Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 17 (1991)

Heft: 3

Artikel: "Nenn's wie du willst..." : religiöse Semantik unter der Bedingung struktureller Individualisierung

Autor: Krüggeler, Michael

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814863

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

„NENN'S WIE DU WILLST..." RELIGIÖSE SEMANTIK UNTER DER BEDINGUNG STRUKTURELLER INDIVIDUALISIERUNG

Michael Krüggeler
Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut
Gallusstrasse 24, 9000 St. Gallen

Das Titelzitat aus Goethes „Faust" will keineswegs die gängige Meinung bestärken, auch im Bereich religiöser Formen und Inhalte sei nun der individualistischen Beliebigkeit endgültig Tür und Tor geöffnet. Es soll vielmehr darauf aufmerksam machen, dass die soziale und existentielle Gestaltung der Religion in ihrer wachsenden Variationsbreite heute dem Individuum selbst überantwortet wird. Paradox wird damit die gesellschaftliche Funktion letzter Reduktion ihrerseits als kontingent – „auch anders möglich" – erfahrbar (Luhmann 1977, 33–45). Weder theologisch noch soziologisch muss der in der Folge sich einstellende Wandel der Religion jedoch in der Dramaturgie allgemeinen Religionsverlustes gelesen werden. Für die Religionssoziologie entsteht die Aufgabe einer Entzifferung der unter neuen Bedingungen sich neu entfaltenden Themen und Formen von Religion. Dazu kann die folgende Interpretation – die sich inhaltlich auf den Bereich doktrinaler religiöser Semantik und methodisch auf eine quantitative Repräsentativbefragung beschränkt – nur einen bescheidenen Beitrag leisten. Wenn es gut geht, wird sie in manchen Hinsichten den Weg für neue und originellere Inszenierungen bahnen.

1. Strukturelle Individualisierung

Der Begriff der „strukturellen Individualisierung" soll die jüngste Tendenz zur Veränderung gesellschaftlicher Integrationsformen anzeigen. Mit dem Zuwachs an Orientierungs- und Handlungsmöglichkeiten treten institutionell-normative Regelungen sozialer Beziehungen zurück zugunsten einer Kombination formaler Mechanismen mit vom Individuum selbst zu leistenden Formen sozialer Integration.[1] Diese Tendenz setzt sich mit dem Modernisierungsschub der 60er

1 Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Terminus „strukturelle Individualisierung" hier nicht im Sinne einer kongenialen Strukturform zur Entfaltung subjektiver Autonomie verstanden werden soll. Wohl stellt diese Struktur Bedingungen zum Aufbau von Autonomie zur Verfügung, gleichzeitig aber – und vielleicht noch intensiver – fördert sie Tendenzen zur Standardisierung und – eben doch – zu einem über die Warenform vermittelten Individualismus.

Jahre in der ganzen Schweiz durch, und sie schafft neue Strukturbedingungen für die Ausgestaltung kulturell-religiöser Orientierungen. Von einem differenzierungstheoretischen Ansatz her (Luhmann 1980, 21–34) lässt sich diese Entwicklung als Folge der definitiven Durchsetzung spezifischer Merkmale der modernen Gesellschaftsformation begreifen (vgl. Kaufmann 1989, 22):

- Die Wahrnehmung von Kommunikationsgrenzen auf der Basis funktionaler Differenzierung strukturiert das Handeln in modernisierten Kontexten. Funktionssysteme beanspruchen Individuen nur mehr in Teilaspekten ihres Handelns, wodurch Individuen grundsätzlich in ein Gegenüber zu unterschiedlichen Referenzsystemen treten und deren Koordinierung im Prinzip selber leisten müssen.
- Mit dem Einschub der Zwischenebene formal organisierter Sozialsysteme wird eine zunehmende Distanz zwischen individueller Interaktion und Gesellschaft möglich. Die Gewährung gesellschaftlichen Zusammenhalts über formale Integrationsmechanismen gestattet den Freiheitszuwachs in der kulturellen Gestaltung partialisierter Alltagswirklichkeiten.
- Die Entwicklung zur Weltgesellschaft führt verschiedene Gesellschaftsformationen mit heterogenen kulturellen Traditionen auf zunehmend interdependente Weise zusammen. Die Einsicht in die Partikularität der eigenen kulturellen Herkunft erhöht das allgemeine Bewusstsein von Kontingenz.

In vielen Ländern Westeuropas wird die volle Entfaltung des modernen Gesellschaftstypus im 19. und 20. Jahrhundert abgemildert durch die Entstehung neuer „Sozialmilieus" in Variation eines Modells gesellschaftlicher „Versäulung" (Righart 1986). Dementsprechend modifizieren neuere Analysen das Bild der modernen Industriegesellschaft unter dem Aspekt einer spezifischen Einarbeitung traditionaler Elemente in den Prozess der Modernisierung (Beck 1986, 118). In der Schweiz präsentiert sich die „katholische Sondergesellschaft" (Altermatt 1989) als jenes Sozialmilieu, das mitten im Prozess industriegesellschaftlicher Modernisierung und unter Einsatz spezifisch moderner Mittel (Organisation, Vereinswesen, Pressefreiheit) gegen die Imperative der Moderne eine kollektiv verbürgte Lebenswelt mit höchster Integrationskraft unter der Führung des kirchlich-religiösen Subsystems errichtet hat.

In diesem modernen Rahmen kommt der *institutionelle Charakter von Religion*[2] durch die konfessionell unterschiedliche Ausgestaltung der „Verkirch-

2 Im Rückgriff auf den Institutionenbegriff bei Gehlen und Berger/Luckmann bezeichnet Tyrell (1988) ‚Legitimierung', ‚Monopolstellung', ‚motivationale Fundierung' sowie den für die kirchliche Institutionalisierung des modernen Religionssystems wichtigen Aspekt der ‚sozialen Kontrolle' als Teilaspekte von Institutionalisierung.

lichung der Religion" (E. Troeltsch) zum Ausdruck. Der heilige Kosmos repräsentiert nicht mehr die ausseralltägliche Spitze der gesellschaftlichen Bedeutungshierarchie (Luckmann 1967, 60 f.). Religion wird zu einem Teilsystem neben anderen und konzentriert sich – durchaus nicht ohne Partizipation an der frühmodernen Durchsetzung staatlicher Macht – auf den Ort der disziplinär und doktrinal gestrafften christlichen Kirchen. Institutionalisierte Religion meint also zunächst deren Monopolcharakter zur gesellschaftlichen Bestimmung dessen, was als Religion zu verstehen ist. In der *katholischen* Variante wird Religion dann über die Sakralisierung der Organisationsstruktur legitimiert (Gabriel 1980, 216–218) und in der Interaktionsdichte einer geschlossenen Lebenswelt motivational verankert (Klöcker 1991). Die *protestantische* Variante legitimiert Religion im Plausibilitätskontext bürgerlicher Individualisierung als kirchlichen Bestandteil des individuellen Rollensets, der an Knotenpunkten menschlicher Existenz thematisch wird (z. B. Rössler 1976).

Der jüngste Modernisierungsschub führt zur Auflösung des Gesellschaftsmodells eingeschränkter Modernität. In der Schweiz machen die politische Emanzipation der Katholiken, die damit einhergehende Ersetzung kollektiver durch individuelle Aufstiegserwartungen im Wohlfahrtsstaat, die Bildungsexpansion und die Errichtung einer gesamtgesellschaftlichen Medienöffentlichkeit die Abgrenzung des katholischen Milieus durchlässig und die Partikularität der ehemals kollektiv abgesicherten Orientierungen, Werte und Normen für die ganze Bevölkerung erfahrbar. Eine neue Dynamik komplexer Wechselbeziehungen zwischen *Pluralisierung, Individualisierung und Pragmatisierung* (Lüscher, Engstler 1991, 8–11) wird dadurch in Gang gesetzt.

Das erhöhte Komplexitätsniveau der funktional differenzierten Moderne impliziert zwangsläufig eine *Pluralisierung* der Kultur: „Jeder Sinn bekommt ... eine erhöhte Kontingenz; er ist mehr anderen (und zwar: bestimmbaren anderen) Möglichkeiten ausgesetzt" (Luhmann 1980, 33). Mit diesem internen Pluralismus leben die westeuropäischen Gesellschaften nun seit nahezu fünfhundert Jahren. Entscheidend ist heute, dass der Pluralismus grundsätzlich und mehrheitlich auf der Ebene des individuellen Bewusstseins vermittelt werden muss, seitdem die kollektiven Absicherungen der pluralen Kultur in den grossen Lebenswelten sozio-kultureller Milieus sich auflösen. Die dadurch erhöhte Kontingenzerfahrung (Buchmann 1989, 633) und die jetzt für Mehrheiten relevante Umstellung von Inklusions- auf Exklusionsindividualität (Luhmannn 1989, 154 ff.) entsprechen einer *Individualisierung*, die die Auswahl kultureller Orientierungen und die Regelung sozialer Beziehungen den Individuen als zunehmend unmittelbare Aufgabe und als eigenständige Leistung abverlangt. Wachsende Entscheidungsoffenheit und der Rückgang institutionell begründeter Normen und Werte führen als komplementäre Entwicklungen dann zu einer

Pragmatisierung in der Bestimmung des Handelns und der Auswahl von Orientierungen. Persönliche Entscheidungen werden nach eigenem Bedarf getroffen – sei es unter dem Gesichtspunkt zweckrationalen Nutzens, sei es unter Abwägung unterschiedlicher Wertpräferenzen. Während solch ein pragmatischer Umgang mit Institutionen ebenso wie der kulturelle Pluralismus historisch weitreichende Wurzeln aufweisen, soll der Begriff der „strukturellen Individualisierung" den entscheidenden Veränderungsaspekt in der Folge der jüngsten Modernisierungswelle hervorheben. Analog zur entfalteten Semantik von Individualität entstehen dann unter der Bedingung struktureller Individualisierung ebenfalls neue Konstellationen für die Verwendung religiöser Semantik.

2. Religiöse Semantik

Mit dem Begriff „religiöse Semantik" wird hier jener Teil des kulturellen Symbolsystems bezeichnet, der für die Chiffrierung von Kontingenz – dem allgemeinen Bezugsproblem der Religion – den Code von Immanenz und Transzendenz verwendet (Luhmannn 1977; 1987). Religiöse Semantik gilt als die funktionsspezifische Semantik des Religionssystems, deren generalisierter Themenvorrat die Typisierung von Sinn als religiöse Kommunikation gewährleistet und diese Kommunikation intern reguliert. Der Rückgriff auf diese Terminologie erfolgt vor allem aus methodologischen Gründen: Mit dem Begriff der religiösen Semantik sollen alle Assoziationen an theologische Begrifflichkeiten („Glaubensinhalte", „Glaubensorientierungen") zugunsten einer strikt soziologischen Sichtweise ausgeschlossen werden. Denn anhand der in standardisierter Form vorliegenden Aussagen im Fragebogen einer Repräsentativbefragung lassen sich Zustimmung oder Ablehnung der Befragten hinsichtlich stark typisierter, relativ abstrakt formulierter Items rekonstruieren, kaum aber die Merkmale individueller Gläubigkeit im (theologischen) Sinn der Erwartung religiöser Organisationen.

Das Erkenntnisinteresse quantitativer religionssoziologischer Forschung wird damit eingeschränkt auf die *Analyse von Verwendungskontexten religiöser Semantik*. Als erste Aufgabe quantitativer Untersuchungen ist dazu die (Re-) Konstruktion verschiedener Systeme religiöser Semantik zu bewältigen, wobei die für die Religionssoziologie grundlegende Schwierigkeit ins Spiel kommt, über die in den (christlichen) Institutionen fixierte Semantik hinaus weitere typisierbare religiöse Semantiken zu identifizieren. Im zweiten Schritt geht es dann um die Bestimmung von Verwendungskontexten religiöser Semantik, um die Frage also, welche sozialen Kontexte die Verwendung einer bestimmten Form wahrscheinlicher erscheinen lassen als die einer anderen.[3]

Unter den Bedingungen der skizzierten Theorie struktureller Individualisierung müsste die Entfaltung religiöser Semantik dann etwa folgenden Erwartungen entsprechen:

- *Pluralisierung* im Religionssystem bedeutet den Zuwachs weiterer Semantiken zur in der Schweiz kulturell dominanten christlichen Semantik, die ebenfalls mit dem Code Immanenz/Transzendenz arbeiten. Darüber hinaus bewegt sich der religiöse innerhalb eines allgemeinen kulturellen Pluralismus, insofern das Bezugsproblem der Religion auch mit funktional äquivalenten weltanschaulichen Semantiken bearbeitet werden kann. Empirisch müsste sich die religiöse Semantik in der Schweiz in einem mehrdimensionalen Muster entfalten lassen.
- *Individualisierung* als pragmatischer Umgang mit religiöser Semantik könnte sich anhand einer Typologie aufweisen lassen, deren verschiedene Typen Leistungen für unterschiedliche Problemlagen bereithalten. Hier ist zum einen an eine fundamentalistische Spielart zu denken, die die wachsende Entscheidungsoffenheit im Rahmen struktureller Individualisierung durch den Rekurs auf besonders explizite Formen religiöser Semantik zu bewältigen sucht. Im Kontrast dazu erscheint eine diffuse, d. h. nicht institutionalisierte Form religiöser Semantik, die unter dem Zwang zur individuellen Auswahl Inhalte aus ganz unterschiedlichen Quellen zusammenträgt („Bricolage").[4]
- Hinsichtlich der *Verwendungskontexte religiöser Semantik* wäre der Nachweis einer Verwendung alter und neuer Formen auch bei nur losem oder nicht vorhandenem Interaktionskontakt mit den kirchlichen Institutionen gleichbedeutend mit dem Aufweis einer diffusen, sozial wenig typisierten und doktrinal nicht fixierten Religiosität. In dem Masse, in dem Zusammenhänge zwischen kollektiver und individueller Identitätsbildung auseinandertreten, reformuliert sich religiöse Semantik darüber hinaus im kulturellen Kontext eines zunehmenden Bedarfs an Selbstthematisierung. Schliesslich ist auch für die Schweiz zu erwarten, dass zwischen sozialstrukturellen Kontexten und der Verwendung religiöser Semantik nur mehr minimale Zusammenhänge nachweisbar sind.

---

3 Das soziologische Konzept von Semantik schliesst nicht an die linguistische Theorie vom Zeichen und seiner Referenz, sondern an begriffs- und ideengeschichtliche Forschungen an und bezeichnet zunächst elementare Regeln der Sinnverarbeitung, dann aber vor allem den Themenvorrat einer „gepflegten Semantik", der für Kommunikationszwecke aufbewahrt wird (Luhmann 1980, 17–21). Die von uns vorgelegte Aufgabenstellung (quantitativer) religionssoziologischer Forschung formuliert deren Ziele noch restrikiver als der Vorschlag von Wuthnow (1988, 476).

4 Beide, für sich genommen geradezu konträren Formen „expliziter" und „diffuser" Religiosität, werden hier als die dominanten Reaktionsmuster religiöser Semantik unter der Bedingung struktureller Individualisierung postuliert (vgl. Luckmann 1990, 137).

Vor dem Hintergrund dieser Erwartungen und zur Operationalisierung jenes Aspekts religiöser Semantik, der die Zustimmung oder Ablehnung hinsichtlich doktrinaler Aussagen thematisiert, haben wir ein *Instrumentarium* entwickelt,[5] welches den Befragten Aussagen in fünf verschiedenen semantischen Systemen vorlegt: 1. christliche, 2. allgemein-transzendente und 3. neureligiös-synkretistische Items formulieren substantiell-transzendenzbezogene religiöse Semantiken, während 4. humanistische und 5. atheistische Items dazu funktional-äquivalente semantische Systeme repräsentieren. Diese semantischen Systeme halten die in der kulturellen Landschaft der Schweiz verfügbaren Lösungsangebote für die Chiffrierung von Kontingenz bereit. „Chiffrierung von Kontingenz" wird im Instrumentarium noch einmal anhand von drei Funktionen konkretisiert, die zu den historisch bedeutsamsten Leistungen von Religion gerechnet werden dürfen (Kaufmannn 1989, 82 ff.)[6] : Die Funktion der Kosmisierung von Welt (Frage nach der Existenz einer höheren Macht), die Funktion der Kontingenzbewältigung im engeren Sinn (Frage nach der Deutung des Todes) und die Funktion der Sozialintegration (Frage nach der Zukunft der Menschheit). Somit erhalten wir eine Art Matrix, in der fünf semantische Systeme doktrinale Angebote zur Lösung von drei – historisch als „religiös" qualifizierten – Problemen menschlich-sozialer Existenz vorlegen.

3. Die interne Struktur religiöser Semantik in der Schweiz

Die Analyse der internen Struktur der mit diesem Instrumentarium operationalisierten religiösen Semantik soll in zwei Schritten erfolgen: Zunächst wird anhand einer Faktorenanalyse die dem Variablenkomplex zugrundeliegende latente Struktur im Sinne einer Dimensionierung religiöser Semantik eruiert. Sollte sich die Annahme eines mehrdimensionalen Musters bewahrheiten, so können die Befragten anhand einer Clusteranalyse in verschiedene Typen gruppiert werden, welche die Dimensionen auf je eigene Art miteinander kreuzen.

---

5 Das hier vorliegende Instrumentarium beruht auf dem Vorbild einer niederländischen Untersuchung (Felling, Peters, Schreuder 1987, 44–46). Dem schweizerischen Schema liegen jedoch andere theoretische Überlegungen zugrunde, und es geht aufgrund der Einbeziehung der neureligös-synkretistischen Semantik in praktischer Hinsicht über den niederländischen Ansatz hinaus.

6 Aufgrund seiner Kritik sowohl an substantiellen wie funktionalen Religionsdefinitionen entwickelt Kaufmann (1989, 48–64) die „funktionale Mehrdimensionalität von ‚Religion'" (ebd. 82) im Sinne von Funktionen und Leistungen *historischer* Religionen als heuristisches Raster zur Anleitung empirischer religionssoziologischer Forschung. Wir betrachten die von uns ausgewählten drei Funktionen eher als Konkretisierungen eines auf höchster Abstraktionsebene formulierten Religionsbegriffs im Sinne der ‚Chiffrierung von Kontingenz' (vgl. Luhmann 1977, 33).

Tabelle 1

Faktoren religiöser Semantik in der Schweiz

Varimaxrotierte Faktorladungsmatrix, Hauptkomponentenanalyse (n=1315)

Items	Faktor 1	Faktor 2	Faktor 3
Gott ist in Jesus Christus erkennbar	.84	.02	.02
Auferstehung Christi gibt dem Tod einen Sinn	.84	.09	.13
Es gibt keinen Gott	–.78	.00	–.07
Zukunft der Menschheit liegt im Reich Gottes	.78	.06	.10
Ewiger Kreislauf: Mensch, Natur, Kosmos	–.16	.65	.20
Zukunft im natürlichen Wissen alter Völker	–.07	.63	.16
Gott – das ist das Wertvolle im Menschen	–.03	.62	–.05
Neues Zeitalter aus allen Religionen	.20	.61	.07
Tod ist Übergang zu anderer Existenz	.32	–.06	.71
Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele	–.04	.90	.70
Kontakt mit dem Geist der Toten möglich	.20	.11	.62
Nach dem Tod ist alles endgültig aus	–.48	.26	–.59
Es gibt übersinnliche Kräfte im Universum	.09	.18	.55
Tod ist natürliche Sache, Nachher unbekannt	–.43	.45	–.35
Es gibt so etwas wie eine höhere Macht	.41	.28	.31
Zukunft durch Wissenschaft und Technik	.02	.23	–.21
Zukunft durch Solidarität aller Menschen	–.05	.48	.10
Für mich zählt nur das Heute	–.31	.16	–.10
Varianzerklärung 46%	19.4	12.9	13.4
Faktorname	Christentum	Synkretismus	Tod

Tabelle 1 zeigt, dass sich die religiöse Semantik in der Schweiz in drei Dimensionen darstellen lässt: Der erste Faktor „Christentum" führt die drei Items der christlichen Semantik zusammen mit der atheistischen Aussage „Es gibt keinen Gott". Aufgrund des hohen Anteils dieses Faktors an der Varianzerklärung kann behauptet werden, dass religiöse Semantik in der Schweiz zunächst (und immer noch) auf der sozusagen klassischen Achse zwischen Christentum und Atheismus wahrgenommen wird. Der zweite Faktor „Synkretismus" umfasst drei Items aus der neureligös-synkretistischen Semantik und die humanistische Aussage „Gott" – das ist für mich nichts anderes als das Wertvolle im Menschen". Im dritten Faktor „Tod" gruppieren sich nahezu ausschliesslich Items,

die diese Funktion spezieller Kontingenzverarbeitung thematisieren. Würde man die sozialstrukturellen Verwendungskontexte dieser drei Dimensionen religiöser Semantik verfolgen,[7] so würde sich ein bestimmtes *Dilemma* offenbaren, dem auch und gerade ein so breit angelegtes Instrumentarium zur Messung religiöser Semantik nicht entgehen kann: Die christlich-institutionelle Religiosiät ist im strukturellen Kontext relativ klar typisierbar, allerdings deutlich im Sinne der ebenso klassischen wie umstrittenen „Säkularisierungsthese". Die beiden alternativen Dimensionen religiöser Semantik sind demgegenüber sozialstrukturell kaum fassbar, sie repräsentieren typische Formen sozial „diffuser" Religiosität. Ihr Nachweis durchbricht zwar im Prinzip ein einfaches Säkularisierungsschema, jedoch nur um den Preis einer sozial kaum fixierbaren und daher auch (quantitativ) kaum valide messbaren religiösen Semantik.

Die folgende empirische Typologie[8] vermag jedoch zu veranschaulichen, dass es sich bei dem Ergebnis einer mehrdimensionalen internen Struktur religiöser Semantik dennoch um mehr als ein nur methodisches Artefakt handelt. Die quantitativ grössten Cluster zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie verschiedene Dimensionen miteinander kreuzen: „*Exklusive Christen*" (7%) sind ausschliesslich auf christliche und allgemein-transzendente Semantik ansprechbar, alternative religiöse und weltanschauliche Semantiken werden hier abgelehnt. „*Allgemein-religöse Christen*" (25%) verwenden neben hoher Zustimmung zur christlichen auch andere religiöse Semantiken, während „*Religiöse Humanisten*" (51%) unterschiedliche Semantiken nur in der Kosmisierungsfunktion benutzen. „*Neu-Religöse*" (12%) lehnen Christentum und Atheismus zugleich ab, sind jedoch auf allgemein-transzendente und synkretistische Semantik hin ansprechbar. „*Humanisten ohne Religion*" (4%) orientieren sich ohne den Rekurs auf substantiell-religiöse Semantik am Postulat von Solidarität und Gleichberechtigung unter allen Menschen.

Religiöse Semantik in der Schweiz formiert sich also in einer pluralen Abstufung gegenüber den doktrinalen Vorgaben der christlichen Kirchen. Dabei kann sowohl die Nähe der „Allgemein-religiösen Christen" und „Religiösen Humanisten" zur christlichen Doktrin wie auch deren Ablehnung bei „Neu-

7 Zur multivariaten Analyse des sozialstrukturellen Kontextes dieser Dimensionen religiöser Semantik vgl. Voll 1990; 1991. Da sich mein Beitrag auf die Analyse der internen Struktur religiöser Semantik in der Schweiz konzentriert, werden im letzten Abschnitt nur einige bivariate Analysen hinsichtlich sozialstruktureller Verwendungskontexte vorgelegt.

8 Aus Raumgründen muss hier auf eine technische Darstellung der entsprechenden Clusteranalyse verzichtet werden, vgl. dazu Krüggeler 1992. Die Auswahl von fünf Clustern repräsentiert eine kaum weiter sinnvoll differenzierbare und zugleich aussagekräftige Struktur. Die Benennung der Cluster erfolgt aufgrund einer Interpretation der Mittelwerte jedes Clusters auf allen 18 Items des Instrumentariums religiöser Semantik. Ihr liegt damit ein gewisser Interpretationsspielraum zugrunde.

Religiösen" einhergehen mit der Bezugnahme auf alternative religiöse Semantiken, so dass die Form der „Bricolage" oder einer „religiösen Fleckerlteppichnäherei" (Th. Luckmann) bestimmend ist. Darüber hinaus unterscheiden sich die Typen hinsichtlich der Deutung des Todes: „Exklusive" und „Allgemein-religiöse Christen" sowie „Neu-Religiöse" deuten den Tod mit Hilfe christlicher und/oder ausser-christlicher Quellen. „Religiöse Humanisten" sind dagegen zwar ansprechbar auf verschiedene Vorstellungen von einer höheren Macht, stehen aber wie die „Humanisten ohne Religion" jeglicher religiöser Deutung des Todes neutral bis ablehnend gegenüber. Unseren Erwartungen entsprechend lässt sich also die Pluralisierung der Religion auch quantitativ-empirisch in einem mehrdimensionalen Grundmuster nachweisen. Die individualisierte Form dieses Pluralismus soll nun in der Analyse der Verwendungskontexte und damit der sozialen Leistungsfähigkeit der verschiedenen Typen religiöser Semantik verfolgt werden.

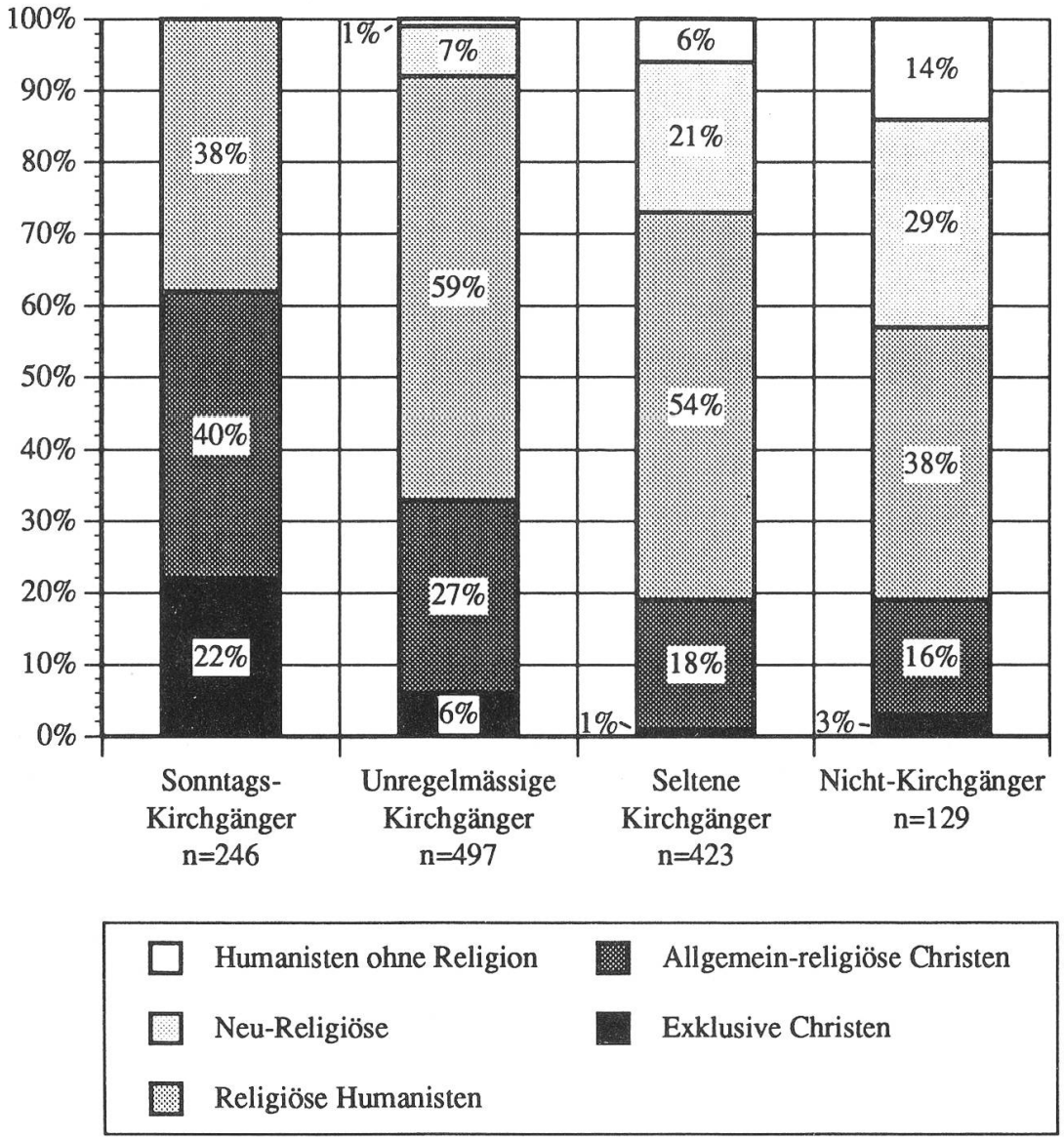
4. Verwendungskontexte religiöser Semantik

4.1 Religiöse Semantik und religiöse Praxis

Ein hoher Zusammenhang zwischen den Dimensionen religiöser Orientierung – oder hier: der Verwendung religiöser Semantik – auf der einen und der religiösen (Kirchgangs-) Praxis auf der anderen Seite ist in vielen Untersuchungen nachgewiesen worden. Allerdings arbeiten die meisten dieser Untersuchungen mit der Einschränkung religiöser Semantik auf die Semantik der christlichen Kirchen, um dann etwa den Schluss zu ziehen: „Je seltener die Kontakte mit der Kirche über den Gottesdienst sind, desto schwächer ist der Glaube" (Köcher 1987, 183; sehr viel differenzierter Felling, Peters, Schreuder 1987, 64–67). Demgegenüber zeichnet *Abbildung 1* ein anderes Bild: Bei geringer Interaktion mit den Kirchen wächst die Verwendung der zur christlichen Semantik alternativen Semantiken. Christliche Semantik wird zu einem guten Teil substituiert durch die neu-religiöse, also eine ebenfalls substantielle Form religiöser Semantik. Die Verwendung exklusiv-christlicher Semantik ist dagegen an den regelmässigen Sonntagskirchgang gebunden.

Mit diesen Beobachtungen meinen wir den Nachweis führen zu können, dass die Verwendung religiöser Semantik – insbesondere in alten und neuen Formen von „Bricolage" – auch bei losem oder nicht vorhandenem Kontakt zu den christlichen Kirchen nicht ausgeschlossen werden kann. Dieser institutionell nicht (mehr) fixierbaren – und insofern sozial „diffusen" – Religiosität steht dann die eng an die Interaktion innerhalb der Kirchen gebundene exklusive Christlichkeit gegenüber. Beide Formen entsprechen somit den mit strukturel-

Abbildung 1

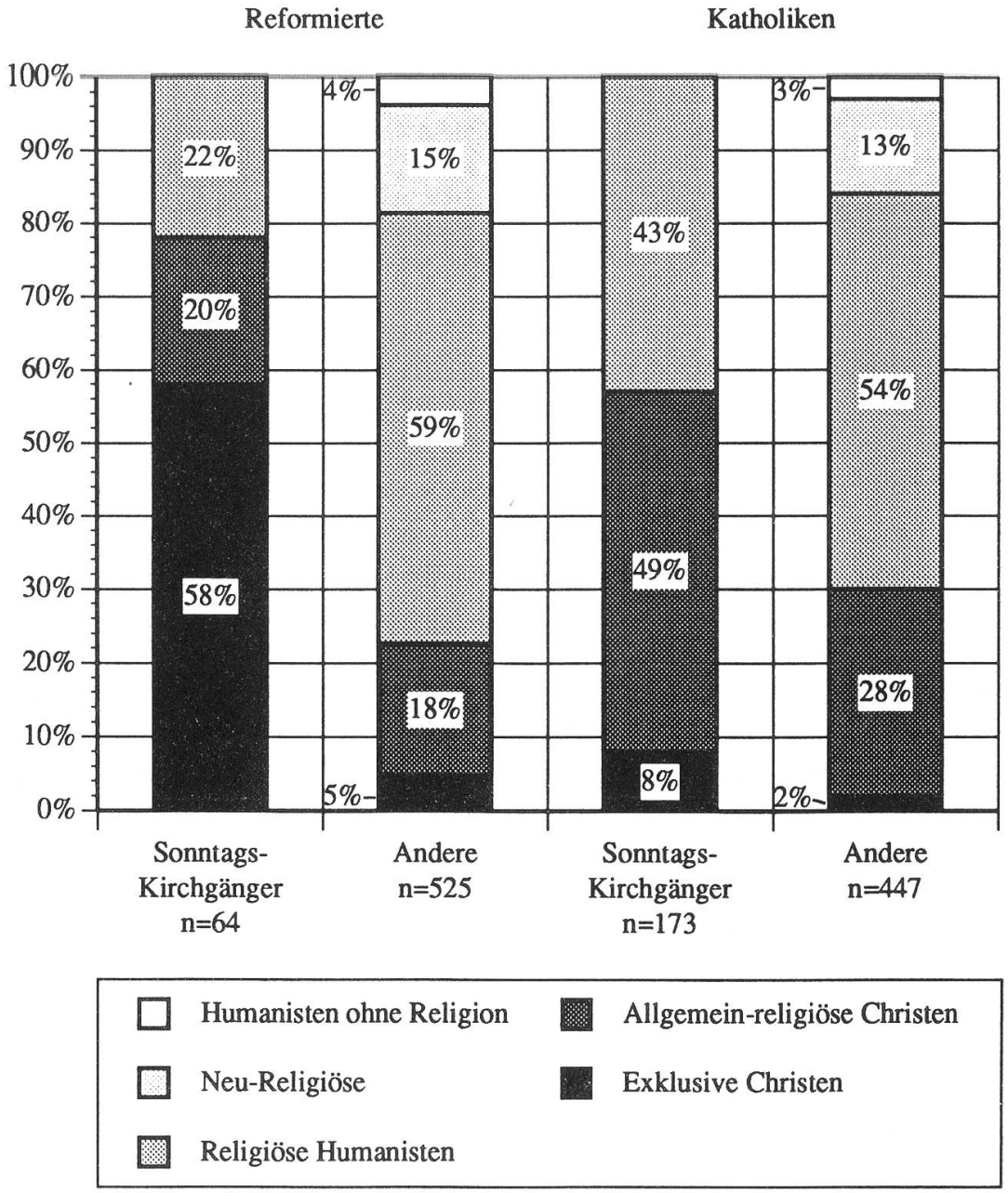


ler Individualisierung gegebenen Bedingungen zur Verwendung religiöser Semantik: Die permanente Möglichkeit der Bestreitung gewählter Orientierungen macht es nötig, exklusive und intensive Formen religiöser Semantik durch ihre laufende Bestätigung sozial abzusichern, während deren diffuse Varianten sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie auch ohne solche Aufwendungen überleben können. Dieses Ergebnis lässt sich noch vertiefen, wenn wir den Zusammenhängen von religiöser Semantik, konfessioneller Zugehörigkeit und Kirchgangshäufigkeit nachgehen. Hier wird die These vertreten, dass nicht mehr die Einbindung in konfessionell geprägte Milieus, sondern das Ausmass

kirchlicher Verankerung, also die Nähe und Distanz zu den Kirchen, mit unterschiedlichen Einstellungsmustern, insbesondere religiösen Überzeugungen, verknüpft ist (Lukatis, Lukatis 1989, 70; vgl. Felling, Peters, Schreuder 1987, 67–70).

Reformierte weisen einen dreifachen Anteil „Exklusiver Christen" (10%) im Vergleich mit Katholiken (3%) auf. Dementsprechend ist der Anteil der „Allgemein-religiösen Christen" bei Katholiken (34%) fast doppelt so hoch wie bei

Abbildung 2



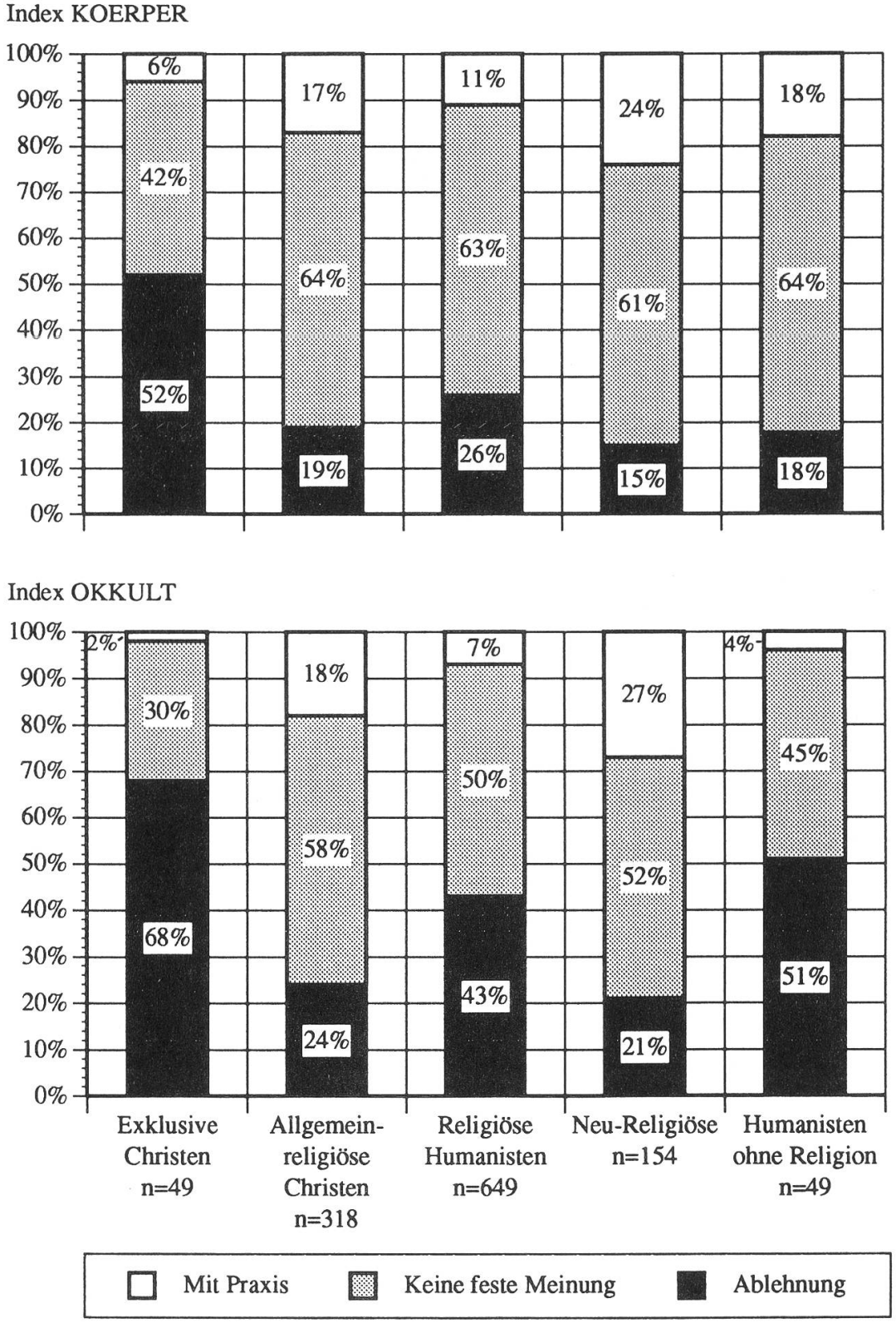
Reformierten (18%). *Abbildung 2* macht nun deutlich, dass dieser Unterschied sich ausschliesslich den reformierten bzw. katholischen *Sonntagskirchgängern* verdankt, dass die Verwendung religiöser Semantik also vom Doppeleffekt der Kirchgangsgewohnheit und konfessioneller Zugehörigkeit bestimmt wird. Erstaunlicherweise macht sich der seit der Reformation wirksame konfessionelle Unterschied im Umgang mit der „Volksreligiosität" (van Dülmen 1989, 50–69) bis auf den heutigen Tag im Segment der „Kirchentreuen" bemerkbar: Katholische Sonntagskirchgänger können ihre hohe Zustimmung zur christlichen Semantik mühelos verbinden mit dem Rekurs auf synkretistische religiöse Vorstellungen – als sozusagen traditionelle Variante von „Bricolage" –, während reformierte Sonntagskirchgänger sich in erster Linie als doktrinale Puristen darstellen. Wenn sich also im engsten religiösen Milieu der Sonntagskirchgänger ein markanter konfessioneller Unterschied auf der Ebene religiöser Semantik nachweisen lässt, so spricht die Beobachtung einer Annäherung der Struktur religiöser Semantik bei entsprechendem Abstand von kirchlicher Interaktion bei Reformierten und Katholiken jedoch *für* die oben erwähnte These einer Verschiebung von konfessionellen hin zu religiösen Milieus.

4.2 Religiöse Semantik und Neu-religiöse Praktiken

Neben der im engeren Sinn doktrinalen Variante religiöser Semantik wurde den Befragten eine Frage vorgelegt, mit der das Ausmass praktischen Umgangs, der Zustimmung oder Ablehnung gegenüber Methoden „Neu-religiöser Praktiken" erforscht werden soll: Horoskope und Astrologie, Wahrsagen und Hellsehen, Yoga, Körper- und Atemtherapie, Pendeln usw. Diese, im Kontext „Neuer Religiöser Bewegungen" und der Ausbreitung der „New Age"-Gedanken (wieder) zu Ehren kommenden Praktiken werden in wissens- und religionssoziologischer Deutung in Verbindung gebracht mit dem unter der Bedingung struktureller Individualisierung zunehmendem Bedarf an Selbstthematisierung: Das zugrundeliegende „metathematische Muster" von „Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung" sowie „Selbstverwirklichung" trage bei „zur Diffusion und Veralltäglichung von Reflexivität" (Stenger 1989, 128). Zugleich kann hier eine Spannung konstatiert werden zwischen individualistischem Habitus und holistischem Anspruch (Champion 1991).

Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, dass derartige Praktiken und die ihnen entsprechenden semantischen Systeme einen alten Bestandteil der europäisch-abendländischen Kultur bilden (Knoblauch 1989, 505), der sich immer auch im Bereich popularer Religiosität manifestierte. Damit wird ihre Qualifizierung als „*neu*-religöse" Praxis durchaus fragwürdig, vielmehr müssen die hier verwendeten Items einerseits im Sinne traditioneller Abbildung

Abbildung 3


Index KOERPER
100%
90%
80%
70%
60%
50%
40%
30%
20%
10%
0%
6%
42%
52%
17%
64%
19%
11%
63%
26%
24%
61%
15%
18%
64%
18%
Index OKKULT
2%
30%
68%
18%
58%
24%
7%
50%
43%
27%
52%
21%
4%
45%
51%
Exklusive Christen n=49
Allgemein-religiöse Christen n=318
Religiöse Humanisten n=649
Neu-Religiöse n=154
Humanisten ohne Religion n=49
Mit Praxis
Keine feste Meinung
Ablehnung

Popularreligiosität und andererseits als Bestandteil der neureligiösen Szene aufgefasst werden. *Abbildung 3* macht deutlich, dass es in der kulturellen Akzeptanz dieser Praktiken noch einmal einen Unterschied gibt: Yoga und (Körper-) Therapie (Index Körper) sind allgemeiner akzeptiert als Astrologie, Wahrsagen, Pendeln sowie heilende Einflüsse durch Steine (Index Okkult).[9] Okkulte Praktiken werden von „Religiösen Humanisten" wie von „Humanisten ohne Religion" eher abgelehnt als Therapie und Yoga, die grösste Affinität in beiden Dimensionen neu-religiöser Praktiken weisen „Allgemein-religiöse Christen" und „Neu-Religiöse" auf. „Exklusive Christen" bilden jeweils die Gruppe mit dem höchsten Anteil an Ablehnung (vgl. Boy, Michelat 1986, 197).

4.3 Sozialstrukturelle Kontexte religiöser Semantik

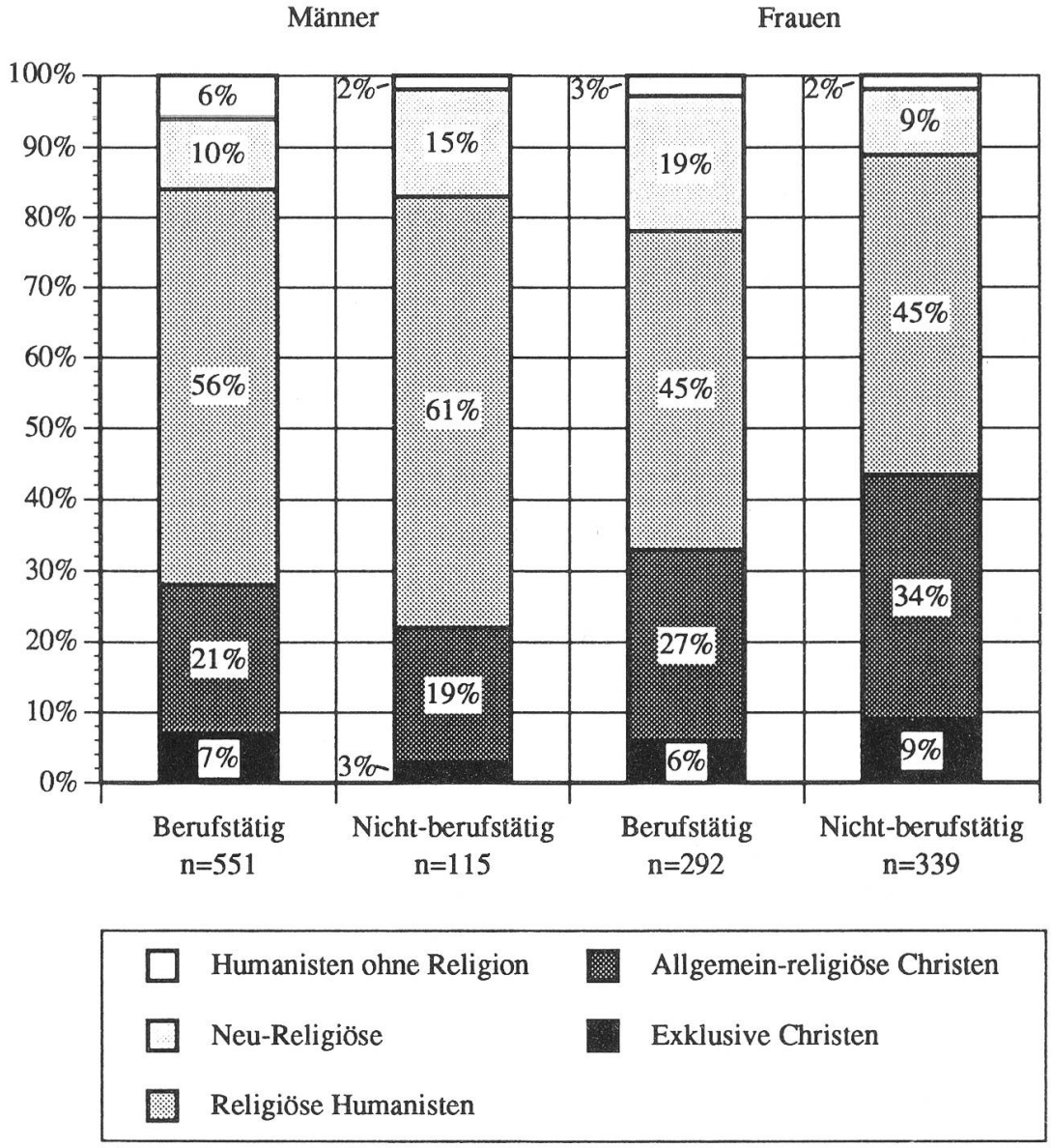
Sozialstrukturelle Merkmale und Kontexte weisen eine nur noch geringe Prädiktionskraft für die Verwendung religiöser Semantik auf (Felling, Peters, Schreuder 1987, 75–96; Voll 1990). Dies dürfte – der Theorie struktureller Individualisierung entsprechend – damit zusammenhängen, „dass in dem Masse, wie die strukturellen Gemeinsamkeiten der objektiven Lebenslage zwischen Individuen abnehmen, die Bedeutung kultureller Praxis für den Aufbau sozialer Beziehungen und die Stabilisierung sozialer Netzwerke steigt" (Buchmann 1989, 634 f.). Das wiederum heisst, dass kulturelle Merkmale zunehmend nur durch andere kulturelle Merkmale erklärbar werden. Vor diesem Hintergrund lässt sich immerhin noch zeigen, dass hinsichtlich des *Berufs* „Exklusive" und „Allgemein-religiöse Christen" überdurchschnittlich bei Landwirten und in Sozial- und Pflegeberufen vertreten sind, während eine neu-religiöse Semantik typisch ist für Selbständige und leitende Angestellte. „Religiöse Humanisten" sind unter Arbeitern ebenso überdurchschnittlich präsent wie „Humanisten ohne Religion" unter Wissenschaftlern und Technikern. Damit wird eigentlich ein sehr gewohntes Bild der Verwendung religiöser Semantik gezeichnet. Ebenso ist hinsichtlich des *Alters* die Verwendung neu-religiöser Semantik für die Jüngeren und vor allem die ganz Jungen (16–25jährigen) typisch, während sich die anderen Typen recht durchschnittlich über die Altersklassen verteilen.

Auf ein interessantes Ergebnis kann zum Schluss anhand von *Abbildung 4* hingewiesen werden: In der Regel wird die empirisch aufweisbare höhere Religiosität der *Frauen* auf ihre Rollenzuschreibung innerhalb der bürgerlich-familiären Arbeitsteilung zurückgeführt. Folglich müsste sich die Verwendung

9 Verwendet werden einfache additive Indices auf der Basis einer Faktorenanalyse, die einen Faktor „Okkult" (Varianzerklärung 34%) und einen Faktor „Körper" (24%) zutage fördert.

religiöser Semantik bei berufstätigen Frauen der der Männer angleichen. Dies ist jedoch nur in Grenzen aufweisbar: Die beiden hoch christlichen Typen religiöser Semantik sind immer noch eher unter Frauen präsent, vor allem aber unter nicht-berufstätigen Frauen. Berufstätige Frauen weisen eine grössere Affinität zur neu-religiösen Semantik auf, während der Typus „Religiöser Humanisten" generell eher von Männern vertreten wird.

Abbildung 4



5. Zusammenfassung

Auf der Grundlage eines breit angelegten Instrumentariums lässt sich die *interne Struktur religiöser Semantik* in der Schweiz unter der Bedingung struktureller Individualisierung in einer *de-institutionalisierten Form* rekonstruieren. Die mehrdimensionale Struktur religiöser Semantik manifestiert sich typologisch unter anderem in nicht-christlichen und nicht-kirchlichen religiösen und weltanschaulichen Semantiken, die den Verlust des historisch massenwirksamen Monopols christlich-kirchlicher Semantik anzeigen. Darüber hinaus macht strukturelle Individualisierung die Verwendung *jeder* Form religiöser Semantik zur Sache persönlicher Entscheidung. Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen religiöser Semantik und religiöser Praxis wächst unter dieser Bedingung die Bedeutung einer hohen Interaktionsdichte zur sozialen Abstützung expliziter Formen religiöser Semantik, wie sich am Beispiel der „Exklusiven Christen" zeigt. Gleichzeitig begünstigt der Rückgang der Sanktionsmacht der Kirchen nicht einen massenhaften, doktrinal expliziten Atheismus, sondern die Verwendung einer synkretistischen religiösen Semantik („Bricolage"), die sich nicht auf kirchliche Interaktionskontexte stützen muss. Hier zeigt sich die Form eines *pragmatischen* Umgangs mit religiöser Semantik, die massenwirksam weder doktrinal noch organisatorisch fixierbar erscheint und insofern als „diffus" bezeichnet werden kann.

Die pragmatische Verwendung religiöser Semantik ist jedoch nicht etwas historisch gänzlich Neues. Bei Katholiken reicht sie aufgrund der Norm des Kirchgangsgebots bis in den Kreis der Sonntagskirchgänger. Von daher lässt sich die Annahme vertreten, dass ein pragmatischer Umgang mit Religion auf der Basis eines weitausgreifenden kulturellen Pluralismus zur *Wiederbelebung popularer Religiosität* führt. In der strukturell gegebenen Situation der Wahl spielen der Synkretismus und Eklektizismus popularer religiöser Semantik jetzt aber auf der Ebene individuellen Bewusstseins (Wuthnow 1988, 485). Dementsprechend wird jede Verwendung religiöser Semantik – individuell gesehen – unsicher und biographisch wandelbar, prekär und als kontingent erlebbar. Umso wichtiger sind dann – sozial gesehen – hoch generalisierte Symbole, zu denen in der Schweiz neben der Annahme einer transzendenten höheren Macht vor allem die Aussage gehört: „Solidarität und Gleichberechtigung unter allen Menschen sind entscheidend für unsere Zukunft". 86% aller Schweizerinnen und Schweizer stimmen ihr zu. Die je individuelle Respezifikation dieser Aussage dürfte jedoch eine Variationsbreite an Interpretationsdifferenzen erbringen, deren Kontingenz der symbolische Ausdruck gerade chiffrieren soll.

LITERATURVERZEICHNIS

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

BECK Ulrich (1986), Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt.

BOY Daniel, MICHELAT Guy (1986), „Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles", Revue Française de Sociologie, 27, 175–204.

BUCHMANN Marlis (1989), „Subkulturen und gesellschaftliche Individualisierungsprozesse" in HALLER Max u. a. Hrsg., Kultur und Gesellschaft, Frankfurt, 627–638.

CHAMPION Françoise (1991), „Individualisme, protestation holiste et hétéronomie dans les mouvances mystiques et ésoteriques contemporaines", Social Compass 38, 33–41.

FELLING Albert, PETERS Jan, SCHREUDER Osmund (1987), Religion im Vergleich: Bundesrepublik Deutschland und Niederlande, Frankfurt.

GABRIEL Karl (1980), „Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte" in GABRIEL Karl, KAUFMANN Franz-Xaver, Hrsg., Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz, 201–225.

KAUFMANN Franz-Xaver (1989), Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen.

KLÖCKER Michael (1991), Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?, München.

KNOBLAUCH Hubert (1989), „Das unsichtbare neue Zeitalter. ‚New Age', privatisierte Religion und kultisches Milieu", Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 41, 504–525.

KÖCHER Renate (1987), „Religiös in einer säkularisierten Welt", in NOELLE-NEUMANN Elisabeth, KÖCHER Renate, Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern, Stuttgart, 164–282.

KRÜGGELER Michael (1992), „Inseln der Seligen. Religiöse Orientierungen in der Schweiz" erscheint in DUBACH Alfred, CAMPICHE Roland J. Hrsg., JedeR ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich.

LUCKMANN Thomas (1967), The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society, New York.

LUCKMANN Thomas (1990), „Shrinking Transcendence, Expanding Religion?" Sociological Analysis 50, 127–138.

LUHMANN Niklas (1977), Funktion der Religion, Frankfurt.

LUHMANN Niklas (1980), „Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition" in LUHMANN Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Franfurt, 9–71.

LUHMANN Niklas (1987), „Die Unterscheidung Gottes", in LUHMANN Niklas, Soziologische Aufklärung 4, Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen, 236–253.

LUHMANN Niklas (1989), „Individuum, Individualität, Individualismus" in LUHMANN Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt, 149–258.

LUKATIS Ingrid, LUKATIS Wolfgang (1989), „Protestanten, Katholiken und Nicht-Kirchenmitglieder. Ein Vergleich ihrer Wert- und Orientierungsmuster", in DAIBER Karl-Fritz, Hrsg. Religion und Konfession. Studien zu poltischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden, Hannover, 17–71.

LÜSCHER Kurt, ENGSTLER Heribert (1991), Formen der Familiengründung in der Schweiz, Bern.

RIGHART Hans (1986), De katholieke zuil in Europa. Het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Ostenrijk, Zwitserland, Belgie en Nederland, Amsterdam.

RÖSSLER Dietrich (1976), Die Vernunft der Religion, München.

STENGER Horst (1989), „Der ‚okkulte' Alltag. Beschreibungen und wissenssoziologische Deutungen des ‚New Age'", Zeitschrift für Soziologie 18, 119–135.

TYRELL Hartmann (1988), „Ehe und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung" in LÜSCHER Kurt, SCHULTHEISS Franz, WEHRSPAUN Michael, Hrsg., Die „postmoderne" Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz, 145–156.

VAN DÜLMEN, Richard (1989), Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt.

VOLL Peter (1990), Religion und Sozialstruktur, SPI-Bericht 44, St. Gallen.

VOLL Peter (1991), „Von der Mitte zum Rand? ... Zur Lage religiöser Milieus in der soziokulturellen Landschaft der Schweiz", in diesem Band.

WUTHNOW Robert J. (1988), „Sociology of Religion" in SMELSER Neil, Ed., Handbook of Sociology, Beverly Hills, 473–509.