

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

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 17 (1991)

Heft: 3

Artikel: Zur Bedeutung der Kirchen in der modernen Gesellschaft

Autor: Geser, Hans

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-814871>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.05.2025

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

ZUR BEDEUTUNG DER KIRCHEN IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT

Hans Geser

Soziologisches Institut, Universität Zürich
Rämistrasse 69, 8001 Zürich

Einleitung

Die Frage nach der Bedeutung der Religion (und der Kirchen im Speziellen) innerhalb der modernen Gesellschaft gehört zu den klassischen Problemstellungen der Soziologie, die in den Werken von Marx, Durkheim, Weber, Parsons, Luhmann und vielen anderen einen derart zentralen Platz einnimmt, dass man an der Art ihrer Beantwortung exemplarisch das Gerüst ihres ganzen theoretischen Denkens erkennt. Ungeachtet der höchst unterschiedlichen inhaltlichen Positionen teilen praktisch all diese Autoren die methodologische Position, dass die sozietales Bedeutung von Religion gerade nicht – wie dies bei Bovay geschieht – aus der subjektiven Perzeption von Individuen ermittelt werden könne, sondern durch objektivierende funktionale Analysen erschlossen werden müsse. Dies wird mit verschiedenen Argumenten begründet: z. B. mit der Behauptung, dass über die tatsächlichen Funktionen der Religion systematisch verfälschte ideologische Ansichten verbreitet würden (Marx), dass die wesentlichsten Einflüsse der Religion auf menschliches Denken und Verhalten eher über implizite Habitualisierungen anstatt über bewusste Reflexion verlaufen würden (Weber) oder dass das „Latentbleiben“ der objektiven Funktion gar ein Bestandeserfordernis aller bisherigen Religionen sei (Luhmann). All diese Vorstellungen führen zum gemeinsamen Schluss, dass beim religiösen Verhalten „subjektive Motivationen“ und „objektive Wirkungen“ drastischer als in den meisten andern Bereichen menschlicher Aktivität voneinander divergieren.

Manches spricht dafür, dass dieser Hiatus heute noch grösser sein mag als in vorindustrieller Zeit, weil die Religion innerhalb der kognitiven Welt moderner Individuen meist einen äusserst marginalen Platz besetzt, während religiös geprägte Verhaltenstraditionen und Mentalitäten einerseits und religiöse Institutionen andererseits eine von derartigen Wahrnehmungen und Reflexionen weitgehend verselbständigte Existenz beibehalten haben.

Andererseits bilden die gesellschaftlich verbreiteten Vorstellungen über die Bedeutung der Religion eine soziologische Realität *sui generis*, über deren Struktur die Analyse von *Bovay* viele interessante Aufschlüsse gibt. Sicher sind sie vor allem für die Kirchenleitungen von praktischer Relevanz, die erfahren möchten, welche Reformstrategien auf fruchtbaren oder steinigen Boden stossen und welche Unterstützung die Kirche im demokratischen Milieu unseres Staates (noch) geniesst.

1. Neue Funktionen religiöser Organisationen in der modernen Gesellschaft

Ähnlich wie von der Familie herrscht in der Soziologie heute auch von der Religion nicht mehr so pauschal wie noch vor 30 Jahren die Meinung vor, dass sie in vorindustrieller Zeit ihre grösste Bedeutung entfaltet habe und im Zuge gesellschaftlicher Modernisierung dazu verurteilt sei, ihre frühere kulturelle Prägestärke und soziale Funktionalität fortgehend zu verlieren.

Unzählige empirische Forschungsergebnisse unterstützen beispielsweise die von Max Weber angeregte These, dass konfessionell geprägte Subkulturen nach wie vor vielerlei Aspekte des individuellen und kollektiven Verhaltens prägen: weitgehend unabhängig davon, ob die Beteiligten diesen Kausalnexus in ihrem Bewusstsein nachvollziehen. So ist die konfessionelle Zugehörigkeit als Determinante des politischen Wahlverhaltens in vielen westlichen Ländern während der letzten Jahrzehnte sogar noch stärker als bisher in den Vordergrund gerückt, weil andere (insbesondere: klassenbedingte) Determinanten an Bedeutung verloren haben (vgl. z. B. Inglehart 1989: 375 ff.).

Und in einer vom Verfasser kürzlich durchgeführten parteisozilogischen Untersuchung hat sich gezeigt, dass die Ortsparteien katholischer Gemeinden sich von denjenigen im protestantischen Milieu sowohl in organisatorischer wie ideologischer Hinsicht (z. B. durch höhere Aufgeschlossenheit gegenüber umweltpolitischen Anliegen) signifikant unterscheiden, und dass sich derartige interkonfessionelle Differenzierungen mit zunehmendem sozio-ökonomischen Entwicklungsniveau der Gemeinde eher noch verstärken.

Eher weniger verbreitet ist demgegenüber die Einsicht, dass neben dieser *informellen, vom kirchlichen Kontext abgelösten Konfessionalität* auch die *religiösen Organisationen* die aktuelle gesellschaftliche Entwicklung in erheblicher – wenn auch häufig indirekter – Weise mitgestalten und als Kompensation für unbestreitbare Funktionsverluste auch viele völlig neuartige Aufgaben übernehmen. Auch hier ist der Sozialwissenschaftler auf die Erarbeitung eige-

ner, objektivierend-wissenschaftlicher Einsichten angewiesen, weil individuelle Laienperzeptionen allzu stark von zufällig variierenden Informationen sowie – wie *Bovay* selber feststellt – von der persönlichen Religiosität des Informanten abhängig sind.

1.1 Kirchen als politisch und ökonomisch unabhängige Agenten des kollektiven Handelns

In einer Gesellschaft, in der – abgesehen von Stiftungen – fast alle Institutionen entweder von Wirtschaftsinteressen abhängig sind oder – als Subventionsempfänger – der staatlichen Kontrolle unterliegen, gewinnen die religiösen Organisationen immer mehr die Rolle der vielleicht potentesten „dritten Kraft“. Im Gegensatz zu sozialen Bewegungen und den meisten freiwilligen Assoziationen ist für sie charakteristisch, dass diese Kapazitäten des kollektiven Handelns für eine beliebige Vielfalt unvorhersehbarer Anliegen und Ziele mobilisierbar sind: weil sie ihre Identität nicht an spezifischen Zwecken, sondern auf dem abstrakteren Niveau religiöser Gesinnungen und theologischer Doktrinen festgemacht haben, die mit dem Grad und der Ausrichtung solcher gesellschaftsbezogener Aktivitäten in keinem eindeutigen Zusammenhange stehen (vgl. Zald/McCarthy 1987: 69 f.).

Deshalb konstituieren religiöse Organisationen eine allgemeine Plattform, von der wechselnde soziale Bewegungen und Aktionsstrategien mit moralischer, politischer, humanitärer oder kultureller Zielrichtung ihren Ausgang nehmen können: z. B. indem sie diesen materielle Ressourcen oder Führungskapazitäten zur Verfügung stellen und sie mit einer Legitimation ausstatten, die sie nicht aus sich selbst beziehen können. So hat das „Pro-Life-Movement“ in den USA dank der Unterstützung durch lokale Pfarreigruppen sehr viel günstigere Startbedingungen gefunden als das ihm gegenüberstehende „Abortion Movement“, das seine basalen Anhängerstrukturen mühsam selber erzeugen musste. (vgl. McCarthy 1987: 49 ff.).

Beim Scheitern solcher Initiativen erweisen sich Kirchen als praktisch unzerstörbare Refugien, in denen deaktivierte Bewegungspotentiale „überwintern“ und sich für zukünftige Aktionen vorbereiten können.

In einer Zeit zerfallender marxistischer Parteien und Gewerkschaften kann es leicht geschehen, dass eine „Kirche der Armen“ zum letzten institutionellen Zufluchtsort progressiv-sozialrevolutionärer Ideen wird: ohne dabei Gefahr zu laufen, jemals *nichts anderes* zu sein als eine sozialrevolutionäre Partei.

1.2 *Kirchen als Refugien für universalistisch-kosmopolitische Orientierungen*

Im Vergleich noch zu den späten 60er Jahren, wo der Vietnamkrieg und die „Dritte Welt“ breites öffentliches Interesse fanden, pflegen sich die westlichen Länder heute viel stärker mit sich selbst zu beschäftigen (z. B. mit selbsterzeugten Umweltproblemen, mit Fragen der weiblichen Gleichberechtigung sowie der innereuropäischen Integration). In Zeiten derartig verengter politischer Handlungsperspektiven wächst den Kirchen die Aufgabe zu, kompensatorisch dazu die ihnen eigenen kosmopolitischen Orientierungen in den Vordergrund zu stellen und aus ihren weltweiten Vernetzungen und organisatorischen Aktionskapazitäten Nutzen zu ziehen.

Zuverlässiger als die von politischen Konjunkturen abhängigen UN-Organisationen können sich die rund um die Welt engagierten christlichen Kirchen als Organisationen profilieren, in denen die Gesichtspunkte, Denkweisen und Anliegen verschiedenster geographischer Provenienz artikuliert und zu einer umfassenderen Globalperspektive verarbeitet werden.

Vor allem scheinen die Kirchen heute unentbehrlich, um die von vielen andern Themen überlagerte „Nord-Süd-Problematik“ im Gespräch zu halten und uns zu nötigen, dabei auch die Perspektive der Betroffenen zur Kenntnis zu nehmen.

So kann es nicht überraschen, dass nach Bovays Ergebnissen die Mehrheit der Bevölkerung die Meinung vertritt, ein Verschwinden der Kirche würde eine beträchtliche *Verringerung im Umfang der Entwicklungshilfe* nach sich ziehen.

1.3 *Kirchen als Stätten der Begegnung und Auseinandersetzung zwischen Altem und Neuem*

Zu den einzigartigen Merkmalen der Kirchen, die bisher weder in der Öffentlichkeit noch in der Sozialwissenschaft hinreichend gewürdigt werden, gehört die Fähigkeit, Altes und Neues gleichberechtigt nebeneinander in Geltung zu halten und in ein fruchtbares Wechselverhältnis zueinander zu bringen. Dadurch unterscheiden sie sich einerseits von den Sekten, die der modernen Welt rigide fundamentalistische Glaubenslehren und Verhaltenspraktiken entgegensetzen, und andererseits von praktisch allen übrigen gesellschaftlichen Institutionen, in denen es üblich ist, Hergebrachtes durch Modernes zu *substituieren* oder wenigstens in den Hintergrund zu drängen.

Unabhängig davon, ob sich kirchliche Theologie auf Denkfiguren des Existentialismus, der Psychoanalyse, des Marxismus und des Feminismus einlässt oder ob in der pastoralen Verkündigung Fragen der Drogensucht, der Kernkraft, der Verschuldung von Drittweltländern oberste Priorität erhalten – immer wird den Proponenten solcher Neuerungen zugemutet,

- a) an die fundierenden Offenbarungsschriften und Traditionen der Kirche anzuschließen: indem sie ihre Innovationen als Respezifikationen oder Fortentwicklungen bereits etablierter Denk- und Verhaltensformen definieren, und/oder
- b) sich der Auseinandersetzung mit „Konservativen“ zu stellen, die dem Neuerungsstreben das Eigengewicht der Tradition entgegensetzen.

Ein Beispiel: Bischöfe sind heute *auch* „Manager“ und Pfarrer in gewisser Weise *auch* „Sozialarbeiter“ geworden; aber ihr gleichzeitiges Festhalten an ganz anderen, viel traditionsreicheren Rollenbildern (z. B. des „guten Hirten“ oder des „Seelsorgers“) verhindert, dass sie *nichts anderes* als Manager oder Sozialarbeiter geworden sind. Vielmehr bietet das Nebeneinander alter und neuer Konzeptionen der Menschenführung unzweifelhaft Chancen für neue Synthesen und situationsadäquate Variationen, die in den traditionsärmeren Milieus der Politik oder Wirtschaft nicht erreichbar sind (vgl. z. B. Hesser 1980).

Ein zweites Beispiel: Feministische Ideen weiblicher Gleichberechtigung werden in der Kirche ihrem anspruchsvollsten „Härtetest“ unterworfen, weil sie mit einer explizit patriarchalen Kulturtradition in eine antithetische Beziehung treten müssen. Das Projekt einer „feministischen Theologie“ stellt den wohl ernsthaftesten Versuch dar, solch neue Auffassungen auf intellektueller Ebene mit den „androzentrisch“ geprägten Denktraditionen unserer Gesellschaft zu vermitteln.

Stellvertretend für die gesamte Gesellschaft internalisieren die Kirchen heute auch die vielfältigen Konflikte, die aus dieser synchronen Koexistenz des Ungleichzeitigen unweigerlich entstehen. Symptomatisch dafür ist die immer universeller werdende Konfrontationslinie zwischen „Traditionalisten“ und „Progressivisten“, die sich innerhalb fast aller Subsysteme (z. B. Pfarreien), und informeller Gruppierungen wiederfindet (Hornsby-Smith 1989: 118). Das Fehlen stabiler Lösungsmuster für diesen Konflikt garantiert, dass die fruchtbare innerkirchliche Dynamik dauernd erhalten bleibt.

2. Die anachronistische Organisationsstruktur der Kirchen als Mitursache ihrer gesellschaftlichen Marginalisierung

Bei den meisten Analysen über das Verhältnis zwischen Religion und moderner Gesellschaft werden makrostrukturelle und makrokulturelle Kausalfaktoren (z. B. Prozesse der „Säkularisierung“) in den Vordergrund geschoben, während mesosozialologische Ursachen auf der Ebene religiöser Organisation eher vernachlässigt werden.

Im folgenden wird argumentiert, dass die christlichen Kirchen *auch* deshalb in eine (selbstverschuldete) Position gesellschaftlicher Marginalität geraten sind, weil sie eine Organisationsstruktur beibehalten (bzw. jüngst sogar weiter ausgebaut) haben, die den Adaptationsanforderungen ihrer Umwelt in wachsendem Masse widerspricht.

2.1 Segmentär-territoriale (anstatt funktionsspezifische) Binnendifferenzierung

Praktisch alle christlichen Kirchen, Denominationen und Sekten sind vorrangig *segmentär* in Subeinheiten mit *territorial* definierter Zuständigkeit (z. B. Diözesen, Pfarreien u. a.) gegliedert, während Subsysteme mit *funktionaler* Zuständigkeit (z. B. für Politik, Wirtschaft, Medien, Bildung u. a.) selbst in hochbürokratisierten Kirchen nur rudimentär ausgebildet sind und in dezentralisiert-kongregationalistischen Gruppierungen völlig fehlen.

Gegenläufig zur wachsenden funktionalen Differenzierung fast aller übrigen gesellschaftlichen Institutionen hat sich das Gewicht dieses altertümlichen Gliederungsprinzips in den letzten Jahrzehnten eher noch verstärkt:

- 1) In der katholischen Kirche hat die konziliare Reform einseitig zur weiteren Ausdifferenzierung territorialer Subsysteme (z. B. durch Einführung von Diözesen-, Priester- und Pfarreiräten) beigetragen (Kim 1980), und das für den Laien erfahrbare kirchliche Leben kristallisiert sich noch ausschliesslicher als früher innerhalb der lokalen Pfarrei (Hornsby-Smith 1989: 5).
- 2) Nach amerikanischen Untersuchungen neigen religiöse Organisationen im Falle von Nachwuchsmangel und/oder sinkenden Einkünften generell dazu, zuerst ihre Bestände an Spezialisten abzubauen, während die „lokalen Generalisten“ nach Möglichkeit beibehalten werden, um die Pfarreigruppen nicht verwaisen zu lassen (vgl. z. B. Johnson 1980).

Aus zwei Gründen führt dieser Weg in eine Situation irreversibler gesellschaftlicher Isolierung und eigener Stagnation:

1) Wachsende Defizite an Professionalisierung

Innerhalb jeder Subeinheit tritt die gesamte Bandbreite verschiedener Problemlagen und Aufgaben (z. B. pastoraler Natur) auf, ohne dass es möglich wäre, spezialisierte Rollen oder Institutionen dafür einzurichten. Dadurch fehlt jede Basis für berufliche Professionalisierung, wie sie in unserer Gesellschaft eine notwendige Voraussetzung für anerkannte Qualifikation und berufliches Ansehen bildet. Der örtliche Pfarrer wird hoffnungslos zum „Generalisten“, der sich vom Sozialarbeiter nur durch eine noch diffusere Spannweite verschiedener Tätigkeiten und Verpflichtungen unterscheidet.

Diese Diffusität und Konturlosigkeit des Rollenprofils wächst in dem Masse, als ein Ortspfarrer

- einer zunehmenden Vielfalt verschiedenartiger Rollenerwartungen (z. B. seitens verschiedener Gruppierungen, Vereinigungen u. a.) gegenübersteht,
- als Folge kirchlicher Personalknappheit *allein* in der Gemeinde amtiert.

Folge: die Rollenausübung von Pfarrern hängt immer stärker von situativen Zufälligkeiten sowie von seinen Fähigkeiten und Präferenzen ab, während die professionellen Ausbildungsinhalte und organisatorisch vermittelten Orientierungen in den Hintergrund treten. Dementsprechend verringern sich die Möglichkeiten der Kirche, mittels organisatorischer Steuerungen auf die Definition von Rollen und das faktische Verhalten von Rollenträgern Einfluss zu nehmen (vgl. z. B. Hornsby-Smith 1989: passim).

2) Zunehmende „funktionale Entleerung“ des Tätigkeitsraumes.

Anders als in vorindustriellen Gesellschaften stellt die Gemeinde heute höchstens noch für relativ marginale Mitglieder der Gesellschaft (z. B. kleine Kinder oder alte Leute) den natürlichen Lebensmittelpunkt dar, während alle aktiven Erwachsenen ihre wesentlichsten Tätigkeitsbereiche (in Beruf und Freizeit) auf überlokale Felder ausgerichtet haben und in ihrer Wohngemeinde häufig nur noch recht unverbindliche Residualtätigkeiten (Ausruhen, Gartenarbeit u. a.) vollziehen (vgl. Wildbolz 1991: 217 f.).

Mit ihrer Fixierung auf lokale Pfarreien investieren die Kirchen heute viel zu viele Ressourcen in Bereichen, in denen nicht besonders Wichtiges geschieht: etwa in Predigten, die angesichts der unüberblickbar heterogenen Problemlagen und Denkweisen ihrer Adressaten notwendigerweise an unpräzisen Allgemeinheiten haften bleiben, oder auf Anlässe (z. B. Beerdigungen, u. a.), die sich mangels gemeinsam interessierender Sachfragen völlig auf expressive „Geselligkeit“ beschränken.

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang Bovays empirischer Befund, dass die *gesellschaftliche Präsenz* der Kirchen als eher wichtiger als ihre *lokale Präsenz* eingestuft wird. Überdies scheinen viele Befragten der Ansicht zu sein, dass die Kirchen für die Konstituierung und Aufrechterhaltung lokaler religiöser Gruppierungen gar nicht notwendig seien, weil sie glauben, dass beim Verschwinden der Kirchen viele zusätzliche Lokalgruppen entstehen würden.

Wenigstens als Gedankenexperiment lässt sich im diametralen Gegensatz dazu eine Kirche denken, die mit dem in der Gesellschaft dominierenden Modus funktionaler Differenzierung dadurch Schritt hält, dass sie sich als Koordinationszentrum von Teilorganisationen mit sachspezifisch anstatt territorial definierten Zuständigkeiten und Qualifikationen konstituiert.

Fachlich ausgebildete Vertreter solcher Spezialagenturen wären beispielsweise präsent, wenn Parlamentssessionen, Gewerkschaftstagungen, wissenschaftliche Kongresse oder Manager-Symposien abgehalten werden, um aus theologischer und pastoraler Sicht zu den dort anstehenden Fragen Stellung zu beziehen. Eine derartige Kirche würde wohl alle Animositäten und Konflikte wieder zum Leben erwecken, die man seit der säuberlichen Trennung zwischen „säkularer“ und „religiöser“ Sphäre überwunden glaubte. Aber sie würde auch lernen, die Tragfähigkeit ihrer traditionellen Lehren zur Bewältigung aktueller Problemlagen auszutesten, den Diskrepanzen zwischen Kirche und umliegender Gesellschaft klar ins Auge zu blicken und vor allem: ihre kirchlichen Auffassungen in lebendiger Auseinandersetzung mit neuen Fragestellungen weiterzuentwickeln. Sie würde sich selber unter den Zwang setzen, zu den wirklich wichtigen Problemen der modernen Gesellschaft eigene Positionen zu erarbeiten und zum Beispiel gegenüber der ökonomischen Ordnung nicht mehr jene – wie Bovay richtig diagnostiziert – „pluralistisch“-unentschiedene Haltung aufrechtzuerhalten, durch die sie sich heute in sozial- und wirtschaftsethischer Hinsicht selbstverschuldet zur Einflusslosigkeit verurteilt hat.

Im Vergleich zu den heutigen Kirchen würde sie sehr viel mehr Energien in intellektuelle Arbeit als in emotionalisierende soziale Aktivitäten investieren und würde so in viel höherem Masse ernsthaft theologisch interessierte Nachwuchsleute einbinden, die sich vom Beruf des „Allzweckpfarrers“ heute nicht angezogen fühlen.

Die mangelnde Aktivität der Kirchen auf diesem Gebiet hat zur Folge, dass sich die Artikulation kirchlicher Standpunkte innerhalb der Verästelungen einer funktional differenzierten Gesellschaft auf eine informelle Weise vollzieht: durch selbsternannte Einzelne mit fundamentalistisch-kirchlicher Gesinnung oder durch Angehörige semi-klandestiner Vereinigungen (z. B. OPUS DEI),

die zur Weiterentwicklung der *Kirche insgesamt* keinen erkennbaren Beitrag leisten.

Diese *ausserorganisatorische gesellschaftliche Präsenz* der Kirchen ist quantitativ schwer zu bestimmen, nimmt aber wahrscheinlich laufend zu. Vor allem steigt die Zahl gut ausgebildeter Theologen, die keine kirchlichen Ämter innehaben und möglicherweise dazu beitragen, dass sich eine zwar nach wie vor konfessionell geprägte, aber nicht mehr von den Kirchen getragene und gesteuerte Entwicklung des theologischen Denkens vollzieht.

2.2 Defizite an vertikaler Kommunikation

Im Vergleich mit den meisten anderen Grossorganisationen der modernen Gesellschaften besitzen die meisten Kirchen eine überaus *flache hierarchische Struktur*. In der katholischen Kirche beispielsweise haben alle die seit Mitte des 19. Jahrhunderts konsequent vorangetriebenen Bürokratisierungsmassnahmen erstaunlicherweise nicht dazu geführt, dass die dreigliedrige Stufenleiter (Papst, Bischof, Pfarrer) durch zusätzliche intermediäre Positionen mit klar definierten Zuständigkeiten angereichert worden wäre. Angesichts des um sich greifenden Priestermangels ist der Weg zu einer stärkeren Ausdifferenzierung der hierarchischen Pyramide heute mehr denn je verbaut. Insbesondere sind hierarchische Strukturen innerhalb örtlicher Pfarreien heute grossenteils verschwunden, weil selbst in grösseren Gemeinden, wo früher mehrere Kapläne und andere subordinierte Kleriker gewirkt hatten, heute nur noch der Pfarrer allein amtiert.

Aus der Organisationssoziologie ist bekannt, dass derart flache Pyramiden nur dann tragbar sind, wenn die üblicherweise stattfindenden Aktivitäten wenig interne Interaktion und Kommunikation erforderlich machen: z. B. weil hoch standardisierte, durch formalisierte Regeln gesteuerte Verfahrensweisen vorherrschen und weil die Umwelt derart homogen und statisch ist, dass überall dieselben Regeln gelten können und nie etwas völlig Unvorhergesehenes geschieht.

Nur in solchen Fällen ist es vertretbar, dass beispielsweise der Papst sich ohne vermittelnde Organe in direkten Rundschreiben an all seine 1500 Bischöfe (und ein einzelner Bischof an Tausende von Priestern) wendet und es andererseits dem Zufall überlässt, wann er was von welchen seiner Untergebenen vernimmt.

Natürlich harmoniert eine derartige Strukturform mit dem traditionellen kirchlichen Selbstverständnis, dass die hierarchischen Kommunikationswege ausschliesslich dazu dienen, eine im Zentrum originierende „Wahrheit“ mit normativem Geltungsanspruch an die periphereren Amtsinhaber zu verbreiten und auch gegenüber der umliegenden Gesellschaft eher eine „kontrafaktische“

Orientierung (der Missionierung und Verkündigung) aufrechtzuerhalten, als sich lernbereit-adaptiv zu orientieren.

Lernbereite, sich den Kontingenzen einer komplexen und dynamischen Umwelt exponierende Organisationen sind demgegenüber viel stärker genötigt, ihre vertikalen Kanäle für Zwecke der „Aufwärtskommunikation“ (von der Peripherie zum Zentrum) zu gebrauchen. Dabei erweist es sich regelmässig als notwendig, die Zahl der mittleren hierarchischen Positionen sehr stark zu erweitern: weil es rein technisch und zeitlich unmöglich ist, dass ein Vorgesetzter regelmässig Dutzende oder gar Hunderte von direkten Untergebenen konsultiert. Ohne derartige Konsultationen ist er aber ausserstande, sich über die Entwicklungen an der Peripherie auf dem Laufenden zu halten und die erforderliche Kontrolle auszuüben (vgl. Blau 1967; Dewar/Hage 1978).

Die *katholische Kirche* illustriert in eindrucklicher Weise den Fall einer Organisation, die

- einerseits einer immer komplexeren und dynamischeren Umwelt gegenübersteht und zudem selber sich bemüht hat, (z. B. durch Anregung von Laienaktivität im Rahmen der konziliaren Reformen) ihren Kontakt zur Umwelt zu vergrössern;
- andererseits aber nicht willens (bzw. nicht in der Lage) war, ihre Kapazitäten zur Rezeption und Verarbeitung peripher anfallender Informationen wesentlich zu erhöhen.

Als Folge ergibt sich ein Zustand informeller vertikaler Dissoziation, der paradoxerweise durchaus stabil sein könnte, weil er – obwohl er die kirchliche Organisation in ihrer Gesamtheit stark schwächt – für verschiedenste Gruppierungen innerhalb der Kirche auch unbestreitbare Vorteile hat (Kim 1980).

Die Weisungen und Empfehlungen kirchlicher Autoritäten mögen immer realitätsferner werden und kaum mehr auf Verständnis, geschweige denn auf aktive Unterstützung stossen. Gleichzeitig nehmen aber die aus solchen Diskrepanzen entstehenden Spannungen und Konfliktrisiken ab, weil der defiziente hierarchische Apparat dafür sorgt, dass ihr systematischer Vollzug unterbleibt und dass Verstösse unentdeckt oder mindestens ungeahndet bleiben.

Stillschweigend können sich an der Peripherie beachtliche Innovationen (z. B. in Richtung ökumenischer Fusion, sexueller Toleranz usw.) vollziehen, ohne dass formale kirchliche Stellen die Kenntnis solcher Tatbestände eingestehen oder ihr Nichthandeln rechtfertigen müssten.

Würden beispielsweise die Ortspfarrer durch regionale Generalvikare oder andere Vorgesetzte strikt überwacht, wäre die Tatsache, dass viele von ihnen

sexuelle Kontakte unterhalten, ein nicht wegzudiskutierendes offizielles Problem, das dazu zwingen würde, die Norm des Zölibats nicht bloss generell zu verkünden, sondern im Einzelfall durchzusetzen. Das Fehlen solcher Kontrollen ermöglicht einen Zustand un- (bzw. halb-)eingestandener Ignoranz, der die Pfarrer unbehelligt lässt und die kirchlichen Autoritäten davon entlastet, die Zölibatsfrage im Angesicht unbestreitbarer Devianz zu diskutieren.

So bleibt die Kirche gegen dieselben Abweichungen und Innovationen, deren Entstehen sie massenhaft ermöglicht, gleichzeitig auch immunisiert, weil sie inselhaft-lokale Vorkommnisse bleiben, die nicht in die Formalorganisation eindringen und deshalb nicht dazu nötigen, dass die Kirche integral und offiziell auf sie reagiert.

Genauso wie die Kirche sich durch Beschränkung auf lokale Pfarreitätigkeit sich der Auseinandersetzung mit den *wesentlichen Gegebenheiten ihrer gesellschaftlichen Umwelt* entzieht, vermag sie sich mit ihrem Verzicht auf adäquate Organisationsmittel der Konfrontation *mit ihren eigenen Anhängern und den realen Implikationen ihrer eigenen Lehren und Weisungen* zu entziehen. So immunisiert sie sich nach aussen und nach innen in gleicher Weise gegen Möglichkeiten des Lernens, die für ihre Weiterentwicklung unverzichtbar wären.

3. Exkurs: Zum aktuellen Einfluss der Kirchen auf die Lokalpolitik

Obwohl die Kirchen den grössten Teil ihrer Ressourcen in Pfarreien und andere lokale Strukturen investieren, bleibt ihr politischer Einfluss auch auf kommunaler Ebene überaus begrenzt.

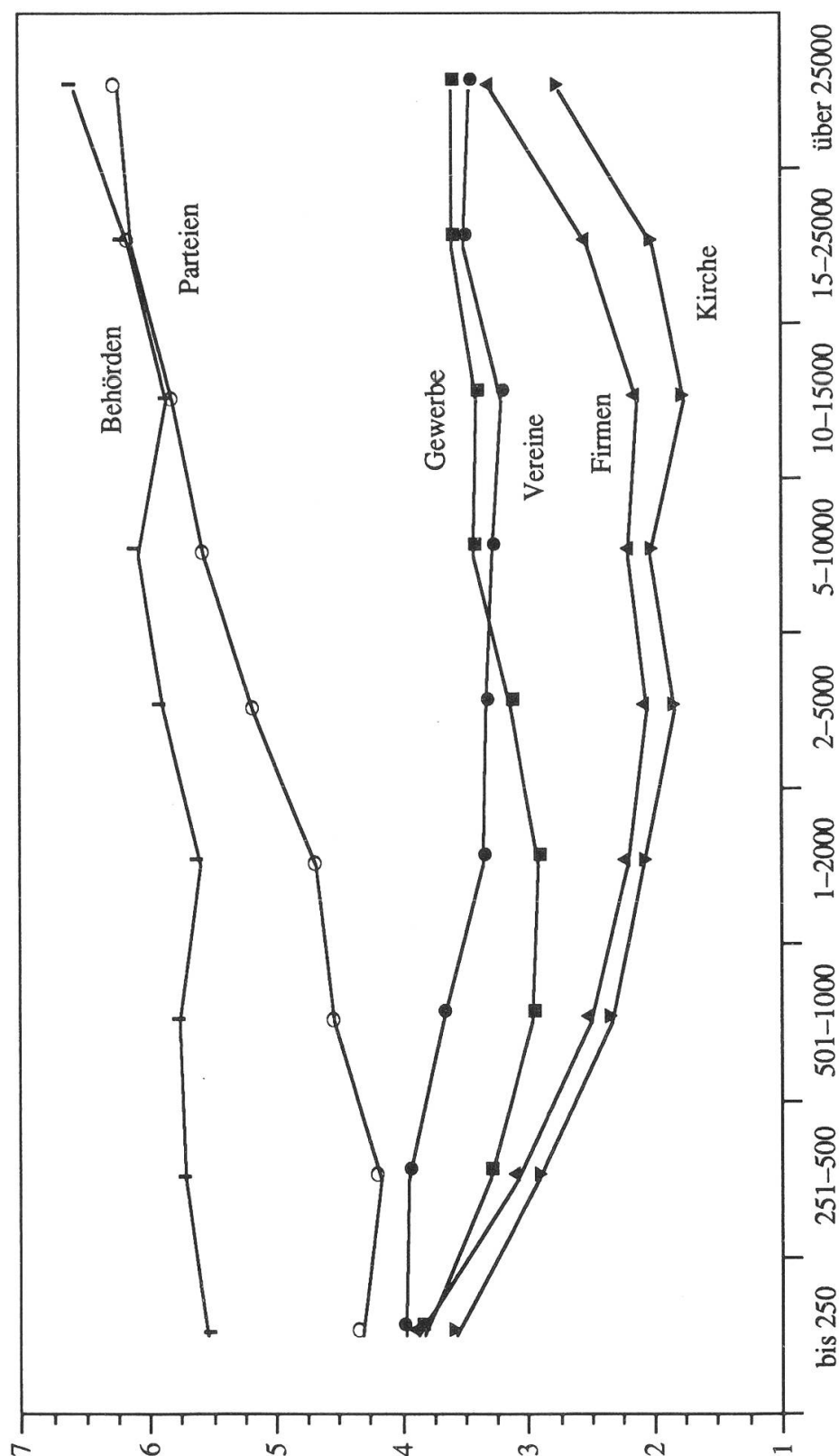
Dies wird aus den Ergebnissen einer im Jahre 1989 durchgeführten Umfrage sichtbar, bei der die Gemeindeschreiber u. a. dazu aufgefordert wurden, den Einfluss verschiedener Institutionen und Gruppen auf die Politik ihrer Gemeinden auf einer Skala von 1 (sehr niedrig) bis 7 (sehr hoch) zu charakterisieren.

Es zeigt sich, dass die Kirche ausschliesslich in sehr kleinen Gemeinden ein Gewicht hat, das mit dem Einfluss der Vereine, der Parteien und des Gewerbes ungefähr vergleichbar ist (Figur 1).

Genauere Analysen zeigen, dass die Kirchen dort vor allem das durch das Fehlen organisierter Lokalparteien entstehende Vakuum füllen: denn sobald auch nur eine Ortspartei existiert, sinkt ihr Einfluss drastisch ab (insbesondere in protestantischen Gemeinden).

Figur 1

Einfluss verschiedener Instanzen auf die Gemeindepolitik: nach Gemeindegröße (1962 Gemeinden)*



* Durchschnittliche Einstufung durch die Gemeindeglieder auf einer Skala von 1 bis 7.

Offensichtlich sind die Kirchen in mittelgrossen Gemeinden (zwischen 2000 und 15000 Einwohnern) kirchenpolitisch am wenigsten präsent, während ihr Einfluss in grösseren Städten wiederum erheblich steigt. Der Grund dafür liegt wahrscheinlich im höheren Professionalisierungsgrad ihres Apparats, der es ihnen ermöglicht, ihre Stimme in die städtische Politik einzubringen. Diese erneute Steigerung des Einflusses im urbanen Milieu bleibt allerdings auf die katholischen Gemeinden (=katholischen Kirche) beschränkt, während der Einfluss der protestantischen Kirche in Grosstädten minimal wird.

Es überrascht nicht, dass die Kirchen in Gemeinden mit homogen protestantischer bzw. homogen katholischer Bevölkerung die grösste kirchenpolitische Aktivität entfalten, während sie in konfessionell gemischten Gemeinden – in denen aus kirchlicher Einflussnahme leicht interkonfessioneller Streit erwachsen kann – eher in den Hintergrund treten (Figur 2). Daraus wäre zu folgern, dass sich der kirchliche Einfluss mit wachsender konfessioneller Durchmischung der Bevölkerung immer weiter verringert.

Unerwartet ist hingegen der Befund, dass die Kirchen beider Konfessionen offensichtlich in der Westschweiz einen viel grösseren kommunalpolitischen Einfluss als im deutschsprachigen Raum oder im Tessin entfalten.

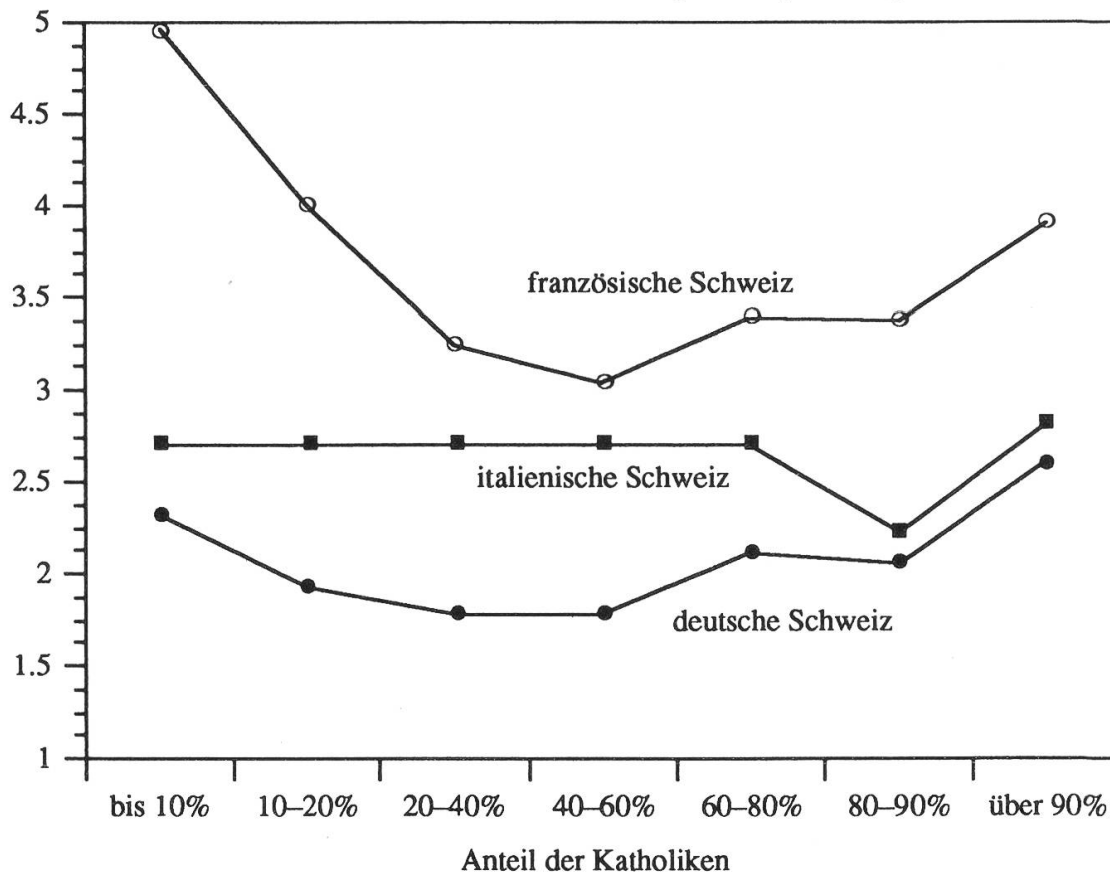
Besonders dramatisch zeigen sich diese interregionalen Unterschiede bei den protestantischen Gemeinden, die in der Deutschschweiz einen geringeren, im französischen Raum hingegen einen viel grösseren kirchlichen Einfluss als rein katholische Kommunen zeigen (Figur 2).

Die populäre Vorstellung, dass sich der kirchliche Einfluss auf ländlich-traditionelle Gegenden beschränke, wird auch durch zahlreiche andere Befunde deutlich widerlegt. So liegen die durchschnittlichen Skalenwerte in den eher ruralen Kantonen Obwalden (1.20!) und Appenzell-Ausserrhoden (1.50) erheblich unterhalb derjenigen „modernerer“ Kantone wie z. B. Zürich (1.72), Basel-Land (2.63) oder Genf (3.12). Ebenso zeigt sich, dass die Kirche in Gemeinden mit dem höchsten Wohlstandsniveau und dem höchsten Bildungsgrad ihrer Einwohner wiederum erheblich an Bedeutung gewinnt (Figuren 3a/3b).

Die von *Bovays* Analyseergebnissen nahegelegte Schlussfolgerung, dass die Bedeutung der Religion mit wachsendem Bildungsniveau abnehmen würde, wird hier auf eine zwar indirekte, aber dennoch deutliche Weise relativiert. In diesem Zusammenhang muss wenigstens am Rande auf all jene empirischen Untersuchungen hingewiesen werden, in denen – wie z. B. in den USA – die Mittelklasse als hauptsächlicher Träger des organisierten religiösen Lebens erscheint.

Figur 2

Einfluss der Kirche auf die Gemeindepolitik
nach Konfessionen der Bevölkerung und Sprachregion*



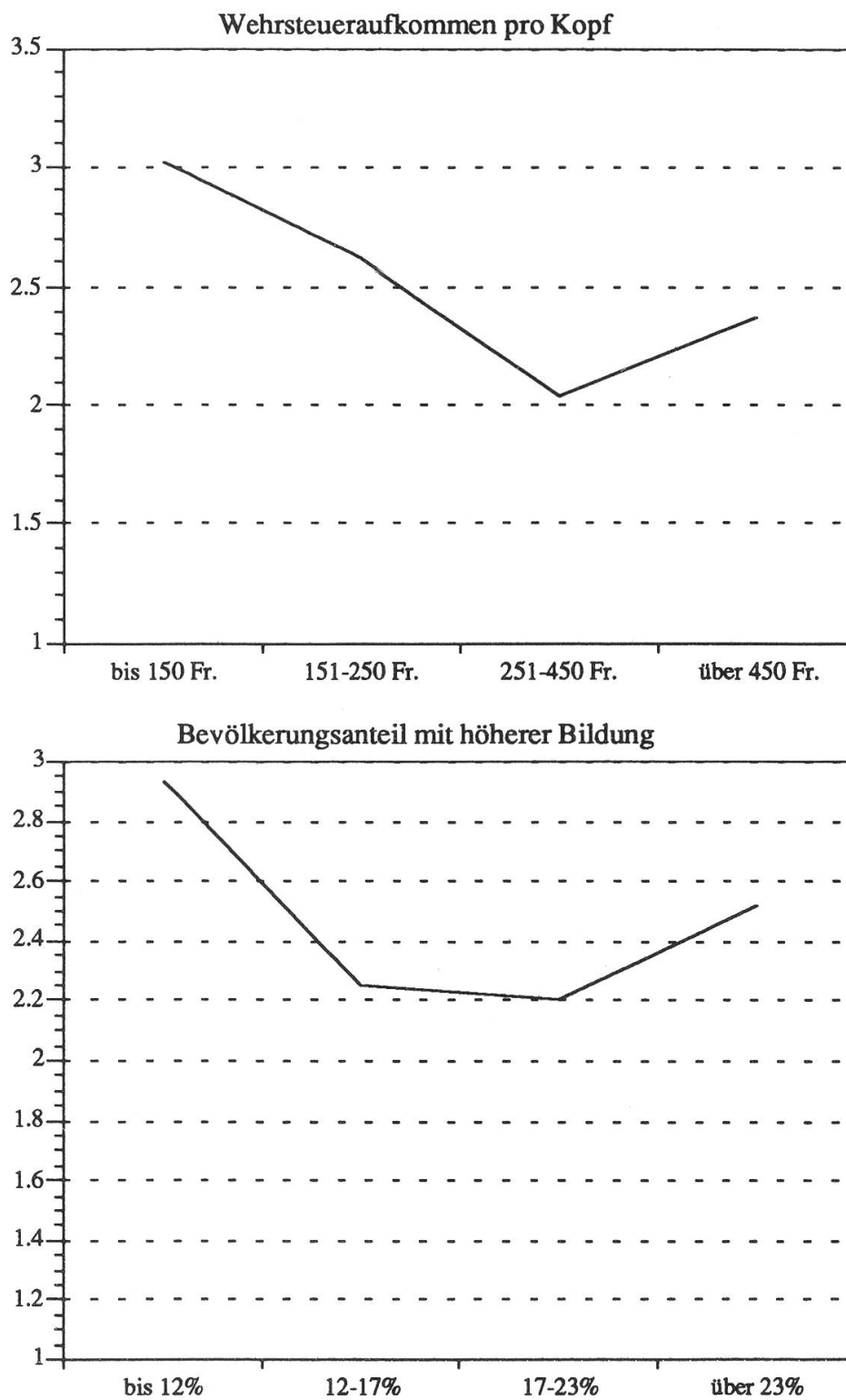
* Durchschnittliche Einstufung der Gemeindeschreiber auf einer Skala von 1 bis 7.

Überraschend ist allerdings, dass sich dieser erneute Anstieg völlig auf Gemeinden mit konfessionell gemischter Bevölkerung beschränkt, während homogen reformierte ebenso wie homogen katholische Kommunen mit wachsendem sozio-ökonomischen Entwicklungsgrad einen linear sinkenden kirchlichen Einfluss erfahren.

So liegt der Schluss nahe, dass die Kirchen im traditionell-ländlichen Milieu primär *monopolartig* als Artikulationsorgane der dort jeweils dominierenden religiösen Weltanschauung wirken, während sie in moderneren Kontexten eher *miteinander* (und zusammen mit vielen anderen Instanzen) am pluralistischen politischen Kräftespiel partizipieren.

Figur 3

Einfluss der Kirche auf die Gemeindepolitik: nach Wohlstandsniveau
und Bildungsniveau der Bevölkerung



LITERATURVERZEICHNIS

- BLAU P. M. (1967), The Hierarchy of Authority in Organizations (*American Journal of Sociology*, 73, 453–467).
- DEWAR R. /HAGE J. (1978), „Size, Technology, Complexity and Structural Differentiation; a Theoretical Synthesis“, *Administrative Science Quarterly* 23, 111–136.
- HESSER G. W. (1980), „Organizational Dilemmas of Religious Professionals (or, I never Promised you a Rose Garden)“, in SCHERER R. P., Ed., *American Denominational Organization*, William Cary Library, Pasadena, Ca, 262–290.
- INGLEHART R. (1989), *Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt*, Campus, Frankfurt.
- JOHNSON D. W. (1980), „Program Dissensus between Denominational Grass Roots and Leadership and Its Consequences“, in SCHERER R. P., Ed., *American Denominational Organization*. William Carey Library, Pasadena, Ca, 330–345.
- KIM G. (1980), „Roman Catholic Organization since Vatican II“, in SCHERER R. P., *American Denominational Organization*, William Carey Library, Pasadena, Ca, 84–129.
- McCARTHY J. D. (1987), „Pro-Life and Pro-Choice Mobilization: Infrastructure Deficits and New Technologies“, in ZALD M. N. /McCARTHY J. D., Eds., *Social Movements in an Organizational Society*, Transaction Books, New Brunswick/Oxford, 49–86.
- WILDBOLZ E. (1991), „Ein Blick auf die evangelische Kirche“, in *Die Schweiz: Aufbruch aus der Verspätung*, Weltwoche Verlag, Zürich, 214–242.
- ZALD M. N. /McCARTHY J. D. (1991), „Religious Groups as Crucibles of Social Movements“, in: ZALD M. N. /McCARTHY J. D., Eds., *Social Movements in an Organizational Society*, Transaction Books, New Brunswick/Oxford, 67–96).