Kapitel 3 werden diese Gruppen im Detail beschrieben (ferner Campiche 2001, 31f.).

Aus Tabelle 20 wird ersichtlich, welchen religiösen Orientierungen die vier Mitgliedschaftstypen zuneigen. Sie unterscheiden sich deutlich in ihren religiösen Präferenzen. Mitgliedschaft in der Kirche ist nicht exklusiv an eine gemeinsame Überzeugung gebunden, sondern lässt einen weiten Raum religiöser Selbstausslegung zu.

T. 20. Religiöser Orientierung der Mitgliedschaftstypen (1989/1999); 100% in der Zeile)

Mitgliedschaftstypen		Exklusive Christen	Inklusive Christen	Laue	Nicht- christlich Glaubende	Nicht- Glaubende	
Institutioneller Typ	1999	18,6 %	54,7 %	8,4 %	12,6 %	5,6 %	
	1989	30,7 %	46,7 %	9,4 %	9,4 %	3,7 %	
Ritueller Typ	mit hoher Kirchlichkeit	1999	4,7 %	65,7 %	10,6 %	7,3 %	11,7 %
		1989	12,7 %	53,4 %	20,7 %	8,0 %	5,2 %
	mit loser Kirchlichkeit	1999	1,5 %	36,8 %	12,6 %	25,9 %	23,2 %
		1989	6,8 %	34,8 %	17,6 %	20,4 %	20,4 %
Generalisierter Typ	1999	2,1 %	25,2 %	6,2 %	41,7 %	24,8 %	
	1989	7,0 %	24,3 %	9,2 %	32,7 %	26,8 %	
Insgesamt	1999	6,3 %	44,5 %	9,7 %	22,5 %	17,0 %	
	1989	13,4 %	39,0 %	14,5 %	18,2 %	14,9 %	

Erhebung 1999

In den unterschiedlichen religiösen Orientierungen der Mitgliedschaftstypen zeigt sich ein charakteristisches Merkmal von Volkskirchen. Sie unterscheiden sich in ihrer Zielsetzung grundsätzlich von religiösen Bewegungen oder Freikirchen. Die grossen Kirchen mit ihren Pfarreien und die religiösen Bewegungen stellen zwei unterschiedliche Modelle dar, auf die Menschen zuzugehen und sie dafür zu gewinnen, ihr Leben aus dem Horizont der Botschaft Jesu Christi zu gestalten. Sie gehen in der Art, Zugehörigkeit und Bindung zu wecken und zu erhalten, getrennte Wege (vgl. Dubach 2004).

Die Anziehungskraft religiöser Bewegungen gründet in einer gemeinsam geteilten und gelebten Glaubensüberzeugung. Es sind die kollektiven Überzeugungen und Werthaltungen, die Menschen dazu bringen sollen, Mitglied zu werden und zu bleiben. Sie verlangen von ihren Mitgliedern exklusive Orientierung an ihren Überzeugungen und markieren so deutliche Grenzen zwischen Innen und Aussen. Die/der einzelne nimmt eine gruppenvermittelte Identität an. Die persönliche Identität wird nahezu restlos in die kollektive Identität eingeschmolzen.

Die Volkskirchen verfolgen ihrerseits eine Strategie der ausgestreckten Hand Gottes. Sie suchen bewusst die Nähe zum Selbstverständnis heutiger Menschen, greifen dieses Selbstverständnis in positiver Weise auf und versuchen es mit der christlichen Tradition zu vermitteln. Die Pluralität heutiger Lebensstile und -entwürfe widerspiegelt sich in ihren eigenen Reihen. Wie das Leben bunt geworden ist, macht auch die religiöse Vielfalt den Grundcharakter der Volkskirchen aus.

Volkskirchen versuchen, ein attraktiver und relevanter "Ort religiöser Deutungskultur" (Gräb 2000, 93) in unserer Gesellschaft zu sein. Es geht ihnen um lebenskundige Deutungskompetenz, in dem sie "die existenziell-religiösen Sinnerwartungen, die von den Menschen im Kontext ihrer Lebens- und Alltagswelt selber immer schon entworfen werden, aufsuchen, aufnehmen und im Auslegungszusammenhang des Evangeliums verarbeiten" (Gräb 2000, 91). Im Vordergrund steht für sie die religiöse Deutung lebensgeschichtlicher Erfahrungen und die Klärung lebensorientierender Einstellungen aus der eigenen Glaubenstradition.

Die Volkskirchen wissen um die Differenz zwischen institutionell verfasster Religiosität und den individuellen Präferenzen gelebter Religiosität. Für sie stellt sich unter den Bedingungen der strukturellen Individualisierung die Herausforderung, wie sie religiöse Selbstdeutungsvorgänge anregen und ihnen eine Sprache zu geben vermögen. Ihnen ist daran gelegen, religiöse Identifikationsmuster bereit zu stellen und sozial abzustützen. Die breite Verankerung der Mitgliedschaftstypen in der Bevölkerung lassen sich als Hinweis darauf deuten, dass sich die Religion der Menschen nicht frei schwebend artikuliert,

sondern eine Angewiesenheit auf religiöse Institutionalisierung und die dort ausgearbeiteten Deutungsvorgaben erkennen lässt.

Die Motive für das Interesse an den Kirchen entspringt am Interesse der Menschen, dass die eigene Lebensgeschichte angesichts ihres fragmentarischen Charakters in ihrem Sinnzusammenhang verstanden sein will. Gesellschaftlich institutionalisierte Lebensdeutungsagenturen wie die Kirchen erfüllen ihre Funktion dann, wenn sie den Menschen zu Lebensansichten verhelfen im Sinne subjektiv-plausiblen Entwerfens vom Sinn im eigenen Dasein. Entscheidend für die Volkskirchen ist es, sich “von der durch eine Pluralität kultureller Orientierungen geprägten Alltags- und Lebenswelt her (zu) sehen” (Gräß 1995, 43), “sich auf die lebensweltliche ‘Selbstorganisation’ des Religiösen in kritisch-konstruktiver Weise einzulassen” (ders., 49), “nicht die Anpassung zu verlangen an das, was die Bibel oder die Lehrtradition der Kirche zu glauben und zu leben vorgeben” (ders. 49), sondern sich als “ein Ort der Imagination gelingenden Lebens und der Hoffnung auf Gottes Reich” (ders., 44) zu verstehen.

Die Formen der Kirchenbindung haben sich innerhalb der letzten 10 Jahre nur sehr marginal verändert. Vershoben haben sich die jeweiligen Anteile der religiösen Überzeugungsmuster in den vier Mitgliedertypen. Insgesamt hat sich in den grossen Kirchen die Zahl der exklusiven Christen um die Hälfte reduziert (-7,1 %) zugunsten der inklusiven Christen (+ 5,5 %), den nichtchristlich Glaubenden (+ 4,3 %) und den Nichtglaubenden (+ 2,1 %). Abgenommen hat die Gruppe der Lauen (-4,8 %).

Überdurchschnittliche Verluste an exklusiven Christen (-12,1 %) musste der institutionelle Mitgliedertyp hinnehmen, wie Tabelle 4.12 zeigt; zugelegt haben insbesondere die inklusiven Christen (+ 8,0 %). Grösser geworden ist unter den Personen des rituellen Mitgliedertyps mit hoher Kirchlichkeit ebenfalls der Anteil der inklusiven Christen (+12,3 %), weniger geworden sind die exklusiven Christen (- 8,0 %), mehr die Nichtglaubenden (+ 6,5 %). Im Weiteren fällt der markante Anstieg der nichtchristlich Glaubenden (+9,0 %) beim generalisierten Mitgliedertyp auf. Nichtchristliche religiöse Orientierungen ersetzen tendenziell die christliche Weltanschauung.

5. Mentalitätsprofil der Mitgliedertypen

Es ist zu vermuten, dass die Mitgliedertypen mit anderen Einstellungen und Wertorientierungen der Kirchenmitglieder zusammenhängen. In der Lebenswerte-Studie des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institutes (SPI) liess sich zeigen, dass Menschen relativ homogene Muster der Lebensführung ausbilden (2001). Sie entwerfen für sich ein eigenes Regelsystem, das handlungsleitend in der alltäglichen Lebensführung wirkt. Es steuert die Verarbeitung der gesellschaftlichen Transformationsprozesse und verleiht dem eigenen Verhalten Struktur und Ausrichtung. Die Mitgliedertypen können als Teil eines umfassenden kollektiven Lebensmusters betrachtet werden.

Der erste und zweite Mitgliedertyp verkörpert einen Habitus der Aussenlenkung durch gesellschaftliche Institutionen wie auch Respekt, Verbundenheit und Akzeptanz der Sitten und Regeln, die von der traditionellen Kultur bereitgestellt werden. Typ 3 und 4 kennzeichnet “einen Hang zur Selbstthematisierung und Selbststeuerung des Lebens, einen auf Selbstentfaltung ausgerichteten Umgang mit kollektiven Handlungszumutungen” (Dubach 2001, 119), eine auf die eigene Person bezogene Innenlenkung.

Eine unabhängige Dimension in der Motivation für die Kirchenmitgliedschaft bilden zusammen die beiden Aussagen: “Ich kann auch ohne die Kirche an Gott glauben”, “Man muss nicht an den Veranstaltungen der Kirche teilnehmen, um Mitglied zu sein” (Vgl. Tabelle 4 und Schaubilder 1 bis 3). Die Bindung an die Kirche wird als sehr selbstbestimmt erfahren und interpretiert. Das Mitgliedertypmotiv ‘selbstbestimmte Kirchenbindung’ trägt allerdings in bescheidenerem Masse als die Faktoren ‘normativ-soziale Bindung’ und ‘Bindung aus Selbstinteresse’ zur Unterscheidung und Erklärung der vier Mit-

gliedschaftstypen bei. Es ist in den Mitgliedschaftstypen relativ geringen Schwankungen unterworfen. Welchem Kirchenhabitus auch immer sich die Kirchenmitglieder zuneigen, stets empfindet die Mehrheit ihr Kirchenverhalten als Ergebnis einer persönlichen Wahl. Es "entspricht durch und durch unserem zeitgenössischen Lebensgefühl", schreibt Karl Otto Hondrich, dass die Menschen "ihre Bindungswelt durch eigene Leistung... erschaffen müssen" (1997, 298).

Überzeugter als andere, ein "homo optionis" zu sein, d.h. neben vielem Anderen auch über die Art der Kirchenbeziehung zu entscheiden, geben sich der 3. und 4. Mitgliedschaftstyp (der rituelle Typ mit loser Kirchlichkeit und der generalisierte Typ). Dabei wird von ihnen gerne die sinnkonstituierende Lenkung von kollektiven Habitualisierungen unterschätzt. Die Macht des Habitus offenbart sich in seiner Latenz, im "kollektiven Unterbewussten begründet" (Meuser 2000, 224). Die Typologie der Kirchenmitgliedschaft führt eindrücklich vor Augen, dass nicht jede und jeder ihr/sein Verhältnis zur Kirche individuell aus sich heraus entwirft, sondern dass kollektive Standards das Verhalten steuern.

Die folgende Zusammenstellung von Haltungen und Einstellungen, wie sie in der Befragung erhoben wurden, soll zumindest etwas von der Mentalitätsstruktur der jeweiligen Mitgliedschaftstypen erahnen lassen. Die Mitgliedschaftstypen 3 und 4 leben generell eine unkonventionellere, flexiblere, unverbindlichere und liberalere Art von Lebensführung als die beiden Typen mit enger institutionell-kirchlicher Einbindung. Auf der einen Seite wird die Mitgliedschaft in der Kirche von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung beibehalten. Auf der anderen Seite werden durch Distanz zur Institution Kirche grössere Spielräume geschaffen für Eigeninterpretationen des Lebens. Individualisierung impliziert nicht einen Zerfall jeglicher sozialer Kirchenbindung. Gesucht werden neue Arrangements in Anlehnungs- und Abgrenzungsprozessen im Rahmen des überkommenen Kirchenhabitus. Kirchenbindung und das Projekt des reflexiven Selbsts werden miteinander zu vereinbaren versucht. Die "Evidenz des Selbstverständlichen" (Bourdieu 1997, 226) hat in den Mitgliedschaftstypen ohne institutionelle Einbettung gelitten. Ein pragmatischer Umgang mit traditionell-kulturellen Vorgaben herrscht vor.

T. 21. Ethische und soziale Positionen der Mitgliedschaftstypen

	Mitgliedschaftstyp			
	institutioneller	ritueller hohe Kirchlichkeit	lose Einverstanden	generalisierter
Wandel der Frauenrolle				
Es ist für alle Beteiligten sehr viel besser, wenn der Mann voll im Berufsleben steht, die Frau daheim ist und sich um den Haushalt und die Kinder kümmert ⁴ .	31,5%	59,9%	35,0%	18,0%
Voll und ganz einverstanden, dass die Bestätigung im Beruf für eine Frau mindestens so wichtig ist wie Kinder haben.	21,4%	24,2%	30,3%	36,6%
Erhebung 1999; vgl. die Ergebnisse zur Gesamtbevölkerung im Anhang zu diesem Buch				
Homosexualität				
Es ist immer ein Fehler, wenn zwei Erwachsene des gleichen Geschlechts miteinander sexuelle Beziehungen haben.	31,7%	33,8%	13,4%	7,4%

⁴ Die Prozentangaben entsprechen der Summe der Antworten "voll und ganz einverstanden" und "im grossen und ganzen einverstanden". Bei den nachfolgenden Items beziehen sich die Prozentzahlen auf die in den Aussagen erwähnten Häufigkeitsangaben: „voll und ganz einverstanden“, „immer ein Fehler“, „fast immer ein Fehler“.

Schwangerschaftsabbruch

Schwangerschaftsabbruch ist fast immer ein Fehler im Falle von Kindern mit einer ernsthaften Schädigung.

28,7% 36,6% 17,1% 16,2%

Ansichten über die Ehe

Es ist voll und ganz in Ordnung, dass ein Paar zusammen lebt, ohne die Absicht zu heiraten.

23,1% 18,4% 46,9% 63,2%

Es ist in jedem Fall sinnvoll, dass ein Paar, das heiraten möchte, vorher zusammenlebt.

30,0% 30,1% 50,8% 58,4%

Es ist nie ein Fehler, wenn ein Mann und eine Frau vorehelichen Geschlechtsverkehr haben.

48,2% 35,1% 76,1% 77,6%

Kirche-Gesellschaft

Wenig Vertrauen in die Kirchen.

5,7% 9,7% 27,6% 46,3%

Die Kirchenbehörden sollten überhaupt nicht versuchen, die Entscheidungen der Regierungen zu beeinflussen.

19,8% 27,8% 41,0% 42,9%

Wir setzen zuviel Vertrauen in die Wissenschaft und nicht genug in den religiösen Glauben.

32,0% 32,4% 12,5% 11,8%

Wenn man sieht, was in der Welt passiert, führen Religionen eher zu Konflikten als zum Frieden.

45,1% 61,6% 79,7% 79,3%

Jeder von uns bestimmt sein Schicksal selbst.

37,0% 51,0% 56,3% 57,2%

ISSP 1999;vgl. die Ergebnisse zur Gesamtbevölkerung im Anhang zu diesem Buch

Das verbreitete Bewusstsein freier Selbstbestimmung im Verhalten den Kirchen gegenüber deutet auf einen Übergang von fragloser zu "konditionaler" Bindung. Während früher "die Persönlichkeiten auf die Bindungen hin orientiert blieben", werden heute "die Bindungen auf die Persönlichkeit hin orientiert" (Simmel 1992, 475 f.). Die Einen suchen vorzugsweise "sozial definierte Regeln mit gesellschaftlicher Geltung und daraus 'abgeleiteter' Verbindlichkeit für das Handeln" (Esser 2000, 6). Bestimmte Handlungsweisen sind 'erlaubt' und andere 'verboten'. Die Anderen favorisieren einen reflexiveren, selbstreferentielleren Umgang "gegenüber übergeordneten Sinn- und Geltungszusammenhängen, die in traditionellen Gesellschaften den Erfahrungshorizont des einzelnen begrenzten und ihn in ein festes Gefüge der Wirklichkeit und der Lebensinterpretation einbanden" (Dubach 2001, 113).

Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft verändert sich. Die funktionale Differenzierung der Sozialstruktur findet ihre Entsprechung in einer auf das Individuum zentrierten Form der Vergesellschaftung. Ein Umbau im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft findet statt, von dem auch das Verhältnis zu den Kirchen betroffen ist. Dies bedeutet, dass der Einzelne seine religiöse Identität einerseits durch Anlehnung an kirchlich-normative Muster der Lebensgestaltung findet, die ihm Sicherheit und Entscheidungsentlastung verleihen. Andere grenzen sich zumindest partiell von ihnen ab durch für sie angemessenere Ausformungen ihrer Kirchenbeziehung. Sie setzen auf reflexive Selbststeuerung. Im Vordergrund steht die Vergewisserung über das eigene Selbst und nicht der Nachvollzug vorgeformter kirchlicher Lebensdefinitionen, indem sie ihre Beziehung zur Kirche primär auf sich selbst und ihre Erfahrungen beziehen.

Personen des Mitgliedschaftstyps 3 und 4 empfinden ihr Verhalten insofern als normal, als sich über die Jahre neue, eigenständige Habitus entwickelten, die im Alltagsverhalten nicht mehr ausdrücklich beachtet werden. Eine Gleichzeitigkeit von Persistenz und Wandel sowie die Dialektik von Abgrenzung und Anlehnung kennzeichnet die Herausbildung solcher neuer "Drehbücher" (Esser 2000, 199ff.) im Umgang mit den Kirchen.

6. Parteipolitische Neigungen der Mitgliedschaftstypen

Die Mitgliedschaftstypen mit ihren unterschiedlichen Mentalitätsprofilen finden je nach Parteizugehörigkeit mehr oder weniger grossen Zuspruch. Neigt die CVP zu den Typen mit hoher normativ-sozialer Bindung, bevorzugen die SP und die Grünen Typen in Distanz zur Kirche, die SVP überdurchschnittlich den rituellen Typ mit loser Kirchlichkeit.

T. 22. Parteienpräferenz nach Mitgliedschaftstyp

	institutioneller	Mitgliedschaftstyp		
		ritueller hohe Kirchlichkeit	lose	generalisierter
Verbundenheit mit Parteien				
Christ.-demokr. Volkspartei (CVP)	23,2%	36,2%	24,6%	5,8%
Freisinnig-demokr. Partei (FDP)	23,0%	22,4%	32,9%	21,7%
Sozialdemokr. Partei (SP)	22,9%	13,1%	32,6%	31,4%
Schweiz. Volkspartei (SVP)	16,5%	25,8%	40,2%	17,5%
Die Grünen	24,3%	13,5%	29,7%	32,4%
Ich interessiere mich für Politik, aber ich habe zu keiner dieser Parteien Sympathie.	19,4%	17,9%	31,6%	31,1%
Ich interessiere mich nicht so für Politik.	19,4%	25,0%	33,2%	22,2%

Erhebung 1999

Die Nähe der CVP zur katholischen Kirche hat historische Wurzeln. Wenn auch im neuen Parteiprogramm 2003 bis 2007 nicht mehr wie in früheren Jahren von einer "Politik aus christlicher Verantwortung" die Rede ist, ihre Mitglieder rekrutieren sie vorzugsweise aus dem Kernsegment der katholischen Kirche. 78 % der CVP-Wähler gehören der katholischen Kirche an. Bei katholischen Wählerinnen und Wählern mit häufigem Kirchenbesuch rangierte die CVP bei den Parlamentswahlen 1999 mit einem Stimmanteil von 50 % weit vor den anderen Parteien (Hirter 2000, 17,21).

Der politische Katholizismus baute bis Mitte des 20. Jahrhunderts auf die katholische Welt- und Kulturanschauung. Die katholische Sondergesellschaft von damals beruhte im wesentlichen darauf, dass der kirchennahe Katholizismus eine mehr oder weniger geschlossene Welt- und Lebensauffassung herausbildete, dem sich ein beachtlicher Teil der Kirchenmitglieder nicht nur in ihrem privaten Leben, sondern auch in ihrer politischen Tätigkeit in unbedingter Gefolgschaft verpflichtet fühlte (Altermatt 1989, 109). Bis heute trifft man den "generalisierten Mitgliedschaftstyp" mit seiner Reserve gegenüber den Kirchen am wenigsten unter den CVP-Anhängern an.

Die vier Bundesratsparteien CVP, SP, FDP und SVP wiesen hinsichtlich der sozialen Merkmale ihrer Wählerinnen und Wähler bei den Wahlen ins eidgenössische Parlament 1999 recht große Unterschiede auf. "Bei den Wählerinnen und Wählern, welche lediglich über einen obligatorischen Schulabschluss verfügen, resp. zu den untersten Einkommenschichten zählen, waren die SVP und die CVP die am meisten gewählten Parteien. Bei den Wählenden mit einem Universitäts- oder Fachhochschulabschluss sowie bei den obersten Einkommenschichten machten die SP und die FDP dagegen rund doppelt so viele Stimmen wie die beiden anderen Bundesratsparteien" (Hirter 2000, 5). Im Bezug auf die Merkmale Geschlecht und Alter unterscheiden sich die Parteienprofile nicht signifikant. Nur noch die CVP kann als eindeutig ländliche Partei bezeichnet werden. Neben der CVP hat die SVP den stärksten Rückhalt in ländlichen Regionen.

7. Soziale Verankerung der Mitgliedschaftstypen

Welcher Habitus typischerweise das Verhalten den Kirchen gegenüber prägt, hängt in starkem Masse vom jeweiligen Standort in der sozialen Landschaft ab. Ob es den Betroffenen bewusst ist oder nicht, ihre persönlichen und sozialen Lebensbedingungen und -umstände, ihr sozialer Ort in der Gesellschaft, wirken sich nachhaltig auf ihre Kommunikation und Beziehung zur Institution Kirche aus. "Die religiöse Nachfrage variiert in Abhängigkeit von der Position im sozialen Raum", schreibt Pierre Bourdieu (2000, 73). Glaube und Leben sind keine voneinander getrennten und unabhängigen Wirklichkeiten. "Will man die Haltung zu Kirche und Religion verstehen, bedarf es der Beachtung der sozialen Zusammenhänge oder Milieus der Mitglieder, da das Verhältnis zu Kirche und Religion sich in einem 'konkreten lebensweltlichen Kontext' entwickelt" (Bremer 2002, 63).

Mit der religiösen Individualität ist es oft nicht weit her. Die Beziehung zur Kirche wird wesentlich bestimmt und geprägt von den Denk- und Verhaltensweisen, die Menschen mit gemeinsamen persönlichen und sozialen Merkmalen miteinander teilen. Der Einzelne entkommt der Prägung durch das soziale Milieu nicht. "Religiosität und Kirchlichkeit entwickeln sich nicht 'an sich', sondern finden jeweils in einem konkreten lebensweltlichen Kontext ihre spezifische Ausgestaltung" (Engelhardt 1997, 187). Ähnliche Lebenslagen bringen ähnliche alltägliche Orientierungen hervor. Wie die Mitglieder ihr Verhältnis zur Kirche bestimmen, variiert je nach sozialem Milieu.

Milieus stellen Gemeinsamkeiten individueller Orientierungen dar, sogenannte "Habitusgemeinschaften" (Wegner 2000, 56). Stefan Hradil definiert Milieu als eine Gruppe von Menschen, "die solche äusseren Lebensbedingungen und/oder inneren Haltungen aufweisen, an denen sich gemeinsame Lebensstile herausbilden... . Unter Makromilieus sind alle Menschen mit 'ähnlichem' Lebensstil zu verstehen, auch wenn sie ganz unterschiedlichen Kontaktkreisen angehören und sich niemals begegnen" (1987, 165, 168). Menschen bewältigen ähnliche Lebenslagen mit ähnlichen Stilen alltäglicher Lebensführung.

Wenn in unserer Gesellschaft von unterschiedlichen sozialen Milieus gesprochen wird, geht es "um das Verstehen der 'subjektiven' Motive und Ziele der Akteure als auch um 'objektive' Voraussetzungen und Folgen ihrer Handlungen" (Hradil 1987, 166). Lebensstile in Makromilieus lassen sich als "Ensembles von Grundorientierungen und allgemeinen Verhaltenstendenzen darstellen" (Hradil 1987, 168). Die sozialen Milieus sind in einem gewissen Sinne die Nachfahren der alten Stände, Klassen und Schichten.

Die Herausbildung von Milieus mit ihren typischen Einstellungs- und Bewusstseinsformen lässt sich nicht der freien Wahl der Individuen zuschreiben, wie dies die radikale Individualisierungsthese tut. Sie entstehen aus der interaktiven Erfahrungsverarbeitung von Menschen in ähnlichen sozialen Lagen, in Prozessen gegenseitiger Auseinandersetzung und Anpassung und schaffen "so typische Bündelungen von 'objektiven' Lebensbedingungen und 'subjektiven' Einstellungen, Bewusstseinsformen etc." (Hradil 1987, 163).

In Anlehnung an die Arbeiten von Pierre Bourdieu entwickelte eine Forschungsgruppe um Michael Vester eine "Gesamtübersicht über die Art und Grösse der Typen sozialer Milieus" (2001, 43) in fortgeschrittenen Industriegesellschaften. Die sozialen Milieus ordnet Vester mosaikartig nach Achsen im sozialen Raum an. So wird die soziale Struktur einer ganzen Gesellschaft sichtbar.

Die vertikale Achse bezeichnet die Teilhabe an Besitz, Macht, Herrschaft, sozialer Sicherheit. Zwei Trennlinien unterteilen sie. Von den Besitz-, Bildungs- und Machteliten wird eine ausdrückliche Grenze zu den mittleren Volksmilieus gezogen, die sich ihrerseits vom unterprivilegierten Bevölkerungsteil abgrenzen.

Die horizontale Achse definiert sich danach, ob jemand über wenig oder viel kulturelles Kapital verfügt. Bildung eröffnet den Zugang zu den auf Selbstverwirklichung drängenden modernen Dienstleistungsbe-

rufen. Der Unterschied auf der horizontalen Achse "lässt sich an den Einstellungen zur Autorität festmachen. Für die einen ist eher Hierarchiebindung, für die anderen eher Eigenverantwortung der leitende Wert. Dem entspricht jeweils ein bestimmter innerer Habitus" (Vester 2001, 29).

In den beiden genannten Achsen verläuft die Zeitachse der Generationenunterschiede. Einerseits grenzen sich die jüngeren Milieus von den älteren Milieus 'horizontal' durch grössere Betonung individueller Kompetenzen und Selbstbestimmung ab. Andererseits eröffnet ihnen ihr kulturelles Kapital den Zugang zu grösserer Macht und Herrschaft.

Wie bei Michael Vester gehört auch für Gerhard Schulze (1992) neben der Generationszugehörigkeit die Bildung zu den herausragenden Milieukennzeichen. Stehen bei Schulze alltagsästhetische Stilformen im Zentrum der Milieubildung, geht es Vester um Unterschiede in der Verarbeitung persönlicher und sozialer Lebenslagen. Für die Ausbildung von ästhetischen Milieus im Sinne von Erlebnismgemeinschaften hat nach der Einschätzung von Schulze das klassische Kriterium der Stellung in der sozialen Landschaft viel von seiner Evidenz eingebüsst. Massgebend sind für ihn in der Ausformung alltagsästhetischer Milieus das Alter und die Bildung.

T. 23. Mitgliedschaftstypen nach Altersklassen

Alter			Mitgliedschaftstyp		
			institutioneller	ritueller hohe Kirchlichkeit	generalisierter lose
16 - 25 Jahre	1999	15,8 %	8,6 %	37,4 %	38,1 %
	1989	21,1%	11,8%	27,5%	39,7%
26 - 35 Jahre	1999	25,7%	14,1 %	32,7 %	27,5%
	1989	20,6%	16,0%	29,4%	34,0%
36 - 45 Jahre	1999	27,6%	14,3 %	31,1 %	27,0 %
	1989	25,3%	18,2%	34,4%	22,1%
46 - 55 Jahre	1999	19,8 %	22,1 %	34,6 %	23,5 %
	1989	28,4%	21,6%	35,8%	14,2%
56 - 65 Jahre	1999	23,5 %	36,6 %	27,9 %	12,0 %
	1989	18,4%	36,0%	32,4%	13,2%
66 und älter	1999	17,7 %	50,0 %	26,9 %	5,4 %
	1989	10,6%	48,1%	32,7%	8,7%

Erhebung 1989/1999

Gegenüber 1989 nahm in der älteren Generation ab 55 Jahren die institutionelle Bindung leicht zu, in der mittleren Generation (36 -55 Jahre) der "generalisierte Mitgliedschaftstyp", unter den bis 25 jährigen die rituelle Bindung mit loser Kirchlichkeit zu Lasten der normativ-sozialen Bindung. In der nächst höheren Altersklasse wuchs hingegen die Identifikation mit der Kirche und weniger rechnen sich dem "generalisierten Mitgliedschaftstyp" zu. Die Veränderungen im Mitgliedschaftsverhalten übersteigen in keiner Alterklasse 10%.

Deutlich seltener begegnet man in der jüngeren Generation dem institutionellen Mitgliedschaftstyp, insbesondere in seiner rituellen Ausprägung. Motivierend, die Mitgliedschaft in der Kirche nicht aufzukündigen, wirkt der Wunsch, bei Bedarf auf die Dienste der Kirche bei Lebenswenden zählen zu können, ohne sonderlich an ihren Lebensinterpretationen interessiert zu sein. Die Mitgliedschaft in der Kirche hat darüber hinaus für mehr als ein Drittel geringe persönliche Relevanz. Man anerkennt die Kirche als generell nützliche Einrichtung, ohne an einer persönlichen Lebensführung durch die Kirchen interessiert zu sein. Mehr als sieben von zehn der unter 30 jährigen gehen davon aus, dass im Rahmen der Kirchen für sie eigentlich kein Platz vorhanden ist.

T. 24. Mitgliedschaftstypen nach abgeschlossener Schulbildung

Zuletzt abgeschlossene Ausbildung		institutioneller	Mitgliedschaftstyp		
			ritueller hohe Kirchlichkeit	lose Kirchlichkeit	generalisierter
Volksschule	1999	15,5%	35,3%	30,2%	19,0%
	1989	17,3%	36,4%	30,6%	15,6%
Berufs-/Mittelschule/eidg. Diplom	1999	22,4%	21,3%	34,2%	22,1%
	1989	19,8%	19,9%	35,4%	26,4%
Fachhochschule/Universität	1999	32,6%	9,7%	26,3%	31,4%
	1989	33,3%	11,1%	21,7%	29,6%

Erhebung 1989/1999

Das Mitgliedschaftsmotivation hat sich im Blick auf das Bildungsniveau zwischen 1989 und 1999 kaum verändert. In den bildungsschwachen und -starken Schichten verloren die Kirchen etwas an Rückhalt, mittlere Bildungsschichten neigen ihnen in sehr bescheidenem Masse ausgeprägter zu.

Ein Blick auf die beiden Tabellen 23 und 24 genügt, um zu erkennen, dass ältere Personen und Personen mit bescheidener Bildung vorzugsweise dem rituellen Mitgliedschaftstyp angehören, sei es mit hoher oder loser Übereinstimmung mit den Lebensvorgaben der Kirchen.

Beide Personengruppen teilen miteinander ähnliche Bedürfnislagen und Lebensziele, mit denen sie sich in den Kirchen gut aufgehoben fühlen. Ältere Personen und Leute mit eher bescheidener Ausbildung finden sich bei Schulze im Integrations- und Harmoniemilieu zusammen. Bei Vester verkörpern sie das kleinbürgerliche Arbeitnehmersmilieu. Gemeinsam ist den sogenannten "kleinen Leuten", wie sie auch genannt werden, "dass sie mit Ehrfurcht auf Personen blicken, die im Gefüge der sozialen Positionen über ihnen stehen und ihnen an Status und Autorität überlegen sind. Bei Autoritäten suchen sie Anerkennung, Bestätigung und auch Halt. Dies steht in Verbindung zur grossen Anziehungskraft, die Hierarchien auf sie ausüben. Strenge Hierarchien mit eindeutig abgegrenzten Kompetenzbereichen kommen ihrem Bedürfnis nach Harmonie und Ordnung entgegen. Ein hohes Mass an Eigenverantwortung sowie eine offenere Austragung und Bewältigung von Konflikten schrecken sie eher ab" (Wiebke 2002, 357). Man findet in diesem Milieu vorzugsweise Berufstätige in ausführenden Positionen mit begrenzter Verantwortung, kleine Selbstständige in Handwerk, Handel und Landwirtschaft, kleine und mittlere Angestellte. Wichtig ist ihnen, dass man es trotz enger Lebensverhältnisse zu einem gewissen Ansehen und zu bescheidenem Wohlstand bringt. Sie tendieren zu Einfachheit und Ordnung im Gegenüber zur Komplexität und Unübersichtlichkeit der Gesellschaft, die sie in vielfacher Hinsicht als bedrohlich empfinden.

Von der Kirche erwarten sie einen orientierungsgebenden Rahmen, der als sicherheitsstiftend, schützend und entlastend empfunden wird. Sie fordern klare Aussagen und Lebensvorgaben von Seiten der Kirche und hoffen auf einen Gott, "der das Leben beschützt, der Ordnung stiftet, Halt geben und der die Lebensgeschichte letztendlich zu einem guten Ende führen wird" (Engelhardt 1997, 168). Hinter dem auf die Kirche projizierten Bedürfnis nach Harmonie und "heiler Welt" steht der Wunsch nach einer regulierenden Kraft. Bei der Bewältigung einer oft als widersprüchlich und als unverständlich erfahrenen Welt, die der Verwirklichung ihrer angestrebten Ziele oft enge Grenzen setzt, wollen sie nicht allein gelassen werden. In unserer Erlebnisgesellschaft, in der ihr Habitus nicht sehr viel zählt, haben sie das Gefühl, für ihre Mühen nicht ausreichend belohnt zu werden.

Religion ist für sie grundsätzlich an die Kirchen gebunden. Die Kirche als Ort von vertrauten Regeln, Ritualen, Strukturen kommt dem Bedürfnis nach Orientierung, Sicherheit und Entlastung entgegen, das

bei diesem Milieu besonders ausgeprägt ist.

Leute aus den kleinbürgerlichen Milieus und dem Milieu der kleinen Angestellten pflegen ein praktisches Verhältnis zur Welt. Dieses Verhalten wird auf die Beziehung zur Kirche übertragen. Zugang zur Kirche haben sie nicht über geistig-kulturelle Themen, sondern über die Präsenz der Kirche bei wichtigen Ereignissen und Übergängen im Leben. Dahinter steht die Haltung, dass es vor allem darauf ankommt, 'Christsein' zu leben und nicht nur zu 'bekennen'. Man distanziert sich von einer zu spiritualisierenden Auslegung des Lebens nach der Maxime: "Reden kann man viel, es kommt darauf an, was man tut".

Analog zur Lebensethik dieser Gruppe drückt sich ihre Beziehung zur Kirche als ein nüchtern-pragmatisches Verhältnis von Geben und Nehmen aus. Trotz teilweise vorhandenen Vorbehalten den Kirchen gegenüber bleibt man in der Regel Mitglied, wenn auch mitunter zähneknirschend.

Der rituelle Mitgliedschaftstyp unterteilt sich in zwei Untergruppen. Jene mit loser Kirchlichkeit charakterisiert eine ausgeprägtere eigenverantwortliche Lebensweise, die der regelmässigen sozialen Kontakte mit der Kirche weniger bedarf. Im Sinne von Selbstständigkeit und weitgehender Autonomie verstehen sie Glaube und Religion in erster Linie als eigene persönliche Angelegenheit. Mit zunehmendem Bildungsgrad verschiebt sich im rituellen Mitgliedschaftstyp der Anteil mit hoher Kirchlichkeit zugunsten einer lockeren Bindung an die Kirchen.

Dominiert in den bildungsschwachen Schichten der rituelle Mitgliedschaftstyp mit hoher oder loser Kirchlichkeit, steht für die Akademiker die Deutungskompetenz der Kirchen für die Lebensführung im Vordergrund des Interesses. Entweder man gewinnt den theologischen Deutungen und Interpretationen der Kirchen etwas ab oder geht zu ihnen auf Distanz. Der Klärungsprozess in Richtung Nähe oder Distanz zur Kirche ist unter Hochschulabsolventen stärker vollzogen als in bildungsschwachen Schichten. Die Kirchen werden von ihnen ausgesprochen als Überzeugungsorganisationen wahrgenommen, in denen man mit anderen eine gemeinsame Weltanschauung teilt oder eben nicht.

T. 25. Mitgliedschaftstypen nach Grösse des Wohnortes

Grösse des Wohnortes		institutioneller	Mitgliedschaftstyp		
			ritueller hohe Kirchlichkeit	lose Kirchlichkeit	generalisierter
bis 3'000 Einwohner	1999	24,4 %	25,8 %	30,1 %	19,6 %
	1989	23,7%	27,2%	28,8%	20,2%
3'000 bis 10'000 Einwohner	1999	25,1 %	23,2 %	31,9 %	19,6 %
	1989	20,6%	26,0%	33,3%	20,1%
10'000 bis 100'000 Einwohner	1999	20,3 %	17,8 %	35,4 %	26,5 %
	1989	22,2%	16,0%	32,3%	29,6%
über 100'000 Einwohner	1999	17,2 %	15,5 %	28,4 %	8,8 %
	1989	18,3%	10,8%	32,5%	38,3%

Erhebung 1989/1999

Ein ausgeprägter Unterschied im Kirchenhabitus besteht zwischen den Bewohnern kleiner Landgemeinden und Grossstädten. Der institutionelle Wahrheits- und Geltungsanspruch gibt in städtischen Regionen markant weniger den Bezugspunkt für die Kirchenmitgliedschaft ab. Die alltagssoziologische Aussagekraft des Wohnortes ist im Blick auf das persönliche Verhältnis zur Kirche noch nicht verblasst. Trotz Angleichungen im Denken und Verhalten wirkt der Stadt-Land-Unterschied immer noch als Unterscheidungsmerkmal für das Verhalten den Kirchen gegenüber.

Die unterschiedlichen Lebensmuster von Stadt und Land widerspiegeln sich in der Art der Kirchenbeziehung. Die urbane Lebensart erzeugt ein anderes Verhältnis zu den kirchlichen Gemeinschaften als die ländliche Lebenskultur. Der Städter ist freier als sein Vetter in der Provinz. Er lebt in einer anonymeren und heterogeneren Welt, entlassen aus einer für selbstverständlich geltenden Gesellschaftsordnung. Moderne anspruchsvolle Dienstleistungsberufe finden sich häufiger in urbanen Regionen, in ländlichen Gegenden eher Angehörige des kleinbürgerlichen Arbeitnehmersmilieus mit seiner ängstlichen Skepsis gegenüber den Entwicklungen der Moderne.

Die Sprachregionen unterscheiden sich in ihrer Mitgliedschaftsbeziehung zur Kirche. Tessiner (30,9%) und Westschweizer (27,4%) suchen ausgeprägter die Nähe zu den Kirchen als die Deutschschweizer (19,2%) im Sinne des "institutionellen Mitgliedschaftstyp".

Die wirtschaftliche Struktur der Wohngemeinde schlägt sich im Verhalten der Befragten gegenüber den Kirchen nieder. Der Klärungsprozess in Richtung Nähe und Distanz zur Kirche ist in Gemeinden mit hohem Dienstleistungsanteil stärker vollzogen. Der rituelle Mitgliedschaftstyp mit hoher oder loser Kirchlichkeit findet sich häufiger unter Personen in Gemeinden mit niedrigem Dienstleistungsanteil.

Häufiger als der Durchschnitt der Kirchenmitglieder (22,9 %) rechnen sich im übrigen dem "institutionellen Mitgliedschaftstyp" zu

- Migrant(inn)en	+ 9,6 %
- Personen mit 2 Kindern unter 12 Jahren	+ 9,5 %
- Hausfrauen	+ 8,2 %
- Personen in konfessionell homogenen Partnerschaften	+ 5,5 %
- Verheiratete	+ 3,7 %
- Berufstätige Frauen	+ 3,8 %

weniger

- Personen in Ausbildung	- 9,3 %
- Personen in konfessionell gemischten Partnerschaften	- 5,3 %
- Geschiedene	- 5,2 %
- Ledige	- 4,1 %
- Rentner	- 4,0 %

Dem "rituellen Mitgliedschaftstyp mit hoher Kirchlichkeit" (22,0 %) neigen mehr als andere

- Witwen	+31,2 %
- Rentner	+22,3 %
- Personen in Gemeinden mit niedrigem Dienstleistungsanteil	+ 6,0 %
- Personen in konfessionell homogenen Partnerschaften	+ 4,8 %
- Hausfrauen	+ 4,4 %

weniger

- Personen in Ausbildung	- 14,0 %
- Personen in konfessionell gemischten Partnerschaften	- 9,6 %
- Ledige	- 8,1 %
- Konsensualpaare	- 8,1 %
- Personen mit 2 Kindern unter 12 Jahren	- 7,5 %

Öfter als in anderen Personenkreisen ist der "rituelle Mitgliedschaftstyp mit loser Kirchlichkeit" (31,9 %) anzutreffen unter

- Personen in konfessionell gemischten Partnerschaften	+12,2 %
- Geschiedene	+ 8,6 %
- Konsensualpaare	+ 6,6 %

weniger	
- Witwen	-10,9 %
- Hausfrauen	- 7,0 %
- Migrant(inn)en	- 6,7 %

Ausgeprägter bestimmt der “generalisierte Mitgliedschaftstyp” (23,3 %) die Beziehung zu den Kirchen unter

- Personen in Ausbildung	+ 23,3 %
- Ledigen	+ 13,2 %
- erwerbstätigen Frauen	+ 3,4 %
- Personen mit einem Kind unter 12 Jahren	+ 3,4%

Weniger verbreitet ist der “generalisierte Mitgliedschaftstyp” unter

- Rentnern	-15,8 %
- Witwen	- 8,8 %
- Personen in konfessionell homogenen Partnerschaften	- 8,2 %
- Hausfrauen	- 5,7 %
- Personen in Gemeinden mit schwachem Dienstleistungsanteil	- 5,7 %
- Verheirateten	- 5,7 %

Je homogener katholisch die Wohngemeinde, desto mehr gelten die institutionellen Wahrheits- und Geltungsansprüche der Kirche in der katholischen Bevölkerung. Bedeutend geringer identifizieren sich Katholiken mit ihrer Kirche in ausgesprochen protestantischen Gemeinden. Unter Protestanten hat der Mehrheits- oder Minderheitsstatus in der Wohngemeinden keinen nennenswerten Einfluss auf die Verbundenheit mit den Werten und Zielen ihrer Kirche. Wirkt sich die Anzahl der Konfessionslosen vor Ort positiv auf den “institutionellen Mitgliedschaftstyp” unter den Protestanten aus, lässt sich unter den Katholiken ein gegenläufiger Effekt beobachten. Mit der steigenden Zahl der Konfessionslosen nimmt unter den Protestanten wie den Katholiken der “generalisierte Mitgliedschaftstyp” zu. Nehmen unter den Protestanten beide rituellen Typen ab, erhöht sich unter den Katholiken der “rituelle Mitgliedschaftstyp mit loser Bindung”. Die steigende Zahl der Konfessionslosen löst unter den Protestanten gleichzeitig grössere Nähe und Distanz zur Kirche aus, während die Katholiken sich zusehends den normativen Vorgaben ihrer Kirche entziehen.

T. 26. Mitgliedschaftstypen nach konfessioneller Zusammensetzung der Wohngemeinde

	Mitgliedschaftstyp			generalisierter
	institutioneller	ritueller hohe Kirchlichkeit	lose	
Katholiken in Gemeinden mit				
bis 2,6 % Konfessionslose	30,8 %	32,9 %	25,2 %	11,2 %
von 2,6 - 10 % Konfessionslose	24,3 %	25,4%	27,2%	23,2%
über 10 % Konfessionslose	21,6 %	16,0 %	32,0 %	30,4 %
Protestanten in Gemeinden mit				
bis 2,6 % Konfessionslose	14,8 %	21,3 %	47,5 %	16,4 %
von 2,6 - 10 % Konfessionslose	19,0 %	18,7 %	38,1 %	24,2 %
über 10 % Konfessionslose	24,2 %	12,9 %	31,8 %	31,1 %

Erhebung 1999

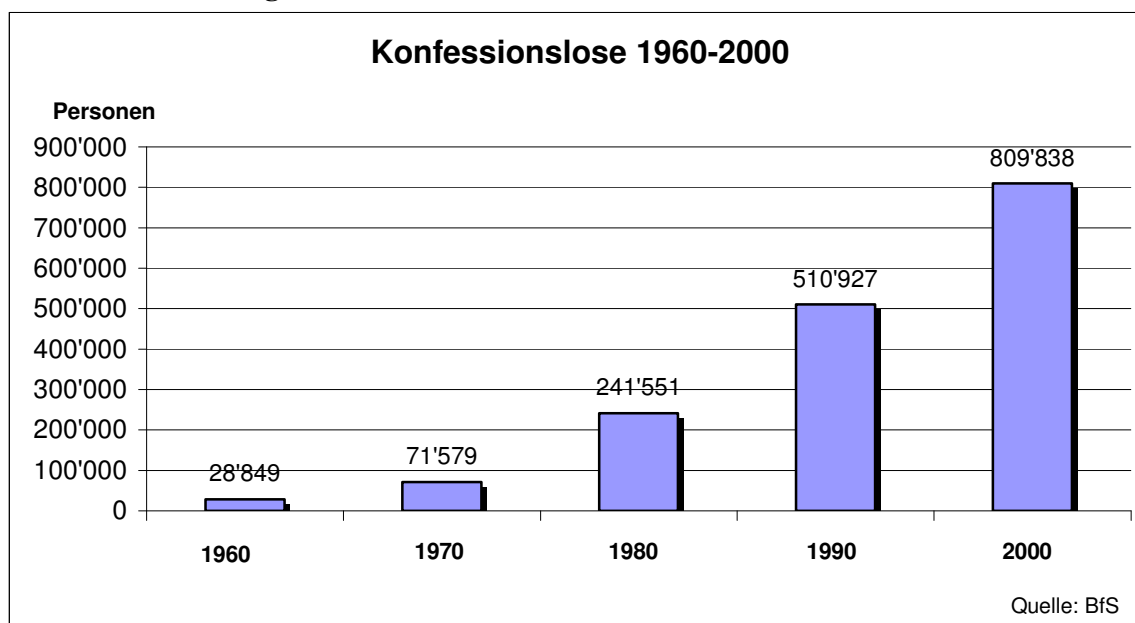
8. Austrittsneigung

Die Mitgliedschaft in einer Kirche gehört mehrheitlich nach wie vor zu den unproblematischen Selbstverständlichkeiten in unserem Lande. Bei allem Wandel in der Einstellung und im Verhalten den Kirchen gegenüber lässt sich bis heute eine hohe Akzeptanz der Kirchen ausmachen. Die Kirchen nehmen im Blick auf die Ausübung von Religion mit ihren hohen Mitgliederzahlen eine zentrale Stellung ein.

Bis in die 60er Jahre des letzten Jahrhunderts erklärten nur wenige Schweizerinnen und Schweizer, nicht einer der beiden grossen Konfessionen anzugehören. Mitgliedschaft in einer Kirche galt als soziale Norm, die von wenigen Ausnahmen abgesehen, von der Bevölkerung nicht in Frage gestellt wurde. Bei diesen Mehrheitsverhältnissen konnte Konfessionslosigkeit höchstens Befremden hervorrufen. Jenseits der Kirchen situierte sich nur selten jemand, schon gar nicht ausserhalb jeder Religionszugehörigkeit. In den Statistiken der Volkszählungen wurden bis 1960 die Konfessionslosen neben den Protestanten, Katholiken, Christkatholiken und Israeliten der Spalte "andere und ohne Konfession" zugezählt. Zu gering erschien ihre Bedeutung, um eigens aufgeführt zu werden (vgl. Dubach 1998).

Die Zunahme der Konfessionslosen lässt sich als Emanzipation vom exklusiven Anspruch der Kirchen auf die Welt- und Lebensdeutung begreifen. Der gesellschaftliche Druck, Mitglied einer Kirche zu sein, lässt deutlich nach.

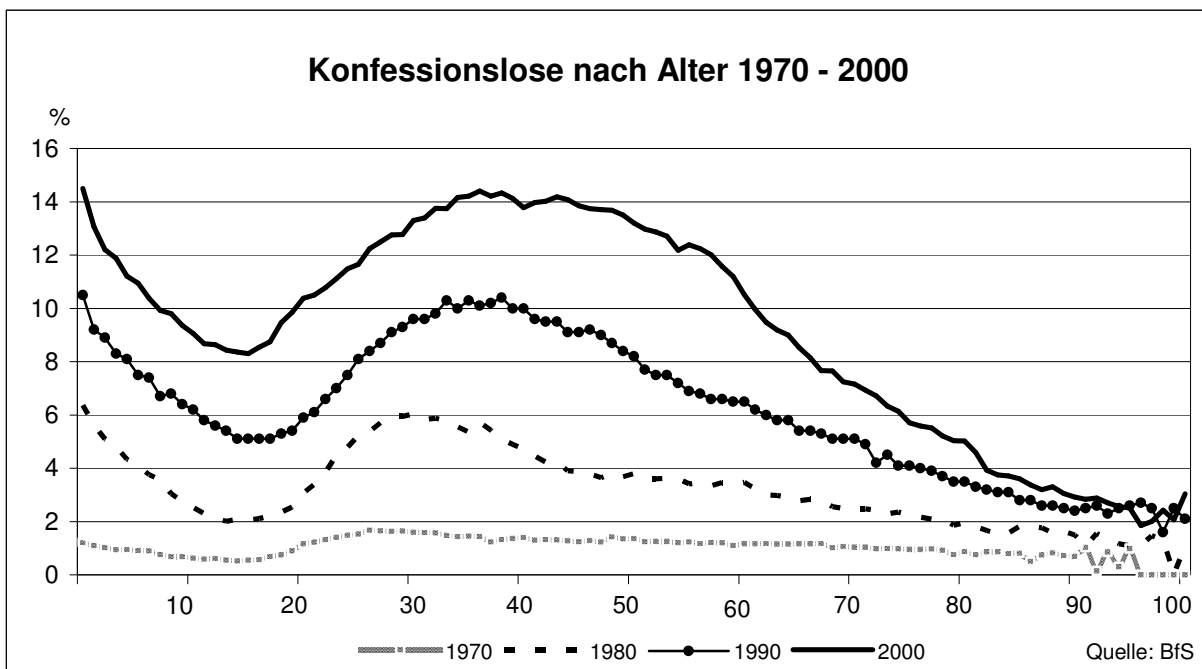
T. 27. Entwicklung der Konfessionslosen in der Schweiz 1960-2000



Die Zahl der Konfessionslosen setzt sich in erster Linie zusammen aus Austritten aus den Grosskirchen sowie Kindern, die von ihren Eltern nicht mehr getauft werden. 82% der Konfessionslosen geben an, getauft worden zu sein.

Die Zahl der Konfessionslosen sinkt von 14,5% im ersten Lebensjahr auf 8,3% im Alter von 16 Jahren. In diesem Alter erreichen die Jugendlichen nach dem Gesetz ihre religiöse Mündigkeit. Von da an steigt die Zahl der Konfessionslosen bis 35 Jahre stetig an. Es sind vor allem die 16 - 35 Jährigen, die den Kirchen den Rücken kehren.

T. 28. Konfessionslose nach Alter 1970-2000



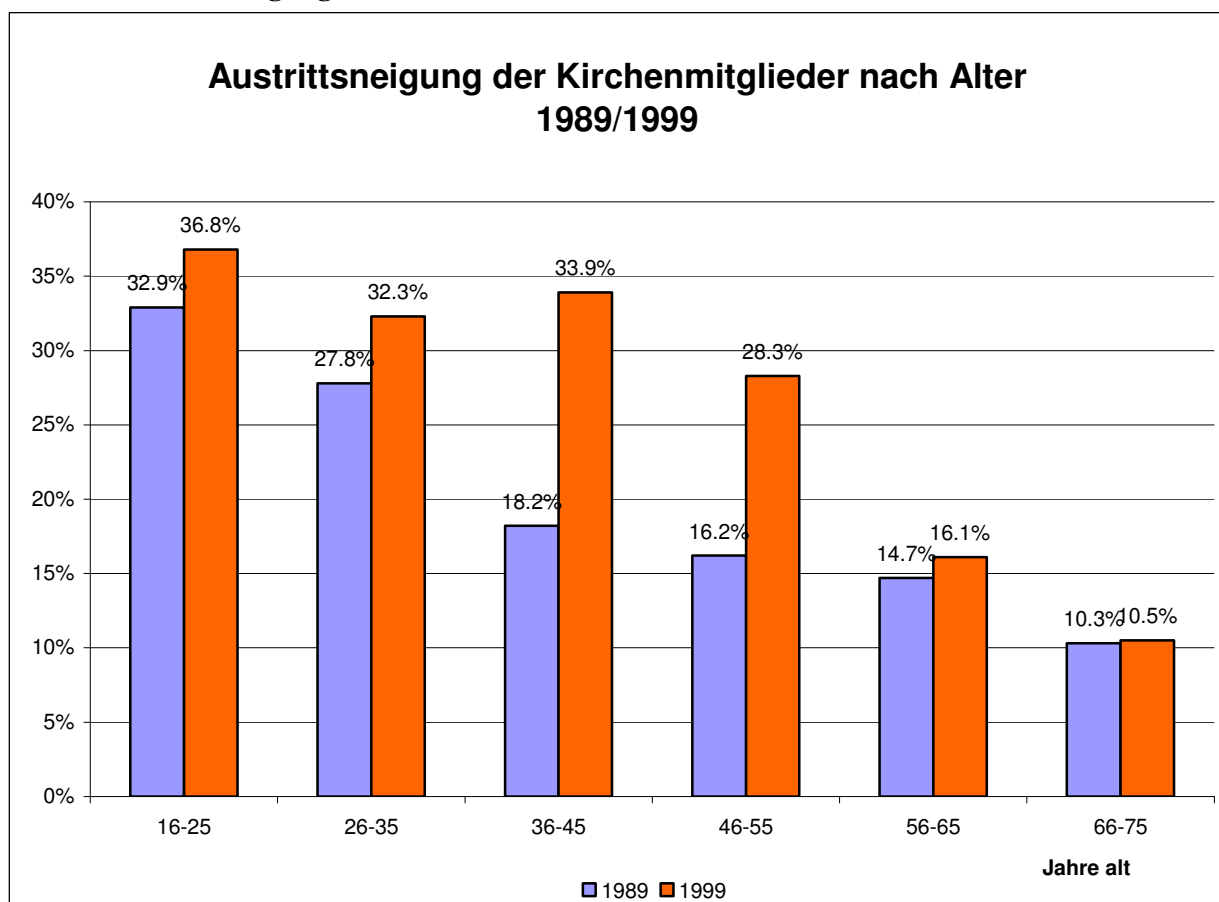
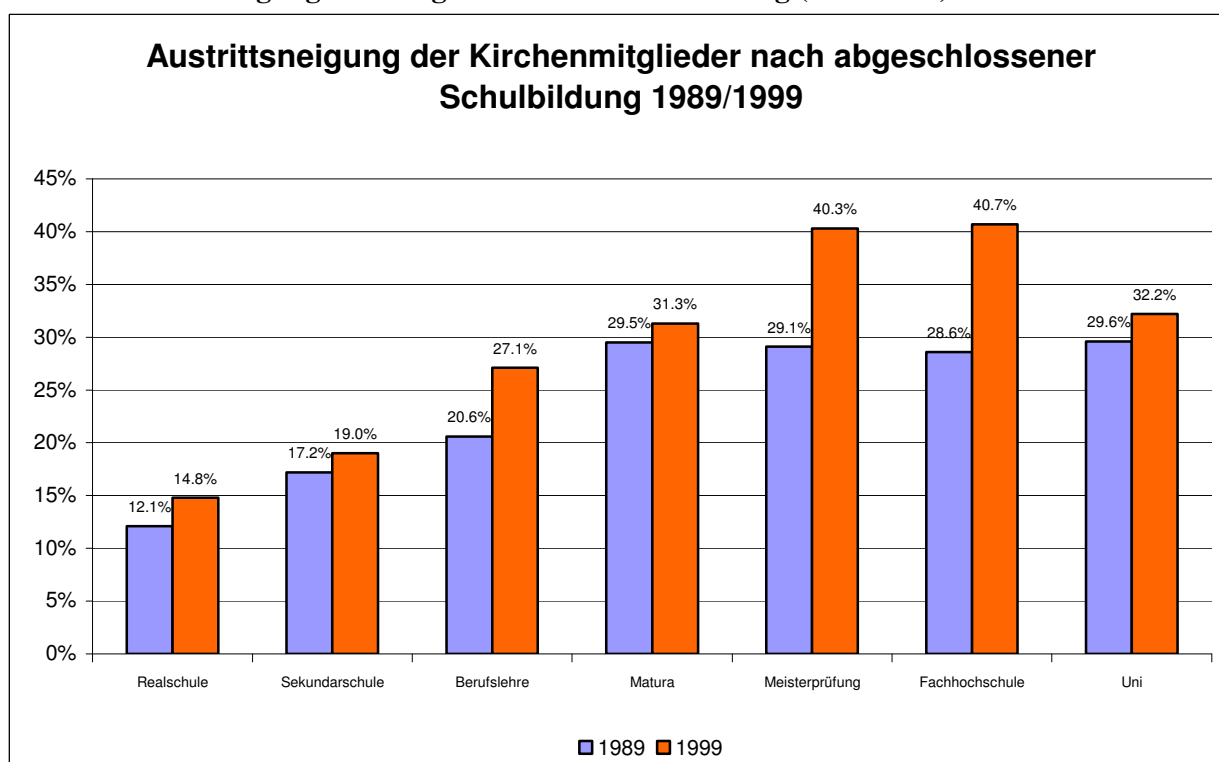
Die Entscheidung, aus der Kirche auszutreten, wird leichter und rascher getroffen. Mehr als ein Viertel der Kirchenmitglieder haben schon ein Mal erwogen, aus der Kirche auszutreten. 1989 waren es noch etwas mehr als ein Fünftel. Der Gedanke an einen Kirchenaustritt taucht unter den Mitgliedern immer häufiger auf und wird von vielen auch in die Tat umgesetzt. Das Bewusstsein sich für oder gegen eine Kirchenmitgliedschaft entscheiden zu können, wächst.

T. 29. Austrittsneigung 1989 und 1999

	1989	1999
Austrittsneigung		
ja	21,5 %	27,9 %
nein	78,5 %	72,1 %

Für 7 von 10 Kirchenmitgliedern gibt es kein Austrittsproblem. Kirchenmitgliedschaft gehört für sie zum Leben. Eine ernsthafte Alternative dazu gibt es für sie nicht. Kirchenaustritt scheint kein Thema zu sein, mit dem man sich beschäftigt. Doch für eine Minderheit ist die Mitgliedschaft in der Kirche nicht mehr eine fraglos hingenommene Folge von Lebensumständen, worüber nicht verfügt werden kann.

Öfter als Katholiken (24,0 %) denken Protestanten (33,3 %) an einen Kirchenaustritt. In beiden Konfessionen (Protestanten +7,8 %; Katholiken +6,1 %) nahm die Austrittsneigung zwischen 1989 und 1999 in etwa gleichem Masse zu. Stärker als ältere tendieren jüngere Kirchenmitglieder dazu, ihre Kirchenzugehörigkeit in Frage zu stellen (*Schaubild 30*). Über eine stabilere Basis verfügen die Kirchen in den bildungsschwachen Schichten (*Schaubild 31*).

T. 30. Austrittsneigung nach Alter (1989/1999)

T. 31. Austrittsneigung nach abgeschlossener Schulbildung (1989/1999)


Nicht alle denken seit 1989 im selben Masse öfter über einen Kirchenaustritt nach. Die Schaubilder 30 und 31 zeigen, dass in mittleren Altersstufen und Bildungsschichten eine Zunahme zu verzeichnen ist, ebenso in Gemeinden mit 5'000 bis 100'000 Einwohnern. In den Grosszentren thematisieren gar weniger Kirchenmitglieder einen Kirchenaustritt.

T. 32. Austrittsneigung nach Grösse des Wohnortes

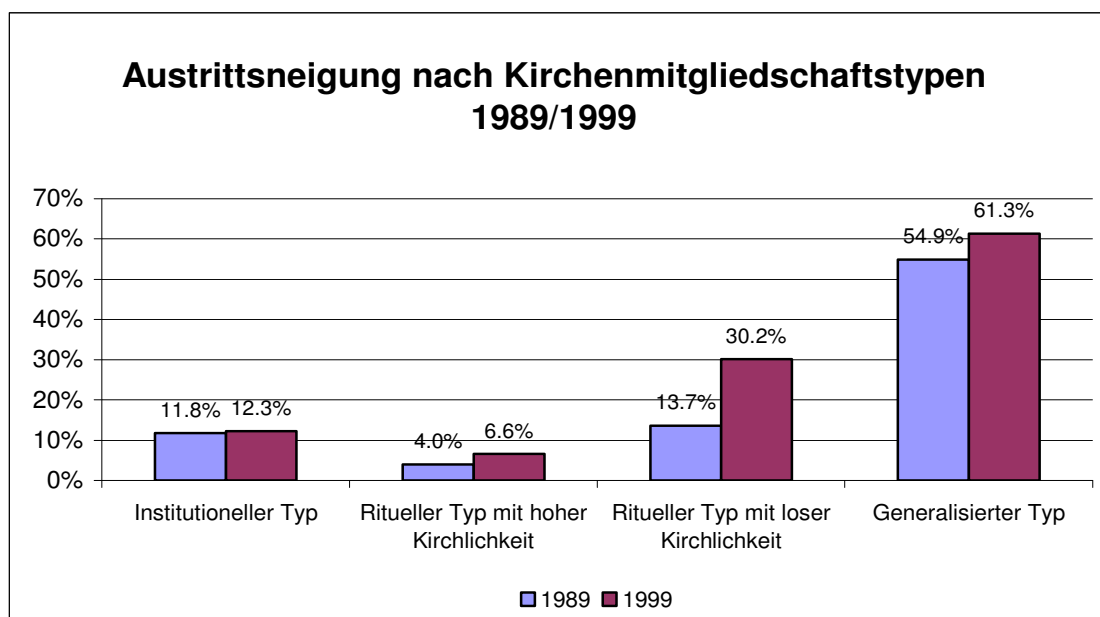
Wohnort	Austrittsneigung	
	1989	1999
bis 1'000 Einwohner	13.5 %	20.0 %
1'000 - 2'000 Einwohner	16.5 %	24.1 %
2'000 - 5'000 Einwohner	20.0 %	26.2 %
5'000 - 10'000 Einwohner	21.3 %	31.6 %
10'000 - 20'000 Einwohner	20.7 %	31.4 %
20'000 - 100'000 Einwohner	24.4 %	31.2 %
über 100'000 Einwohner	36.6 %	33.1 %

Sind die Katholiken in ihrer Wohngemeinde eine Minderheit, verspüren sie markant öfter als 1989 die Neigung, der eigenen Kirche den Rücken zu kehren (Anstieg von 20,1 % auf 35,9 %). Ganz anders die Protestanten. Je grösser ihre Zahl in einer Gemeinde ist, desto stärker verliert für sie die Kirchenmitgliedschaft ihre Selbstverständlichkeit (Anstieg von 19,6 % auf 35,3 %). Fördert bei den Protestanten der Minoritätenstatus den Zusammenhalt, nährt er bei den Katholiken die Bedenken, weiterhin der Kirche anzugehören. Machen die Katholiken und Protestanten zusammen die Mehrheit der Bevölkerung aus, ist der Kirchenaustritt weniger ein Thema, mit dem man sich beschäftigt. Ein grosser Anteil von Konfessionslosen in einer Gemeinde lässt die Kirchenmitglieder die eigene Mitgliedschaft etwas öfter in Frage stellen (29,9 %).

Markant häufiger taucht heute der Gedanke an einen Kirchenaustritt unter Paaren auf, die unverheiratet zusammenleben (44,5 %) und Ledigen (37,1 %), häufiger unter Männern (32,8 %) als unter Frauen (23,7 %).

In sehr labiler Verfassung präsentiert sich der "generalisierte Mitgliedschaftstyp". Wie bereits in den Ausführungen zu den Mitgliedschaftstypen ausgeführt wurde, korreliert die Austrittsneigung mit keinem anderen Kirchenhabitus so sehr wie mit dem "generalisierten Mitgliedschaftstyp":

T. 33. Austrittsneigung nach Kirchenmitgliedschaftstypen (1989/1999)



Vergleicht man die Austrittsneigung mit anderen Einstellungs- und Verhaltensweisen, die für die generalisierte Mitgliedschaft typisch sind, ergeben sich ebenfalls überdurchschnittlich hohe Werte. Wer nie einen Gottesdienst besucht (49,5 %), sich nicht in einer Pfarrei eingebunden fühlt (38,0 %), wer überhaupt nie betet (42,0 %), wer Religion und Kirche im Vergleich zu anderen Lebensbereichen wie Arbeit, Freunde, Familie, Freizeit usw. eher als unwichtig ansieht (Religion 57,7 %; Kirche 55,1 %), zeigt eine manifestere Austrittsneigung.

Auffallend weniger an einen Kirchenaustritt als die Deutschweizer (37,9%) denken die Westschweizer (14,1%). Dies dürfte wesentlich darin seinen Grund haben, dass ausser dem Kanton Jura und Freiburg die Kirchenmitgliedschaft nicht mit der Zahlung von Kirchensteuern verbunden ist wie in den Kantonen der Deutschschweiz. Zur Bezahlung von Kirchensteuern sind die Kirchenmitglieder in all jenen Kantonen verpflichtet, in denen die Kirchen nach staatlichem Recht eine eigene öffentlich rechtlich anerkannte Körperschaft bilden.

Mit Hilfe der Regressionsanalyse lässt sich sagen, welche einzelnen Lebensumstände, Verhaltens- und Denkweisen unabhängig voneinander den stärksten Einfluss auf die Austrittsneigung ausüben. Den grössten Erklärungsbeitrag, warum die Kirchenmitgliedschaft problematisiert wird, leistet die Zugehörigkeit zum "generalisierten Mitgliedschaftstyp" und die Muttersprache Deutsch. In einigem Abstand folgen das Alter und das unverheiratete Zusammenleben mit einem Lebenspartner. Im Weiteren beeinflusst die eigene christliche Lebensorientierung und die Stellung der Kirche in der persönlichen Wertehierarchie, inwieweit die Kirchenmitgliedschaft zur Disposition gestellt wird. Ein höherer formaler Bildungsstand begünstigt die Austrittsneigung wie auch der Umstand, als Protestant in einer Gemeinde zu leben, in der nur eine Minderheit der eigenen Konfession angehört.

9. Kirchen in der Kirche: pluriforme Volkskirchen

Die Untersuchungsergebnisse von 1999 zeigen gegenüber 1989, dass die Mitgliedschaftstypen sich im Kern erhalten und sich ihre prozentualen Anteile in der Bevölkerung kaum verändert haben. Sie nötigen nicht dazu, einen Distanzierungsschub von den Kirchen zu diagnostizieren und der Ausbildung einer "Individualreligion" (Hömann 2000, 175) das Wort zu reden. Mit ihren Ritualen, Liturgien, Daseinsinterpretationen und sozialen Engagements erweisen sich die Kirchen für die Mehrheit der Bevölkerung bis heute als attraktive und tragfähige Orte gelebter Religiosität in unserem Lande. In ihrer Offenheit für gegenläufige Mitgliedschaftstypen lassen sie unterschiedliche Formen von Kirchesein in den eigenen Reihen zu. Die Mitgliedschaftstypen lenken die Aufmerksamkeit auf eine langfristig angelegte Integrationsproblematik der Kirchen, deren Brisanz in mehrfacher Hinsicht sichtbar wird.

1.

Die Mitgliedschaftstypen bauen sich in deutlicher Abhängigkeit vom Lebenshintergrund der Bevölkerung auf. "Unsere Triebe, Neigungen und Interessen sind viel häufiger als dem naiven Selbstbewusstsein scheinen mag, aus sozialen Fäden gesponnen" (Simmel 1989, 164). Indem die Mitgliedschaftstypen kulturelle Grenzziehungen zwischen einzelnen Milieus sichtbar machen, offenbaren sich die Kirchen als "milieugebundene Assoziationen" (Ebertz 1997, 129).

Unkritisch werden oft in kirchlichen Kreisen allzu plakative Äußerungen von Individualisierungstheoretikern in die eigene Zeitanalyse übernommen. In der Einleitung zu ihrem Buch "Ist die Kirche planbar?" schreiben Bernd J. Hilberath/Bernhard Nitsche: "Im Zeitalter der 'Patchwork-Identität' müssen die Regeln, die das eigene Leben bestimmen sollen, individuell entworfen und durchgehalten werden. Das stützende wie einengende Korsett von Mehrheitsgesellschaft oder verbindlicher Gemeinschaft ist, zumindest in Sachen Religion, weithin abgelegt" (2002, 9).

Die Wirksamkeit der Individualisierung wird gerne überzeichnet. Die Verflechtung von kollektiven Handlungsmustern, kulturellen Selbstverständlichkeiten und individueller Handlungsautonomie gerät aus dem Blick.

2.

Die Unterschiede in den Verhaltensmustern gegenüber den Kirchen lassen es als angebracht erscheinen, statt von einem generellen Individualisierungstrend von einer Segmentierung und Auffächerung kirchlicher Einbindung zu sprechen. Die Daten der Erhebungen von 1989 und 1999 zeigen je nach Lebenslage unterschiedliche kollektive Muster im Umgang mit den Kirchen.

Die Volkskirchen haben aufgehört, eine homogene Einheit zu sein. Sie bestehen gleichzeitig aus mehreren Kirchen: aus einer Bekenntniskirche, Ritualkirche und Sozial-/Kulturkirche mit milieuspezifischen Einfärbungen. Dazu gehört auch die Bewegungskirche (SPI/NRB 2004). Sie wird wegen der geringen Zahl der Anhänger unter den befragten Personen in den Untersuchungen nicht sichtbar. Diese Kirchentypen siedeln sich nicht beliebig in der sozialen Landschaft an. Ihnen lassen sich Menschen in ähnlichen Lebenslagen, mit ähnlichen Denk- und Verhaltensmustern zuordnen. In der katholischen und protestantischen Volkskirche, die im Prinzip die ganze Bandbreite der Gesellschaft umfassen, bildet sich das ganze Spektrum der sozialen Milieus mit den ihnen eigenen Mentalitätsmustern ab. Dies führt zur Ausformung gegenläufiger Mitgliedschaftstypen.

3.

Von ihrem Selbstverständnis her verstehen sich die Kirchen als Überzeugungsorganisationen. Aus der Identifikation mit ihren Werten und Zielen sollen die Menschen ihre Motivation für die Kirchenmitgliedschaft gewinnen. Dies ist heute vorzugsweise noch der Fall im sogenannten Kleinbür-

gerlichen Milieu. Die Untersuchungsergebnisse lenken die Aufmerksamkeit auf einen längerfristigen Abschottungs- und Schliessungsvorgang. Der institutionelle Mitgliedschaftstyp verengt sich allmählich auf eine spezifische Sondergruppe in unserer Gesellschaft.

Die institutionelle Bindungskraft der Kirchen leidet darunter, dass sie zu einseitig mit einem Milieu verflochten ist, das von der Modernisierung marginalisiert wird. Die Rückbindung an das kleinbürgerliche Arbeitnehmersmilieu erzeugt gleichzeitig ideelle und soziale Distanz zu den Kirchen in anderen Personenkreisen. Beschleunigt wird dieser Prozess, wenn in der kirchlichen Arbeit mit sozialer Homogenisierung der kirchlich Aktiven reagiert wird und Grenzen nach draussen gezogen werden.

Volker Drehsen bringt diese Tendenz pointiert zum Ausdruck, wenn er formuliert: "Kirchlichkeit erscheint in dieser Perspektive als ein Kontraktionsproblem, als Zusammenschrumpfen von Aktivitäten und Zugehörigkeitsgefühlen auf bestimmte gesellschaftlich weitgehend desintegrierte Randgruppen und Marginalschichten, die zur Lebensform einer gesellschaftlich aparten Kirchlichkeit eine besondere psychische und soziale Disposition aufweisen" (1992, 212).

4.

Die Kirchen bekunden offensichtlich Mühe in der Kommunikation mit Menschen, deren zentrales mentalitätsbezogenes Charakteristikum die Eigenverantwortlichkeit ist. Es handelt sich dabei um Personen, die über eine gute Ausbildung verfügen, die sie für anspruchsvolle Dienstleistungsberufe qualifizieren. Sie orientieren sich nicht an festgelegten religiösen Inhalten und Formen, und bekunden von daher grosse Mühe mit den dogmatischen Wahrheitsansprüchen der Kirchen. In ihren Augen hat jeder das Recht, seine eigene Gottesvorstellung zu entwickeln und seine religiöse Praxis selbst zu bestimmen. Sie grenzen sich vom Habitus der Mitglieder mit ausgeprägter institutioneller Bindung ab.

Die Kirchen werden zum einen als wichtige Instanzen für die Vermittlung sozialer Werte im mitmenschlichen Zusammenleben angesehen. Zum anderen wird der offen geführte Diskurs zu Fragen der Sinnggebung, der Spiritualität und der menschlichen Transzendenz geschätzt. Menschen mit eigenverantwortlichem Lebenshabitus sind an einem offenen und gleichberechtigten Dialog mit der Kirche interessiert, nicht an 'vorgefertigten' Antworten. Sinnsuche, Selbstfindung und Selbstverwirklichung besitzen insbesondere bei einem Teil der jüngeren Bildungselite einen hohen Stellenwert. Sie wollen ihre eigenen Antworten auf Lebens- und Sinnfragen finden, verbunden mit dem Wunsch nach Offenheit gegenüber der Welt und ihren vielfältigen Ideen und Formen der Lebensführung. Eine Stärkung der Kirchenmitgliedschaft unter Menschen mit einer solchen Lebenshaltung würde bedeuten, "die Kirche grundsätzlich auf mehr Offenheit und Kommunikationsfähigkeit nach aussen hin auszurichten. Gerade gegenüber den Menschen, die in kritischer Distanz zur Kirche stehen, sollte sie öffentlich positiv wahrnehmbar sein" (Schloz 2000, 345).

5.

Die Volkskirchen sehen sich mit einer schwierigen Gestaltungsaufgabe konfrontiert. Wie lässt sich ein Miteinander unterschiedlicher Kirchenverständnisse in einer Kirche leben? Wie geht man in der kirchlichen Arbeit mit den milieugebundenen Habitusschranken um?

Den Kirchen ist die Vernetzung unterschiedlicher Mitgliedschaftstypen aufgetragen. Ihre Bindungskraft vermögen sie nur zu erhalten, wenn sie von ihrer einseitigen territorialen Organisationsstruktur abrücken und sich der Sozialform eines "christlichen Netzwerkes" öffnen. Christliche Gemeinde auf Ortsebene bildet in diesem Netz einen Knotenpunkt der Begegnung und Kommunikation unter vielen anderen.

Statt einseitig auf territoriale christliche Gemeindebildung zu setzen, plädiert Michael Ebertz für eine Kommunikationspastoral: "Kommunikationspastoral meint (...) die Entwicklung alter, aber auch der Aufbau neuer pastoraler Orte bzw. Gelegenheitsstrukturen mit mehr oder weniger niederschwelligen und passageren Angeboten in den unterschiedlichen Milieus (...). Kommunikationspastoral steht für die Aufwertung und Rehabilitierung des interaktiven religiösen 'Augenblicks' und das Ernstnehmen der Biographie und Lebenslage des Adressaten der pastoralen Kommunikation" (1997, 141f.).

6.

Der Glaube an eine höhere Macht gehört als konstitutive Grösse zur helvetischen Kultur. Für die Menschen in der Schweiz symbolisieren und repräsentieren die grossen Kirchen den Transzendenzbezug in unserer Gesellschaft, umfassenden letzten Sinn im Leben. Die Grosskirchen werden offensichtlich von der Mehrheit der Bevölkerung als bevorzugte Orte der Thematisierung von Transzendenz in unserer Gesellschaft betrachtet. Mit ihren Sinn-Bildern, Lebensdeutungen, Symbolen, Ritualen, ästhetischen Inszenierungen von Religion, sollen sie zur Selbstdeutung des Daseins-Sinnes und zur moralisch verantwortlichen Orientierung in der Welt einladen. Sie finden Beachtung als Deutungs- und Erlebnisraum für eine an biographischen Sinninteressen und Bedürftigkeiten orientierte Religiosität. Ihnen wird von weiten Teilen der Bevölkerung zugetraut, individuelle Freiheit auf ihre ethisch-religiöse Grundierung hin aufzuschliessen. Den Menschen in unserer Gesellschaft wird so ermöglicht, dem Einbruch des Absurden, des Sinnwidrigen, den Erfahrungen von Endlichkeit, Sterben und Tod, der Angst vor dem Ungewissen Stand zu halten.

Die Offenheit der Kirchen für sehr unterschiedliche Motive der Kirchenmitgliedschaft charakterisiert sie als Volkskirchen. Den einen bieten sie religiöse Beheimatung in der Erfahrung christlicher Glaubensgemeinschaft, anderen rituelle Begleitung an den Übergängen des Lebens, in den Grenzerfahrungen und Wechselfällen des Lebens, Dritte möchten sie als Sinnressource und Statthalter des Unendlichen im Endlichen in unserer Gesellschaft nicht missen.

Zu innerkirchlichen Kontroversen Anlass gibt angesichts der unterschiedlichen Mitgliedschaftstypen und der "Verflüssigung des Religiösen" (Gräß 2002, 49) immer wieder die Frage, wieweit sich die Kirchen als kommunikative Räume der Verständigung über letzten Sinn im Leben und eine am Guten orientierte Lebensführung verstehen sollen oder auf eine grössere Eindeutigkeit und Verbindlichkeit in der Mitgliedschaft Wert legen sollen. Zur Mitgliedschaft würde nach einer solchen Kirchenauffassung eine gemeinsam geteilte christliche Überzeugung und Lebenshaltung gehören, Übereinstimmung mit den christlichen Wert- und Glaubensvorstellungen, der sonntägliche Gottesdienstbesuch, aktive Mitarbeit und glaubwürdige christliche Existenz im Alltag. Wer nicht dahin gelangt, gehört nicht dazu. Ein "generalisierter Mitgliedschaftstyp" oder ein "rituelle Mitgliedschaftstyp mit loser Kirchlichkeit" könnte es danach nicht mehr geben. Entweder gehört man verbindlich dazu oder man trennt sich von der Kirche.

Für die Kirchen drängt sich langfristig die Grundsatzentscheidung zwischen zwei unterschiedlichen Sozialformen auf: die Sozialform einer religiösen Bewegung zu bevorzugen oder als Volkskirchen unterschiedliche Mitgliedschaftstypen zuzulassen.

Ein zentrales Problem zukünftiger kirchlicher Organisation liegt in der Beantwortung der Frage, welche Organisationsstruktur sich die Kirchen geben sollen, die es ihnen erlaubt, ihren Auftrag effektiv und effizient unter den Bedingungen moderner Gesellschaften zu erfüllen. Welchen organisationsstrategischen Dilemmata sie sich dabei ausgesetzt sehen, wurde bereits in der Auswertung der Erhebung 1989 ausführlich erörtert (Dubach 1993, 166 ff.).

Mit dem Modell der Volkskirche wird in Kauf genommen, dass sich die Mitglieder in unterschied-

lichem Masse auf die institutionellen Vorgaben und Leitvorstellungen einlassen. "Ihr können Menschen aus sehr unterschiedlichen persönlichen Motiven angehören, aus Gründen der Tradition und Konvention, weil sie gerne einzelne Dienstleistungen in Anspruch nehmen, die Kirche als Ort der Bildung und Pflege religiöser Kultur und des sozialen Engagements schätzen oder ihr Wirken für bedeutend genug erachten, sie dafür mit ihrem Mitgliedschaftsbeitrag zu unterstützen (Dubach 2004, 94).

Die Sozialform der Volkskirche zeichnet sich dadurch aus, dass sie auf die Menschen zugeht, ihnen ihr Gesicht zuwendet und stellvertretend den Menschen Gottes Hand entgegenstreckt. Ihr Grundanliegen besteht darin, den Menschen Wege zu einem erfüllten Leben aus dem christlichen Glauben zu eröffnen. Eine bedingungslose Zuwendung und Hinwendung aus dem Ja Gottes zum Menschen in Jesus Christus bestimmt das kirchliche Handeln. Sie hält den Himmel offen für alle Menschen. In einem solchen Leitbild wird ein Kirchenverständnis zum Ausdruck gebracht, dessen Schwerpunkt in der Einladung, Begleitung, in der argumentativen Orientierung, in der Lebenshilfe, in der wechselseitigen Erschließung geglückten Lebens, in der Offenheit für eine Vielfalt christlicher Lebensäußerungen liegt.

Die Sozialform der Volkskirche lässt unterschiedliche Intensitäten religiösen Erlebens und Handelns zu, unterschiedliche Grade der Verbundenheit mit ihr. Jede Form der Ausgrenzung liegt ihr fern. Aus der Kirche wird niemand ausgeschlossen. Wer gehen will, muss selber gehen. Sie versteht sich als Ort, in dem Christsein gelernt und eingeübt werden kann, an dem miteinander darüber nachgedacht und gestritten wird, als Ort religiöser Selbstbindung, in der Kirchnerfahrung gemacht werden kann. In Kauf wird dabei genommen, dass sich die Menschen in unterschiedlichem Masse auf diese Möglichkeiten einlassen.

Kirche in ihrer volkskirchlichen Erscheinungsform zeichnet sich dadurch aus, dass sie die vielfältigen Glaubensäußerungen und gelebten Formen von Frömmigkeit in konstruktiver Weise zu integrieren vermag. Dazu gehört die Fähigkeit, sich von überzogenen, auf Eindeutigkeit und Verbindlichkeit zielenden Modellen christlicher Gemeinschaftskultur zu lösen und die plurale religiöse Wirklichkeit ohne Berührungsängste und Vorverurteilungen als gegeben anzunehmen.

Eine vorzugsweise auf die Menschen hin orientierte Kirche hat zu ihrer Umwelt durchlässige Grenzen, die es ihr ermöglichen, Impulse von dort aufzunehmen und ihrerseits gestaltend im gesellschaftlichen Umfeld zu wirken. Einer Kirche, die sich als Gemeinschaft entschiedener Christinnen und Christen versteht und ihre Grenzen nach aussen enger zieht, droht auf lange Sicht der Verlust ihrer Anschlussfähigkeit an die Lebensart der Menschen in der heutigen Gesellschaft. Eine solche Optik würde einen Rückzug der Kirchen in ein schrumpfendes Reservat exklusiver Christlichkeit zur Folge haben. Dies würde der Abschied von der volkskirchlichen Tradition bedeuten, zu der es gehört, das von ihr verkündete Heil für möglichst viele Menschen offen zu halten und sich auf die Ambivalenzen und Zerbrechlichkeiten moderner Freiheitsverwirklichung einzulassen. Wird ein auf Vereindeutigung von Zugehörigkeit zielendes pastorales Programm verfolgt, so ist zu erwarten, dass Menschen, die mit den Kirchen in losem Gelegenheitskontakt stehen, sich endgültig abwenden.

Anmerkungen

Faktorenanalyse zur Kirchenbindung

Aussagen	Faktoren			
	normativ-soziale Bindung	Bindung aus Selbstinteresse	selbstbestimmte Bindung	wertransformierende Bindung
Die Kirche vertritt Werte, die mir persönlich wichtig sind.	.79			
Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die ich nötig habe.	.78			
Ich bin Mitglied dieser Kirche und werde es wohl auch bleiben.	.74			
Dass ich Mitglied dieser Kirche bin, hat für mich eigentlich keine grosse Bedeutung.	-.66			
Die Kirche spielt in der Kindererziehung eine wichtige Rolle.	.64			
Ich bin mit vielem, was die Kirche sagt, nicht einverstanden.	-.49			.45
Ich bleibe Mitglied der Kirche, weil man nie sagen kann, ob man die Kirche nicht einmal nötig haben wird.		.74		
An der Kirche sind vor allem Taufe, Trauung und Beerdigung wichtig.		.74		
Ich bin Mitglied dieser Kirche, weil ich so aufgewachsen bin.		.66		
Ich kann auch ohne Kirche an Gott glauben.			.82	
Man muss nicht an Veranstaltungen der Kirche teilnehmen, um Mitglied zu sein.			.72	
Wenn ich nicht Mitglied dieser Kirche wäre, würde ich in verschiedenen Punkten anders denken.				.79
Ohne die Kirche könnte ich nicht Protestant/Katholik usw. sein.				.56
Eigenwerte	3.0	1.7	1.5	1.2
Erklärte Varianz	23.3 %	13.3 %	11.3 %	9.5 %

Hauptkomponentenanalyse/Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung

Literaturverzeichnis

Altermatt Urs 1989, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich

Arbeitsgruppe Bielefelder Jugendforschung 1990, Zur Konzeption des Bandes, in: Heitmeyer W., Olk Th. (Hg.), Individualisierung von Jugend. Gesellschaftliche Prozesse, subjektive Verarbeitungsformen, jugendpolitische Konsequenzen, Weinheim-München, 9-10

Beck Ulrich 1983, Jenseits von Stand und Klasse? in: Kreckel R. (Hg.), Soziale Ungleichheiten, Göttingen, 35-74

Beck Ulrich 1986, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M.

Beck Ulrich 1993, Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt a.M.

Beck Ulrich, Beck-Gernsheim Elisabeth 1994, Individualisierung in modernen Gesellschaften-Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, in: ders. (Hg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M., 10-39

Bedford-Strohm Heinrich 1999, Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag, Gütersloh

Bohnsack Ralf, Nohl Arnd-Michael 2001, Jugendkulturen und Aktionismus. Eine rekonstruktive empirische Analyse am Beispiel des Breakdance, in: Merckens Hans, Zinnecker Jürgen (Hg.), Jahrbuch Jugendforschung, Opladen, 17-37

Bremer Helmut 2002, Problemstellung: Die 'Milieuerengung' und das Problem der 'Distanzierten', in: Vögele Wolfgang u.a. (Hg.), Soziale Milieus und Kirche, Würzburg, 55-67

Bourdieu Pierre, Passeron Jean Claude 1971, Die Illusion der Chancengleichheit, Stuttgart

Bourdieu Pierre 1979, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyli-schen Gesellschaft, Frankfurt a.M.

Bourdieu Pierre 1982, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M.

Bourdieu Pierre 1997, Eine sanfte Gewalt. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Irene Dölling und Margareta Steinrücke, in: Dölling Irene, Kraus Beate (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt a.M., 218-230

Bourdieu Pierre 2000, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz

Bundesamt für Statistik 2003, Eidgenössische Volkszählung 2000. Schweizer Religionslandschaft im Umbruch. Pressemitteilung vom 30. Januar 2003, Neuchâtel

Burkhart Günter 1998, Individualisierung und Elternschaft. Eine empirische Überprüfung der Individualisierungsthese am Beispiel USA und ein Systematisierungsvorschlag, in: Friedrich J. (Hg.), Die Individualisierungs-These, Opladen, 107-141

Campiche Roland J. 2001, Religion: Herausforderung für die Kirchen? Studien und Berichte 57 aus

dem Institut für Sozialethik des SEK, Bern

Dahrendorf Ralf 1994, Das Zerbrechen der Ligaturen und die Utopie der Weltbürgergesellschaft, in: Beck U., Beck Gernsheim E. (Hg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M., 421-436

Drehse Volker 1992, Erosion-Auswanderung-Selbstparalisierung. Vermutungen über Schwund und Distanz protestantischer Kirchenbindung, in: Graf F. W., Tanner K. (Hg.), Protestantische Identität heute, Gütersloh, 205-222

Drehse Volker 1994, Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh

Dubach Alfred 1993, Bindungsfähigkeit der Kirchen, in: Dubach A., Campiche R. (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich-Basel, 133-172

Dubach Alfred 1997, Auf Loyalität und Zustimmung angewiesene Kirchen, in: Dubach A., Lienemann W. (Hg.), Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen. Kommentare zur Studie "Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz", Band 2, Zürich-Basel, 37-55

Dubach Alfred 1998, Konfessionslose in der Schweiz: Entwicklung von 1960-1990, in: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Jenseits der Kirchen. Analyse und Auseinandersetzung mit einem neuen Phänomen in unserer Gesellschaft, Zürich, 11-70

Dubach Alfred 2001, Einstellung zu Ehe und Familie in Nähe und Distanz zu den Kirchen, in: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz, Zürich, 79-121

Dubach Alfred 2004, Zwei Formen von Kirche: Volkskirchen und religiöse Bewegungen, in: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, Schweizerische Katholische Arbeitsgruppe "Neue Religiöse Bewegungen (Hg.) 2000, Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus, Zürich, 93-100

Ebertz Michael N. 1997, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg-Basel-Wien

Ebertz Michael N. 2003, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg-Basel-Wien

Engelhardt Klaus, Loewenich von Hermann, Steinacker Peter (Hg.) 1997, Fremde, Heimat, Kirche. Die Dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh

Esser Hartmut 2000, Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 5: Institutionen, Frankfurt a.M.

Fürstenberg Friedrich 1999, Die Zukunft der Sozialreligion, Konstanz

Gennep Arnold van 1909, Les rites de Passage. Etude Systématique des Rites, Paris

Giddens Anthony 1991, The Consequences of Modernity, Cambridge-Oxford

Gräb Wilhelm 1995, Auf den Spuren der Religion. Notizen zur Lage und Zukunft der Kirche, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 39, 43-56

Gräß Wilhelm 2000, Lebensgeschichten-Lebentwürfe-Sinneutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh

Gräß Wilhelm 2002, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh

Gross Peter 2000, Ausser Kontrolle?! Individualisierung, Pluralisierung und Entscheidung, in: Hettlage R., Vogt L. (Hg.), Identitäten in der modernen Welt, Wiesbaden, 55-76

Hauschild Eberhard 1998, Milieus in der Kirche. Erste Ansätze zu einer neuen Perspektive und ein Plädoyer für vertiefte Studien, in: Pastoraltheologie 87, 392 - 202

Hilberath Bernd Jochen, Nitsche Bernhard (Hg.) 2002, Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion, Mainz

Hirter Hans 2000, Wahlen 2000. Zusammensetzung und politische Orientierung der Wählerschaft bei den eidgenössischen Wahlen 1999, Bern-Genf-Zürich

Hitzler Roland 1997, "Der Vorhang im Tempel zerriss...". Orientierungsprobleme im Übergang zu einer 'anderen' Moderne, in: Beck U., Sopp P. (Hg.), Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Interpretationsmodus?, Opladen, 49-64

Hömann Peter 2000, Kirchliche Bindung und Schliessungsprozesse. Eine Sekundäranalyse der Mitgliedersituation der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Matthes J. (Hg.), Fremde Heimat Kirche - Erkundungsgänge, Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh, 154-185

Hondrich Karl Otto 1997, Die Dialektik von Kollektivierung und Individualisierung am Beispiel der Paarbeziehung, in: Hradil St. (Hg.), Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden 1996, Frankfurt a.M., 298-323

Hradil Stefan 1987, Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft. Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus, Opladen

Krügler Michael 1991, "Nenn's wie Du willst..." - Religiöse Semantik unter der Bedingung struktureller Individualisierung, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, vol. 17 Nr. 3, 455-472

Krügler Michael, Voll Peter 1992, Säkularisierung oder Individualisierung? Variationen zu "Faust I", Vers 3415 ff., in: Pastoraltheologische Informationen 12, 147-164

Krügler Michael, Voll Peter 1993, Strukturelle Individualisierung - ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie, in: Dubach A., Campiche R. (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich, 17-49

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

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

Luhmann Niklas 1972, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Wössner Jakobus (Hg.), Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart

Luhmann Niklas 1977, Funktion der Religion, Frankfurt a.M.

Matthes Joachim 1975, Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte, in: ders. (Hg.), Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance?, Gelnhausen-Berlin, 83-112

Meuser Michael 2000, Entgrenzte Geschlechterverhältnisse? Enttraditionalisierung und habituelle Rahmen, in: Hettlage R., Vogt L. (Hg.), Identitäten in der modernen Welt, Wiesbaden, 217-238

Schlotz Rüdiger 2000, Spuren des Glaubens. Ergebnisse einer Repräsentativ-Umfrage, in: Matthes J. (Hg.), Fremde Heimat Kirche - Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh, 345-364

Schulze Gerhard 1992, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, Schweizerische Katholische Arbeitsgruppe "Neue Religiöse Bewegungen (Hg.) 2004, Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus, Zürich

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

Simmel Georg 1989 (1892/93), Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe (hg. von Köhnke Klaus Christian), Frankfurt a.M.

Simmel Georg 1992 (1908), Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (GSG Bd. 11), Frankfurt a.M.

Troeltsch Ernst 1962 (1922), Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik, GS II, Aalen

Vester Heinz-Günter 2000, Freizeit: das wahre Leben?, in: Hettlage R., Vogt L. (Hg.) Identitäten in der modernen Welt, Wiesbaden

Vester Michael, Oertzen von Peter, Geiling Heiko, Hermann Thomas, Müller Dagmar 2001, Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel, Frankfurt a.M., 349-360

Wegner Gerhard 2000, "Niemand kann aus seiner Haut". Zur Milieubezogenheit kirchlichen Lebens, in: Pastoraltheologie 89, 53-70

Wegner Gerhard 2002, Was dem Einen sein Bach, ist dem Anderen sein Baltruweit. Glaube und kulturelle Formen. Ein praktisch-theologischer Problemaufriss, in: Vögele W. u.a. (Hg.), Soziale Milieus und Kirche, Würzburg, 25-51

Wiebke Gisela 2002, Milieustammbaum der städtisch-kleinbürgerlichen Volks- und Arbeitnehmermilieus: Das kleinbürgerliche Arbeitnehmermilieu, in: Vögele W. u.a. (Hg.), Soziale Milieus und Kirche, Würzburg, 357-376

10. Mai 2004

C:\Box\ad\Sonderfall2-Mitgliedschaft\Unterschiedliche Mitgliedschaftstypen.wpd