

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 99 (2005)

Artikel: Religiöse Transformationsprozesse im Schweizer Katholizismus vierzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum : aus religionssoziologischer Perspektive

Autor: Dubach, Alfred

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-130349>

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: 04.05.2025

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

Religiöse Transformationsprozesse im Schweizer Katholizismus vierzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum – aus religionssoziologischer Perspektive

Alfred Dubach

Das Zweite Vatikanum war der grosse Aufbruch zu einem welt- und zeitoffenen Christentum. Das Konzil brach den Schutzpanzer auf, mit dem sich die Kirche jahrhundertlang gegen den sich immer mehr beschleunigenden Wandel in der Gesellschaft zu immunisieren suchte. Die Konzilsväter dürften sich wohl kaum ganz im Klaren darüber gewesen sein, in welche Transformationsprozesse die Kirche in den modernen westlichen Gesellschaften dadurch geraten sollte. Infolge des ökonomischen und technologischen Modernisierungsschubs der letzten Jahrzehnte hat sich auch das religiöse Selbstverständnis der Katholikinnen und Katholiken in der Schweiz nachhaltig verändert.

Die Kirche stellt keinen geschichtsenthobenen Raum reiner Geister dar. Sie muss als Werk von Menschen für Menschen, als sozialer Kommunikations- und Handlungszusammenhang in enger Wechselbeziehung zu den kulturellen und sozialen Lebensverhältnissen einer Zeit verstanden werden, als Teil eines gesellschaftlichen Ganzen, in Verschränkung mit den sozialen Konstitutionsbedingungen und Eigengesetzlichkeiten einer Zeitepoche.

Funktionale Differenzierung als Baustein der Moderne

Wenn es einen common sense soziologischer Gesellschaftstheorie gibt, dann besteht dieser ohne Zweifel in der Annahme, dass Gesellschaften in der entfalteten Moderne ausdifferenzierte Einheiten sind. In Anlehnung an Niklas Luhmanns Theorie funktionaler Differenzierung lassen sich moderne Gesellschaften begreifen als Einheiten aus operativ autonomen, eigenlogisch organisierten funktionalen Teilsystemen. Mit der durchgesetzten funktionalen Differenzierung der Gesellschaft werden die einzelnen Teilsysteme zu ausschliesslichen Referenzpunkten ihrer selbst. Das Wirtschaftssystem etwa besteht aus allen Kommunikationen, die als Zahlung oder Nicht-Zahlung fungieren, Recht kommuniziert Sachverhalte im Hinblick auf Recht und Unrecht, Politik im Hinblick auf machtförmige Entscheidungen, die wissenschaftliche Kommunikation operiert stets im Hinblick

auf wahre und nicht-wahre Sachverhalte. Religion unterscheidet sich von anderen Teilsystemen über den binären Code Transzendenz/Immanenz. Für Wirtschaft, Recht, Politik, Wissenschaft und Religion erscheint die Welt stets nur als ökonomischer, rechtlicher, politischer, wissenschaftlicher und religiöser Kosmos. Aus den eigendynamischen Prozessen in und den Interdependenzen zwischen den gesellschaftlichen Teilsystemen sowie der Verarbeitung von deren Ansprüchen durch die betroffenen Menschen resultiert das typische Bewusstsein von Dynamik und Wandelbarkeit in modernen Gesellschaften.

Als besonderes Signum der Moderne ergibt sich aus dieser systemtheoretischen Perspektive, dass die moderne Gesellschaft sich nicht mehr durch einen überwölbenden Gesamtsinn oder normative Ordnungen integrieren lässt. Die Repräsentation des Ganzen im Ganzen wird per se paradox, weil kein Teilsystem mehr in der Lage ist, für das Ganze zu sprechen.

Die gesellschaftlichen Funktionsbereiche werden nicht mehr durch einen allen gemeinsamen Sinn integriert.¹ Es ist nicht mehr möglich, die Welt als Ganzheit von einem Standpunkt aus zu begreifen. «Moderne Gesellschaften sind konstitutionell multiperspektivisch verfasst.»² Die Welt lässt sich nicht mehr aus einer Zentralperspektive begreifen.

Subjektivierung der Lebensführung

Dieser Transformationsprozess impliziert die Entlassung der Lebensführung aus der totalen Konditionierung durch die Gesellschaft wie in der Vormoderne, den Verlust einer umfassenden sozialen Einbettung und Sinnstiftung. «Der einzige Ort, an dem die disparaten Teile der Gesellschaft verbunden werden, ist das Individuum, das die unterschiedlichen sozialen Ansprüche in Einklang zu bringen hat.»³ In einer nach Funktionsbereichen differenzierten Gesellschaft kann keine Weltanschauung mehr in Anspruch nehmen, einen Gesamtsinn und eine Lebensordnung zu repräsentieren, die für alle Bereiche und alle Personen gleichermaßen Gültigkeit besitzt. Es wird daher mehr und mehr zur Aufgabe jeder und jedes einzelnen, in Bezug auf sich selbst ein Deutungsmuster für das eigene Leben zu entwerfen. Für den einzelnen verschärft sich das Problem, wie er die Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten soll.

Das Individuum wird gewissermassen zum letzten Fluchtpunkt seiner selbst. Es muss sich zukunfts offen und flexibel unter sich ständig verändernden Umständen je neu entwerfen und in Szene setzen, sich in Kommunikation mit anderen vergewissern. Mit den im Zuge der Modernisierung veränderten Bedin-

¹ Siehe Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988.

² Franz-Xaver Kaufmann, *Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft*, in: Klaus D. Hildemann (Hg.), *Religion – Kirche – Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung*, Leipzig 2003, 21–37, 27.

³ Armin Nassehi, *Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne*, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a.M. 1995, 103–126, 114.

gungen der Identitätsfindung sieht sich jede und jeder gezwungen, sich selbst zu (er)finden. «Identität, Selbstverwirklichung werden nun zu quasi religiösen Metaphern.»⁴

Die Integration in die Gesellschaft erfolgt nicht mehr wie in der Vormoderne durch eindeutige Zuordnung und Einordnung, durch die der individuellen Existenz ein fester Platz innerhalb der Gesellschaft zugewiesen wurde. Unter den Bedingungen struktureller Differenzierung geschieht Integration über partielle Einbindungen in funktionsspezifische Kommunikations- und Handlungskontexte. Individuelle Existenz konstituiert sich im Verlaufe einer Biographie durch Selbstfestlegungen im Bestimmungsbereich der Funktionssysteme durch Synthese im Einzelnen selbst.⁵

Die Individuen sehen sich erhöhten Anforderungen in ihrer Identitätsfindung ausgesetzt. «Dem Individuum wird jetzt zugemutet, sich durch Bezug auf seine Individualität zu identifizieren. [...] Dem Individuum wird zugemutet, in Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung auf seine Individualität zu rekurrieren. Das heisst aber nicht zuletzt: sich selbst in einer Weise zu verstehen, die für ein Leben und Handeln in pluralen, nicht integrierten Kontexten geeignet ist.»⁶ Identität entwickelt sich nicht mehr in Aneignung einer gesellschaftlich verfassten Ordnung, sondern im Gegenüber zu einer multiplen Wirklichkeit. «An die Stelle des schlichten Modells der Übernahme eines Musters von Identität und Lebenslauf tritt die Perspektive der lebenslänglichen Arbeit an der Biographie und der Suche nach Sinn und Identität.»⁷

Nachdenken über sich selbst ist «eine spezifisch moderne Attitude» geworden.⁸ Nicht von allen Zeiten und Gesellschaftsordnungen, sondern nur von der «neuesten» Moderne, lässt sich sagen, sie sei einem Selbstthematisierungsschub sondergleichen unterworfen worden. Nie waren die Lebensverhältnisse dergestalt, dass sich die Menschen so stark auf die Fragen der eigenen Selbstwerdung einlassen mussten. «Für das Individuum bedeutet dies, dass es die Suche nach der Identität und damit auch die Ausbildung der Individualität im ständig erneuerten Bezug auf sich selbst vorantreibt.»⁹ Kaum je glaubten zumindest so viele Menschen in ganz unterschiedlichen Lebenslagen, schicksalhaft zu persönlicher Selbstthematisierung und Selbstvergewisserung gezwungen zu sein.

⁴ Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 193.

⁵ Siehe Armin Nassehi, *Inklusion, Exklusion, Integration, Desintegration. Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese*, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997, 113–148.

⁶ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1993, 215.

⁷ Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992, 141.

⁸ Robert Hettlage, *Einleitung: Identitäten in Umbruch. Selbstvergewisserung auf alten und neuen Bühnen*, in: ders./Ludgera Vogt (Hg.), *Identitäten in moderner Welt*, Wiesbaden 2000, 9–51, 9.

⁹ Rainer Zoll, *Der soziokulturelle Wandel in der Bundesrepublik. Die These eines neuen kulturellen Modells – eine kurze Darstellung der Ergebnisse der sozialwissenschaftlichen Untersuchung «Arbeitsorientierungen von Jugendlichen»*, in: ders. (Hg.), *Ein neues kulturelles*

Der Übergang von einer Knappheits- zu einer Wohlstandsgesellschaft rückte das «Projekt des schönen Lebens»¹⁰ ins Zentrum menschlicher Aspirationen. Die explosionsartige Ausdehnung des Spielraumes für Geschmack und Stil, für Ansichtssachen und Lebensphilosophien, für Moralität und Lebensführung begründet Subjektivität als relevantes Ordnungsprinzip der Gegenwartsgesellschaft.

Die Subjektivität und ihre prekär gewordene Stabilität gewinnt an Bedeutung auch in der Ausgestaltung von Religiosität. Subjektive Erfahrungen, Präferenzen und Interessen werden «zum Massstab, Leitfaden und zur Quelle für Weltauffassungen».¹¹ Mit dem Begriff der Subjektivierung der Religion bezeichnet Hubert Knoblauch «die zunehmende Verlagerung der religiösen Themen in das Subjekt und damit die zunehmende Relevanz des Selbst und seiner subjektiven Erfahrungen. Subjektivierung bezieht sich also darauf, dass sich Religion für einen grösser werdenden Teil der Gesellschaft in der jeweils eigenen, subjektiven Erfahrung bewähren muss».¹²

Ernst Troeltsch versuchte bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts diese Form von Religiosität mit dem Begriff «Mystik» zu erfassen.¹³ «Der Begriff der Mystik ist insofern angemessen gewählt, weil hier das Verhältnis zur christlichen Überlieferung nicht primär über Lehre bestimmt wird, sondern über Formen religiöser Erfahrung, die höchst individuell sind, kaum kommuniziert werden können»¹⁴ und inhaltlich höchst Vielfältiges umfasst.

Der Gütemassstab für die religiöse Daseinsdeutung wird über die innere Fortentwicklung des Selbst ermittelt. Subjektivierung bezeichnet die Tendenz einer wachsenden Zahl von Gesellschaftsmitgliedern, die persönliche Entwicklung als Evidenz- und Gütekriterium ihrer Religion anzusehen. Im Blick auf sich selbst fragt der einzelne nach dem Sinn des Lebens, hier gilt es, grundlegende Orientierung zu gewinnen.

Der religiös interessierte Einzelne wird zur letzten Instanz in Fragen der religiösen Wahrheit und der richtigen Lebensführung. Die Perspektive des «Ganzen» lässt sich nur mehr aus der Perspektive der individuellen Konstitution von Wirklichkeit gewinnen. «Denn die Perspektive des «Ganzen» lässt sich nicht wei-

Modell. Zum soziokulturellen Wandel in Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas, Opladen 1992, 11–22, 16.

¹⁰ Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*. Kulturosoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1992, 38.

¹¹ Hubert Knoblauch, «Jeder sich selbst sein Gott in der Welt». Subjektivierung, Spiritualität und Markt der Religion, in: Hettlage/Vogt (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt* (wie Anm. 8), 201–215, 205.

¹² Hubert Knoblauch, *Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion*. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 5 (1997), 179–202, 180.

¹³ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Teilband II, Tübingen 1994/1912, 967.

¹⁴ Karl-Fritz Daiber, *Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse*, in: Karl Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 86–100, 93.

ter aus der Sicht des Kosmos oder der Geschichte gewinnen, sondern lediglich aus der Perspektive individueller Konstitution von Wirklichkeit. Das «Ganze», worauf Religion immer zu rekurieren hat, kann demnach heute nur mehr das «Ganze» des je individuellen Lebensprozesses sein, d.h. die je eigene sinnkonstituierende «innere Dauer».»¹⁵

In der Religion geht es nach Thomas Luckmann um «das individuelle System «letzter Bedeutungen»»¹⁶, «die gewissermassen die legitimatorische Ebene der persönlichen Identität bilden»¹⁷. Ulrich Oevermann verknüpft mit moderner Religiosität den Bewährungsgedanken. Stehen gesellschaftlich verbürgte Vorstellungen für die Beantwortung der Sinnfrage nicht mehr zur Verfügung, dann verbleibt als einzige Möglichkeit, dass jedes Subjekt in der Rekonstruktion der eigenen Biographie eine Antwort entwickelt, sei es wie bei Oevermann als «Bewährung»¹⁸ oder wie bei Luckmann als subjektbezogene Lebensführung aus letzten Relevanzen.

Gemeint ist damit eine innere Fortentwicklung des menschlichen Selbst im Sinne einer persönlichen Spiritualität. «Der Begriff der Spiritualität erlaubt es zum einen, auf eine religiöse Wirklichkeit Bezug zu nehmen, ohne an institutionell definierte Vorstellungen des Religiösen anschliessen zu müssen. Dies gelingt ihm, zum anderen, gerade deswegen, weil er auf die Dimension der subjektiven Erfahrung der Transzendenz rekurriert.»¹⁹

«Die Produktion persönlicher Identität verlagert sich [...] in kleine Unternehmungen privater Hand, nämlich in das menschliche Individuum.»²⁰ Jede und jeder scheint auf der Suche nach seiner verlorenen Identität zu sein. Wie die heterogenen gesellschaftlichen Ansprüche ausbalanciert und zu einem stimmigen Gesamtentwurf verbunden werden können, stellt sich jedem einzelnen als dauernde Aufgabe.

«Werden Individuen zum Ort, an dem sich Religion anlagert, wird Identität zu einem Leitthema»²¹ einer neuen Sozialgestalt der Religion. Zentral erscheint «das Problem der Identitätsgewinnung und -erhaltung unter den Bedingungen manifester Überkomplexität der «Welt»».²²

¹⁵ Armin Nassehi/Georg Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen 1989, 416.

¹⁶ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a.M. 1991, 123.

¹⁷ Monika Wohlrab-Sahr, *Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie*, in: *Pastoraltheologie*, 90 (2001), 157–167, 161.

¹⁸ Ulrich Oevermann, *Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit*, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a.M. 1995, 27–102, 27 ff.

¹⁹ Knoblauch, «Jeder sich selbst sein Gott in der Welt» (wie Anm. 11), 214.

²⁰ Thomas Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, 138.

²¹ Monika Wohlrab-Sahr/Michael Krüggeler, *Strukturelle Individualisierung versus autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? Replik zu Pollack/Pickel: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 29 (2000), 240–244, 241.

²² Franz-Xaver Kaufmann, *Auf der Suche nach den Erben der Christenheit*, in: Max Haller et al. (Hg.), *Kultur und Gesellschaft, Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags*, des

Identitätsfindung über Kommunikation

Man würde der gegenwärtigen religiösen Situation nicht gerecht, wenn man davon ausginge, die Subjektivierung führe zu lauter «Sonderfällen» in Sachen Religion, jede und jeder müsste für sich allein entscheiden, was für sie/ihn die richtige Religion sein soll.

Die Wahl seiner Lebensgestaltung trifft der einzelne nicht völlig autonom und allein nach Massgabe seiner Authentizität. Identität ergibt sich aus der Perspektive, die andere von uns haben. «Der Weg zum Ich geht vom Du aus oder durchläuft es doch als wichtigste Station.»²³

Identität verwirklicht sich im Wechselspiel zwischen Selbststeuerung und Fremdzuschreibung. In der Reziprozität der Perspektiven, der wechselseitigen Spiegelung, bildet sich Identität aus.

«Die Ausbildung der persönlichen Identität ist in der Kommunikation mit anderen begründet.»²⁴ Kommunikation führt zu einem «Spiegeleffekt», der es ermöglicht, den Sinn eigener Erfahrungen aus der Reaktion anderer zu erschliessen. «Das Individuum erfährt sich nicht direkt als solches, sondern nur indirekt, nämlich von den Standpunkten der anderen» aus.²⁵

In der Kommunikation mit anderen entstehen Symbole und Deutungen, die den Umgang mit Transzendenz regeln. «In der Wir-Beziehung sind unsere Erfahrungen voneinander nicht nur koordiniert, sondern auch wechselseitig bestimmt und aufeinander bezogen.»²⁶

In der Kommunikation wird eigenes Erleben mit spezifisch religiösem Sinn versehen. Oder um es mit Niklas Luhmann zu sagen: «Nur als Kommunikation hat Religion eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zur <Religion> zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.»²⁷

Weil es so etwas wie Normalität in unserer Gesellschaft nicht mehr gibt, ist alles zum Gegenstand der Kommunikation geworden. In unserer vieldeutigen Zeit und ihren unterschiedlichen Lebensformen und -varianten, in der eingefahrene und zugleich sicherheitsgewährende Verhaltenskonventionen verblassen, ehemals gültige Lebensregeln und Alltagsroutinen nachhaltig in Frage gestellt und Normalitätsmassstäbe «aus einem Guss» aufgeweicht werden, muss die Lebensführung ständig situativ in Kommunikation mit anderen ausgehandelt werden.

11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988, Frankfurt a.M. 1989, 277–288, 280.

²³ Alois Hahn/Herbert Willems, Modernität und Identität, in: *Sociologia Internationalis*, 34 (1996), 199–226, 199.

²⁴ Knoblauch, Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion (wie Anm. 12), 188.

²⁵ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1950, 138.

²⁶ Alfred Schütz/Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1991, 96.

²⁷ Niklas Luhmann, Religion als Kommunikation, in: Hartmut Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch (Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, 135–145, 137.

Kommunikation wird zur Form, in der vor allem Jugendliche und junge Erwachsene ihre Welt erfahren. «Alles ist zum Gegenstand der Kommunikation geworden, weil nichts mehr sicher ist. Alles muss sich in und durch Kommunikation legitimieren»²⁸ – ob es sich um eine berufliche Entscheidung oder den Glauben an Gott handelt. In der Kommunikation geschieht die Kreation von sich selbst. Sie ist über weite Teile Identitätsrhetorik, «Rhetorik einer Identität, die sich ausprobiert, die sich herausbildet. Selbstverwirklichung über Kommunikation».²⁹

Jugendliche und junge Erwachsene eignen sich ihre «Identität in einem intersubjektiven Zusammenhang in eigener Kompetenz» an.³⁰ In einer Zeit, in der es immer weniger lebensweltliche Selbstverständlichkeiten gibt, sind die Jugendlichen und jungen Erwachsenen gezwungen, in Kommunikation mit anderen ihre eigenen Lebensoptionen zu gewinnen. Alles muss erst kommunikativ verhandelt werden, bevor Weiteres angegangen wird. Das Bedürfnis nach Kommunikation ist so grundlegend, dass von einer kommunikativen Grundhaltung gesprochen werden kann. «Die kommunikative Vergewisserung schliesst alle Inhalte ein, auch Gott.»³¹

Ein kommunikatives Leitmedium in unserer Gesellschaft ist das Fernsehen. Nach der neuesten Univox-Umfrage gehört das Fernsehen zur Lieblingsbeschäftigung in der Freizeit. 80% der Bevölkerung sehen fast täglich mindestens eine Stunde fern und weitere 16% mindestens wöchentlich. Es versorgt die Menschen mit Lebensdeutungsoptionen. Sogenannte «Daily Soaps» und Talkshows werden von Jugendlichen oft und gerne gesehen. In ihnen wird viel gesprochen und alles wird ausdiskutiert. Jugendliche verstehen sie als Lernprogramme, mit sozialen Problemen umzugehen. Sie lernen, wie Beziehungen ablaufen oder Konflikte gelöst werden, was relevant im Leben ist. In den Chaträumen des Internet wird das Dauerpalaver fortgesetzt. In Verbindung mit dem Mobiltelefon und dem Internet wird das Fernsehen zu einem interaktiven Kommunikationsmedium.

Die Vielfalt der individuellen Wahlmöglichkeiten, ohne verlässliche Orientierungen, Entscheidungen fällen und Diskrepanzen zwischen der denkbaren Vielfalt von biografischen Entwürfen und der beschränkten Realität verarbeiten zu müssen, lässt keine andere Wahl als über ständige Kommunikation mit anderen eine valable Daseinsinterpretation für sich selbst zu finden.

Die Kommunikation dient den Jugendlichen und jungen Erwachsenen «der intersubjektiven Koordination von Handlungen, wo sozial selbstverständliche Geltungsansprüche nicht oder nicht mehr vorhanden sind und daher intersubjektiv erst hergestellt werden müssen».³² In ihr werden darüber hinaus Entscheidungsgründe für das individuelle Verhalten verhandelt, um «Entscheidungshilfen für das eigene Handeln zu gewinnen. Gespräche z.B. mit Freunden und Freun-

²⁸ Zoll, Der soziokulturelle Wandel in der Bundesrepublik (wie Anm. 9), 16.

²⁹ Ebenda, 21.

³⁰ Rainer Zoll et al., Nicht so wie unsere Eltern! Ein neues kulturelles Modell?, Opladen 1989, 78.

³¹ Ebenda, 200.

³² Ebenda, 236.

dinnen über Berufsvorstellungen, das alltägliche Zusammenleben usw. dienen dazu, eigene Handlungsentwürfe, die sich eben nicht mehr von selbst verstehen, auf für einen selbst überzeugende Gründe zu stützen. Gerade für Jugendliche, die Probleme damit haben, sich selbst zu verstehen, dient das alltägliche Klönen auch dazu, sich im Prozess ihrer eigenen Identitätsfindung zwischen den Polen der Stabilisierung und des Ausprobierens zu bewegen».³³

Mit den neuen Kommunikationstechnologien übernehmen die Jugendlichen die Hoheit über ihre Kommunikation. Auf dem digitalen Wunschzettel steht an erster Stelle das Handy, dicht gefolgt vom Computer mit dem dazugehörigen Internetzugang. Aus einst passiven Rezipienten werden aktive Gestalter von Informationen und Teilnehmer oft mehrerer virtueller Gemeinschaften. Sie werden von ihnen als offene Netzwerke verstanden, in denen ein ständiges Kommen und Gehen herrscht. Diese Netzwerkkultur steht im klaren Gegensatz zur Mitgliedschaft und Dauereinbindung in sozialen Verbänden jedweder Art. In der virtuellen Welt des Netzes haben die Jugendlichen und jungen Erwachsenen selbst das Sagen und nicht soziale Autoritäten. In sogenannten Web-logs verfassen sie Artikel, Aufsätze, kommentieren das Zeitgeschehen, schreiben Tagebücher. Hier findet ein permanenter Meinungs- und Wissensaustausch statt.

Ein Leben ohne Handy können sich Jugendliche kaum mehr vorstellen. «Die Lust an der Kommunikation ist der jetzigen Jugendgeneration in die Wiege gelegt worden.»³⁴ Sie halten über das Handy den Kommunikationsfluss aufrecht. Indem sie sich ständig mitteilen und dadurch ihren Standpunkt überprüfen, finden sie heraus, was für sie richtig und was falsch ist. Um aus der Unzahl von Möglichkeiten, die das Leben bietet, die besten für sich herauszufinden, muss man ständig Rat einholen.

Wir sind überall erreichbar und erreichen andere überall. Die ortsbezogene lokale Kommunikation wird von personenbezogenen Netzwerken überlagert oder gar verdrängt. Die mobile Kommunikation öffnet den Weg zu fluideren Kooperations- und Koordinationsstrukturen, die mit einem sehr viel niedrigeren Grad an Fixierungen und Festlegungen auskommen und deshalb flexibler an unvorhersehbar sich wandelnde Motivations- und Umweltbedingungen adaptierbar sind. Internet wie Mobiltelefon bieten Hand zur Entstehung von sozialen Kollektiven und Netzwerken, die sich über ad-hoc Verständigung und einen permanenten Strom von immer neu ausgehandelten Absprachen und Neuplanungen konstituieren und sich am Leben erhalten. Die Vergangenheit in Form überkommener Verständigungen und institutionalisiertem Sozialverhalten wie die Zukunft in der Form von Planungen, verbindlichen und verlässlichen Absprachen und Verpflichtungen verlieren an Bedeutung. Für den einzelnen bedeutet diese Auflösung fixierter Interaktionsstrukturen einen Zuwachs an persönlicher Autonomie, andererseits aber auch einen Verlust an sozialer Erwartungssicherheit, der die Möglichkeiten gezielter Lebensplanung reduziert.

³³ Ebenda, 237.

³⁴ Trendbüro Andreas Steinle/Peter Wippermann, *Die neue Moral der Netzwerkkinder*. Trendbuch Generationen, München 2003, 128.

Eine subversive Wirkung üben die neuen mobilen Kommunikationsmittel insofern auf die Kirchen aus, als sie ihre örtlich-pfarreiliche Organisationsstruktur unterminieren. Die Kirchen verlieren zusehends ihre Koordinationsfunktion und Steuerungskapazität im religiösen Bereich, weil sich die Menschen untereinander in eigener Regie religiös absprechen. Die kirchlich hierarchische Kommunikationsstruktur wird durch kurzgeschlossene Horizontalkontakte ersetzt.

Die massenmediale und On-line Kommunikation verändert nachhaltig die Strukturen religiöser Kommunikation. Sie nimmt immer mehr die Gestalt eines religiösen Marktes an und ist prinzipiell den Gesetzen des Marktes ausgesetzt. Marktwirtschaftliche Prinzipien halten Einzug ins religiöse Feld. Man spricht von einer «religiösen Ökonomie». In den Worten von Rodney Stark: «Religiöse Ökonomien ähneln insofern den wirtschaftlichen, als sie aus einem Markt an aktuellen und potenziellen Kunden, einigen religiösen Firmen, die den Markt bedienen, und den von ihnen angebotenen «Produktionslinien» bestehen. Wenn ich von oftmals als heilig geltenden Dingen in der Marktsprache rede, dann nicht etwa, um sie herabzusetzen, sondern um grundlegende Einsichten der Wirtschaftstheorie zur Erklärungen religiöser Phänomene nutzen zu können.»³⁵

Die Theorie der religiösen Ökonomie besagt, dass Menschen sich am ökonomischen Prinzip der Nutzenmaximierung orientieren. Sie richten ihr Handeln an Kosten-Nutzen-Erwägungen aus. Marktwirtschaftliches Handeln «beinhaltet die Einschätzung des vermutlichen Kosten-Nutzen-Verhältnisses eines Handelns sowie das Bestreben, im Sinne einer Maximierung des Nettonutzen zu handeln».³⁶ Für diesseitige Aufwendungen an Zeit und Geld werden Erträge für die subjektiv-jenseitige Selbstverortung erwartet.

Im deregulierten religiösen Markt, in dem die christlichen Kirchen heute noch den Kern bilden, herrscht grundsätzlich freier Wettbewerb der Anbieter und offene Kommunikation über die Angebote. Religiöses Konsumverhalten greift um sich. Der Markt fordert zur Entscheidung gegenüber seinen Angeboten heraus, oder man reagiert auf seine Angebote mit Indifferenz oder Abstinenz. Das Verhalten den Angeboten gegenüber wird von subjektiven Präferenzen, Vorlieben und Interessen bestimmt. Die Angebote haben keine verbindliche Geltung mehr, sondern nur noch optionale Geltung. Die Identitätsangebote relativieren sich gegenseitig und verlieren ihren Verbindlichkeitsanspruch.

Religiöse Typen unter Katholikinnen und Katholiken in der Schweiz

Religiöse Identität bildet sich zusehends in kommunikativen Kontexten aus, die nicht als religiös gelten. Es erhöht sich die Wahrscheinlichkeit für individuell verschiedene Resultate der Suche nach religiöser Orientierung. Statt einer allgemein geteilten Sinn- und Wirklichkeitsauffassung zeigt sich eine zunehmende Diversität religiöser Einstellungen als lebensweltliches Faktum in der Schweizer Bevölkerung. Die Profile religiöser Identität in Repräsentativuntersuchungen zur

³⁵ Rodney Stark, *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*, Weinheim 1997, 226.

³⁶ Ebenda, 197.

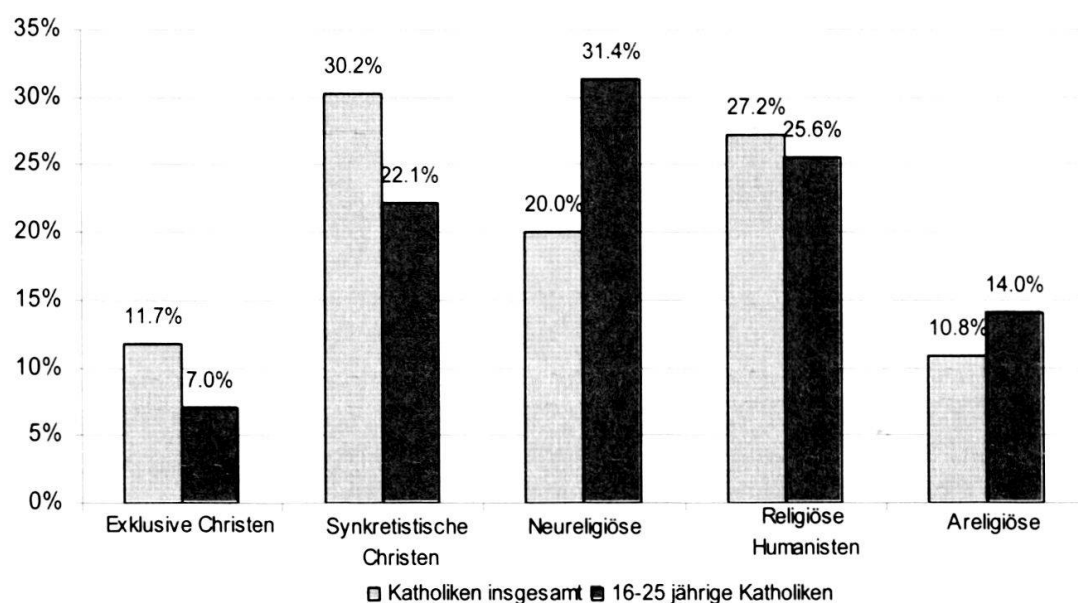
Religion in der Schweiz lassen ein Stück religiöser Moderne von innen her begreifbar werden.

Als Ausdruck zunehmender Subjektivierung der Lebensformen lässt sich eine Entstandardisierung von Religion, eine abnehmende Gleichförmigkeit in der Ausformung von Religion beobachten. Die Ergebnisse von zwei Repräsentativbefragungen zur Religion und Weltanschauung der Schweizer Wohnbevölkerung 1989 und 1999 scheinen die generelle Rede von der Subjektivierung der Lebensformen auf Kosten übergreifender verbindlicher Vorgaben auch für den religiösen Bereich zu bestätigen. Als Sonderfall-Studien werden sie in der Öffentlichkeit bezeichnet, weil die Ergebnisse der ersten Erhebung unter dem Titel «Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz» erschienen sind.³⁷

In der Clusteranalyse der beiden Untersuchungen haben sich fünf verschiedene religiöse Typen (Vgl. Schaubild 1) unter den Katholikinnen und Katholiken herausgebildet³⁸:

Schaubild 1

Religiöse Typen unter Katholik(inn)en in der Schweiz 1999



Exklusive Christen: Ausschliesslich und exklusiv an christlicher Lebensdeutung orientieren sich 11,7% der Katholikinnen und Katholiken. Der Einstellungstyp «exklusive Christen» fasst alle jene Personen zusammen, die eine exklusive christliche Glaubenshaltung vertreten. Er präsentiert sich als kohärente und in sich geschlossene Orientierung und grenzt sich gegenüber allen anderen religiö-

³⁷ Alfred Dubach/Roland Campiche (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich/Basel 1993.

³⁸ Alfred Dubach/Brigitte Fuchs, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfall-Studie-Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005.

sen Orientierungen deutlich ab. Exklusive Christen erkennen im christlichen Glauben das unhinterfragbare Fundament ihrer Lebensführung. Man trifft sie vorzugsweise unter den regelmässigen Gottesdienstbesuchern an. Explizite Christlichkeit bedarf der dauernden Bestätigung, Stützung und Absicherung durch Kontakte mit Gleichgesinnten.

Synkretistische Christen: Der zweite und gleichzeitig grösste Typ mit 30,2 % zeichnet sich durch ebenso hohe Zustimmung zu den christlichen Glaubensinhalten aus wie die exklusiven Christen. Im Unterschied zeigt er sich darüber hinaus empfänglich für Orientierungsangebote neureligiös-esoterischer Art. Ihn zeichnet eine ausgesprochene Sensibilität für religiöse Interpretationen jedweder Art aus. Wir haben es hier mit Wanderern zwischen unterschiedlichen religiösen Welten zu tun. Die Suche nach einem zumindest halbwegs sinnhaften Leben treibt sie um.

Eine wichtige Quelle religiöser Orientierung bleibt nach wie vor das Christentum. Die Verwendung religiöser Deutungsmuster verschiebt sich indessen von exklusiv kirchlicher Religiosität hin zu individuell gewählter, aus unterschiedlichen Quellen zusammengesetzter Religiosität. Aus dem Angebot bereitstehender Sinndeutungsmuster wird übernommen, was für die Lebensführung aufgrund der eigenen individuellen Situation persönlich als einschlägig erachtet wird. Gegenüber den exklusiven Christen favorisieren synkretistische Christen eine Collage-Religiosität.

Neureligiöse: Neureligiöse (20%) werden sie genannt, weil sie sich auf anderen religiösen Pfaden als im Rahmen der traditionell abendländischen christlichen Weltauffassung bewegen. Sie suchen nicht Konsistenz und Eindeutigkeit im christlichen Religionsverständnis mit seinen vorformulierten, verbindlichen Inhalten. Lebensfundierung wird erhofft auf dem Weg zum «höheren Selbst», zum Wesenskern des Selbst, zum inneren Göttlichen. Die eigene Erfahrung, das Hineinhorchen in die Transzendenz des eigenen Selbst bekommt religiösen Charakter. Der Typ des Neureligiösen verkörpert einen Perspektivenwechsel von einem geoffenbarten, in einer Lehre verfassten hin zu einem subjektbezogenen Religionsverständnis. Der Zugang zu den Tiefendimensionen der Welt führt nach innen in das eigene Selbst. Der Schlüssel zur anderen Realität heisst Veränderung des Bewusstseins.

Religiöse Humanisten: Den vierten Typ bilden mit rund einem Viertel (27,2%) jene Katholikinnen und Katholiken, die eine übernatürliche Wirklichkeit anerkennen, ohne aber an ein Weiterleben nach dem Tod zu glauben. Die religiösen Humanisten fühlen sich lose in die kulturelle Tradition des Christentums eingebunden, ohne aber die Überzeugung zu teilen, dass der Tod als Übergang zu einer anderen Existenz verstanden werden kann. Gleichzeitig neigen sie einem Weltbild im Horizont des New Age als Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos zu.

Areligiöse: 10,2% der Katholikinnen und Katholiken sympathisieren mit einer religionsfreien Lebensführung. Die oder der einzelne thematisiert sich als Souverän des eigenen Lebens, als mit sich selbst identisches Subjekt, das an die leerstehende Stelle «Gottes» tritt.

Tendenz zu einer synkretistisch-christlichen und esoterisch-neureligiösen Daseinsauffassung

Die zentrale Anfrage an die empirischen Befunde der ersten Sonderfall-Studie im Jahre 1989 lautete: Ist es tatsächlich so, dass ein ganzheitliches, alles umfassendes, geschlossenes Wirklichkeitsverständnis, wie es das Christentum vertritt, auf Schwierigkeiten stösst in einer Gesellschaft, die ungeheuer differenziert geworden ist und nicht nach der Logik einer allumfassenden Wirklichkeitsauffassung funktioniert? Bestätigt sich in der vorliegenden zweiten Sonderfall-Studie der damals diagnostizierte Sachverhalt eines «Formwandels der Religion»³⁹ unter den Bedingungen der neuzeitlichen Gesellschaftsverhältnisse? Erhärten die neuen Befunde die Einsicht von vor zehn Jahren, dass das Phänomen der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft institutionelle Verbindlichkeiten zugunsten subjektbezogener Identitätsformationen auflöst und kirchlich institutionalisierte Religiosität durch eine Tendenz zu einer synkretistisch-christlichen und esoterisch-neureligiösen Daseinsauffassung ersetzt wird?

In der zweiten Sonderfall-Studie bestätigt sich der Sachverhalt, dass aufs Ganze gehender Sinn immer weniger als mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit vereinbar angesehen wird, die ohne letzten Sinn und tiefere Bedeutung aus der Balance autonomer, selbstreferenzieller Teilsysteme funktioniert. Die grossen Deutungsentwürfe haben an gesellschaftsintegrativer Kraft eingebüsst und vermögen bestenfalls noch für eine bescheidene Minderheit sinnkonstitutiv zu wirken.

Religion lässt sich immer schwerer in ein eindeutiges Schema einpassen. Sie lässt sich immer weniger als ein fest umrissener Komplex von Einstellungen und Verhaltensweisen erfassen. Religion verliert ihre gewohnte Ausformung und Sichtbarkeit in den christlichen Kirchen, die dem Religiösen bis anhin scharf gezogene, klare und sichtbare Grenzen gaben. Was Religion ist oder nicht ist, wurde lange Zeit in unseren Breitengraden durch das Christentum in den grossen Kirchen vorgegeben. In der Zwischenzeit hat sich das religiöse Feld ausgeweitet und verliert seine festen und klar umrissenen Konturen. Die Lösung von Sinnfragen wird von immer mehr Menschen jenseits der auf das Religiöse spezialisierten Kirchen gesucht.

Mit den beiden Sonderfall-Studien verfügen wir nun erstmals über Zahlenmaterial, mit dem sich der religiöse Wandel innerhalb von 10 Jahren empirisch aus der religiösen Selbsteinschätzung der Bevölkerung analysieren und beschreiben lässt.

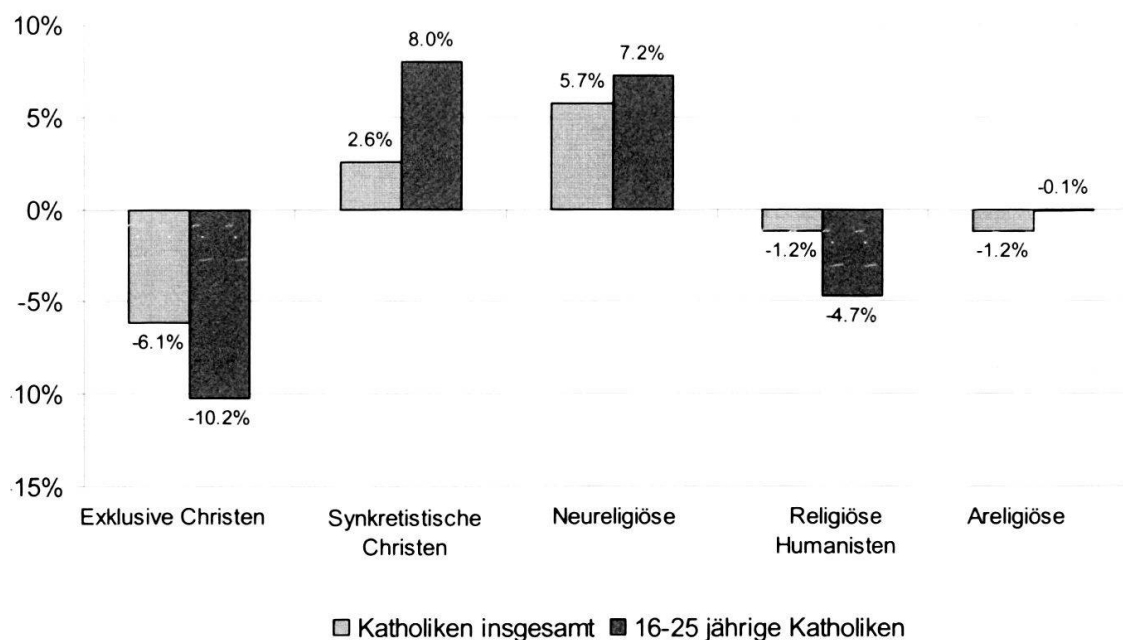
Ein flüchtiger Blick auf Schaubild 2 macht deutlich, dass der Rückgang der sogenannten exklusiven Christen und die Tendenz zu einer synkretistisch-christlichen und esoterisch-neureligiösen Daseinsauffassung am markantesten den religiösen Wandel in den Jahren vor der Jahrtausendwende kennzeichnet. Höhere Wertschätzung finden religiöse Deutungsmuster mit einem offen-variablen Interpretationsspielraum für eigene Vorstellungen von einer transzendenten Wirklichkeit. Man gewinnt den Eindruck einer zunehmenden Scheu vor Festlegungen in

³⁹ Wilfried Ferchhoff, *Jugend an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert. Lebensformen und Lebensstile*, 2. überarbeitete Auflage, Opladen 1999, 252.

religiöser Hinsicht und eines offensichtlichen Anspruches, eine eigene religiöse Standortbestimmung vorzunehmen. Die Veränderungen der religiösen Typen in Schaubild 2 signalisieren ein Bedürfnis, religiöse Festlegungen und Eindeutigkeiten zu vermeiden, was – positiv gefasst – als Neigung zu einer semantisch facettenreichen Transzendenzoffenheit verstanden werden kann. Religiösen Ausschlusslichkeitsansprüchen wird mit Skepsis begegnet. Mit einer solchen Haltung fällt es leichter, sich immer wieder eigene Zugänge zur Transzendenz zu erschliessen.

Schaubild 2

Zunahme/Abnahme der Religionstypen Katholik(inn)en 1989/1999



Neben die Bindung einer Minderheit an eine Sinngebung, die «das menschliche Dasein insgesamt, von seinem Anfang bis zu seinem Ende und gar darüber hinaus und über alle Verrichtungen, Verflechtungen und Verstrickungen hinweg, in seiner Individualität und in seiner Sozialität also, sinnhaft überwölbt bzw. integriert»⁴⁰, tritt ein Streben nach Entfaltung und Manifestation des Selbst im Horizont eines göttlich-universalen Geistes, der unterschiedliche Auslegungen zulässt. Durch Vertiefung in den eigenen göttlichen Seinsgrund versichert sich das Individuum seine Eigenart und wird in seinen individuellen Möglichkeiten und Kräften bestätigt und bestärkt. Die Begegnung mit dem Göttlichen bedeutet nun Begegnung mit dem eigenen Selbst.

⁴⁰ Roland Hitzler, Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz, in: Anne Honer/Ronald Kurt/Jo Reichertz (Hg.), Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur, Konstanz 1999, 351–368, 351.

Ausgesprochen selbstreferenzielle Religiosität unter Jugendlichen

Deutlichere Konturen gewinnen die bisherigen Befunde zur religiösen Befindlichkeit der Schweizer Wohnbevölkerung und deren Entwicklung in den 10 Jahren vor der Jahrtausendwende im Blick auf die junge Generation (Vgl. Schaubild 2). Ihre Religiosität widerspiegelt in besonderem Masse die Strukturen moderner Lebenswelt.

Bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die sich den strukturellen, kulturellen und sozialen Veränderungsprozessen der Gesellschaft in besonderer Weise ausgesetzt sehen, lässt sich vorzugsweise beobachten, welche Ausformungen die Religion im gegenwärtigen lebenspraktischen Zusammenhang annimmt.

In der jungen Generation setzt sich ein Selbstverständnis durch, das durch ein verändertes Verhältnis zu sich selbst charakterisiert ist, «jenseits der überlieferten und in einem Auflösungsprozess befindlichen Normen, jenseits der traditionellen Normalität eine eigene Identität zu finden»⁴¹. Den sozialen Zusammenhang stiftenden Kern dieses Selbstverständnisses sieht der Jugendforscher Rainer Zoll in der Selbstverwirklichung als strukturierendes Prinzip der Lebensführung.

Werte oder Ordnungen an sich gibt es nicht mehr. Das Leben hat nicht den Sinn, der ihm von Seiten gesellschaftlicher Institutionen gegeben wird, es hat nur den Sinn, den ihm jede und jeder gibt. Die Erosion bestehender sozialer Sinnstrukturen und verbindlicher kultureller Traditionen hat dafür gesorgt, dass es so etwas wie «Normalität» in unserer Gesellschaft nicht mehr gibt, d.h. ein gesellschaftlich gültiges Modell vom richtigen Leben, nach dem die einzelnen sich mehr oder weniger orientieren.

Das neue kulturelle Modell kennt keine Gradlinigkeit der Lebensperspektive mehr. «Zukunft ist nun keine lineare Projektion mehr, der die Gegenwart geopfert wird. Das jetzige Handeln soll Zukunft offen halten, soll die Gegenwart nicht abschliessen. Zukunft muss daher als mögliches Handeln in die Gegenwart integriert werden.»⁴² Zukunft offen zu halten bedeutet, sich nicht festzulegen und bereit sein, neue berufliche, familiäre und persönliche Entwicklungen zuzulassen. «Leitbild für den eigenen Lebensentwurf ist das Ideal eines ständigen Persönlichkeitswachstums und einer Identität, die sich durch Offenheit und Nichtabgeschlossenheit auszeichnet.»⁴³

Die gesamte Lebensführung, mit eingeschlossen ihre transzendente Verortung, muss ohne Eindeutigkeit, ohne Absicherung, ohne verbindlichen Konsens und ohne verlässliche Rezepte ständig und situativ ausgehandelt werden.

Eine solche Zukunftsoffenheit kann nur heissen, sich bietende Lebensoptionen «auszuprobieren» und sich vor Festlegungen zu hüten. «Sich die eigene Biographie ein Stück weit offen zu halten, sich nicht (zu weitgehend) festzulegen, verschiedene Lebensformen erst einmal auszuprobieren»⁴⁴ – dies ist die Antwort auf die Umbrüche im beruflichen, familiären und privaten Lebensbereich. Aus

⁴¹ Zoll et al., Nicht so wie unsere Eltern! (wie Anm. 30), 8.

⁴² Ebenda, 176.

⁴³ Ebenda, 222.

⁴⁴ Ebenda, 222.

dieser Perspektive erscheinen vorzeitige Festlegungen als Behinderung der persönlichen Entwicklungsmöglichkeit und der Suche nach der eigenen Identität. Sich nicht zu früh festzulegen, verschiedene Lebensstile auszuprobieren, kennzeichnet die Situation junger Erwachsener. Berufliche Karrieren und Partnerschaften werden nicht mehr von vornherein als unabänderliche, das Leben als Ganzes bestimmende Entscheidungen begriffen. Man legt sich fest, aber nicht mehr auf ewig, sondern für eine gewisse Zeit.

Mit dem differenzierten und reichhaltigen Arsenal an Lebensoptionen und dem jeweiligen Supermarkt der Stile mit allen Lebensmöglichkeiten kommt es bei der Mehrheit der Jugendlichen und jungen Erwachsenen «jenseits vorgefertigter, korsetthafter Identitätspakete» zu Identitäten der Multiperspektivität, zu «Augenblicks-Identitäten», zu «Identitäten für heute», «Identitäten bis auf weiteres».⁴⁵

Identitäten sind «heute mehr denn je jenseits eines Synthesezwangs prinzipiell unabgeschlossen, höchst prekär konstituiert, werden kontextrelativ montiert und auch wieder abmontiert».⁴⁶ Das Leben «jenseits der Verbindlichkeiten der grossen sinnstiftenden Wertsysteme, Ideologien und universellen Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen, jenseits von Heilsgewissheiten, jenseits von institutionell unhinterfragbaren, festgelegten und vorgefertigten Weltbildern und jenseits von strukturell vorgegebener und begrenzter Handlungs- und Beziehungsmustern»⁴⁷ erzeugt in der Regel ein collageartiges Religiositätsmuster.

«Empfindung, Bewusstwerdung und Erlebnisintensität kennzeichnen die religiöse Suchbewegung.»⁴⁸ Hans-Joachim Höhn spricht von «erlebnisorientierter Religiosität».⁴⁹ Nicht mehr so sehr interessiert Religion als «Auskunft auf die Frage, was es mit dem Leben eigentlich auf sich hat, worauf man es gründen kann, um Stand und Stehvermögen im Dasein zu gewinnen»⁵⁰, als Lehre, als Weiterklärung und vorgefertigte Daseinsinterpretation, sondern ihr Erlebniswert, wieweit sie innere Wirkungen erzeugt, Betroffenheit, Erbauung und Lebenshoffnung, Trost und Kraft verleiht. «Gefragt sind Wege und Formen einer unmittelbaren Erfahrung des Religiösen, des Mythischen, des Göttlichen»⁵¹, «angesagt ist Existenzvergewisserung «aus» der Transzendenz»⁵².

Gegenüber der älteren Generation dominiert in den jüngeren Altersklassen der Typ des Neureligiösen. Deutlicher als im Durchschnitt der Bevölkerung bösste das kirchliche Christentum als religiöse Lebensoption ein zugunsten einer synkretistisch-christlichen und neureligiös-esoterischen Daseinsdeutung (Schaubild 3).

⁴⁵ Ferchhoff, Jugend an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert (wie Anm. 39), 108.

⁴⁶ Ebenda, 273.

⁴⁷ Wilfried Ferchhoff/Georg Neubauer, Patchwork-Jugend. Eine Einführung in postmoderne Sichtweisen, Opladen 1997, 35.

⁴⁸ Joachim Kunstmann, Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven, Weinheim 1997, 107.

⁴⁹ Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 78.

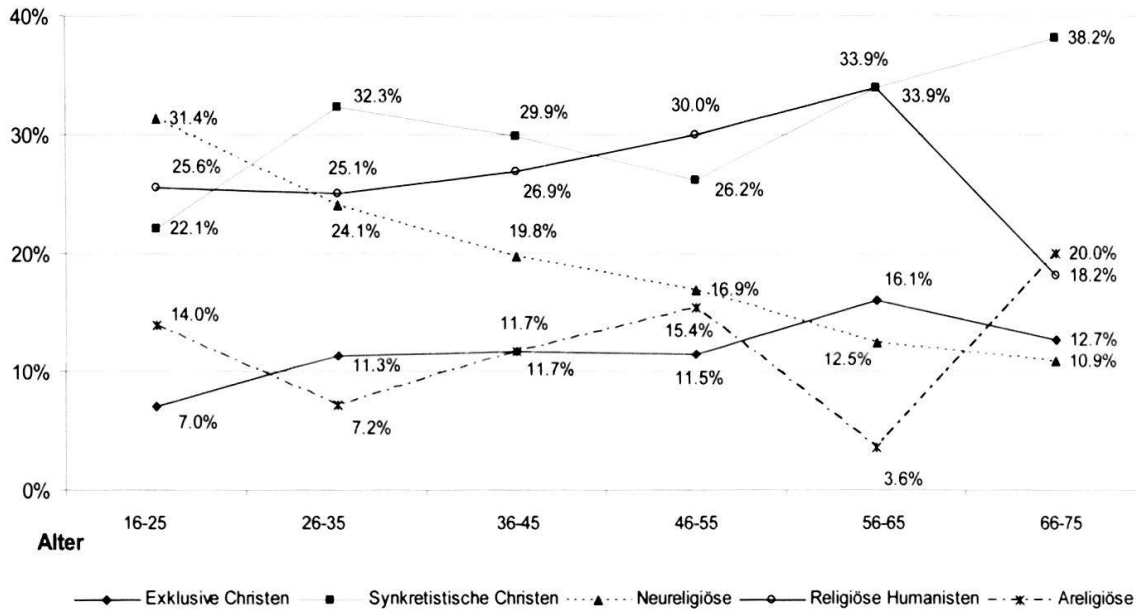
⁵⁰ Ebenda, 21.

⁵¹ Ebenda, 70.

⁵² Ebenda, 75.

Schaubild 3

Typen religiöser Orientierung nach Alter Katholik(inn)en 1999



Auf Transzendenz ausgerichtete Bedürfnisse der Verarbeitung von Kontingenz «suchen heute zunehmend nach Ausdrucksgestalten auch jenseits der kirchlichen Formen und Deutungsfiguren».⁵³ Bei der nach wie vor vorhandenen, nur schwieriger gewordenen Suche nach verlässlicher Lebenssinnstiftung erhoffen sich zahlreiche Jugendliche und junge Erwachsene – öfter als die ältere Generation – die Erfüllung ihrer Sehnsüchte in ausserkirchlich neureligiös-esoterischen Selbstfindungsangeboten durch persönliche Transformation und inneres Wachstum.

Kommunikative Distanz zu den konfessionellen Grosskirchen

Die christliche Lebensdeutung begegnet den Jugendlichen und jungen Erwachsenen in der Gestalt der konfessionellen Grosskirchen. Die von ihnen vertretene Lehre und die von ihnen propagierte Lebensführung hat unter den Jugendlichen in den zehn Jahren zwischen der ersten und zweiten Sonderfallstudie markant an Akzeptanz, Plausibilität und Resonanz im Alltagshandeln eingebüsst. Die Kirchen spielen im praktischen Alltag von immer weniger Jugendlichen eine immer geringere oder gar keine Rolle mehr. Orientierung in ihrem Leben glauben sie immer weniger in den Kirchen zu finden.

In der Haltung der Jugendlichen und jungen Erwachsenen den Kirchen gegenüber dokumentiert sich ausdrücklicher als in der älteren Generation die Aufweichung fester Lebensordnungen. Die ehemals festgefügte und gemeinschaftsbil-

⁵³ Andreas Feige, Jugend und Religion, in: Heinz-Hermann Krüger/Cathleen Grunert (Hg.), Handbuch Kindheits- und Jugendforschung, Opladen 2002, 805–818, 805.

dende christlich-konfessionelle Weltdeutung ist in den Sog der allgemein gesellschaftlichen Enttraditionalisierung geraten. Die Religiosität von Jugendlichen und jungen Erwachsenen löst sich immer stärker aus der kirchlich-konfessionellen Lebensdeutungshoheit. Sie wird «immer unbestimmter, immer unsichtbarer, immer hintergründiger, vor allem aber auch immer vielfältiger, widersprüchlicher und individueller».⁵⁴ Das Band von kirchenbezogener und individueller Religiosität scheint angerissen, wenn nicht gar gerissen zu sein.⁵⁵

Der Rückgang institutionell-kirchlicher Einbindung muss im Zusammenhang eines allgemeinen Abrückens Jugendlicher und junger Erwachsener von engen, vorgegebenen, institutionellen Formen gesehen werden. Es ist ein seit längerer Zeit bekanntes Phänomen, «dass im Lichte von Enttraditionalisierungsprozessen viele Jugendliche sich zusehends von den herkömmlichen Organisationen und Institutionen distanzieren, vor allem von denen, die – in welchem Funktionalisierungsansinnen auch immer – auf der Grundlage von enggeführten Normverfestigungen und inflexibler vorgefertigter Normalitätsentwürfen verbindliche Mitgliedschaft und institutionalisiertes Dauerengagement verlangen».⁵⁶

Joachim Kunstmann sieht die weit verbreitete Institutionsverweigerung gegenwärtiger Religiosität in engem Zusammenhang mit der «postmodernen» Denkkultur. «Die christliche Religion ist durch die postmoderne Doppelfigur von Absolutheits-Verzicht und Pluralisierungs-Bejahung sowie durch die mit dieser verbundenen Ästhetisierung und gesteigerter Reflexivität in hohem Masse und in allen Bereichen betroffen.»⁵⁷ Deshalb würden die Kirchen «als sperrig erfahren, ja geradezu hinderlich für die eigene Entscheidung und Entfaltung».⁵⁸ Postmodernes Selbstverständnis reagiere geradezu allergisch auf jede Art von Normierung, übergeordneter Ganzheit und Vorgabe. In der Postmoderne hätten Absolutheitsansprüche keinen geistigen Boden mehr: «Monozentrisches Denken, normative Vorgaben und allgemeingültige Interpretationsansprüche haben ihren gesellschaftlichen und kulturellen Kurswert weitgehend verloren.»⁵⁹

Distanzierte Kirchlichkeit lässt sich angemessen nur im Zusammenhang der Verschiebung von Heteronomie zu Autonomie begreifen. Die Kirche wird als religiöse Ordnungsmacht identifiziert, die «sich [...] selbst zum Thema macht und ihre institutionelle Existenz inszeniert»⁶⁰ und so eher Widerstand produziert,

⁵⁴ Ferchhoff, *Jugend an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert* (wie Anm. 39), 252.

⁵⁵ Siehe Ebenda, 181 f., 252; Ferchhoff/Neubauer, *Patchwork-Jugend* (wie Anm. 47), 12; Kunstmann, *Christentum in der Optionsgesellschaft* (wie Anm. 48), 87 ff.; Werner Helsper, *Jugend und Religion*, in: Uwe Sander/Ralf Vollbrecht (Hg.), *Jugend im 20. Jahrhundert. Sichtweisen – Orientierungen – Risiken*, Niewied 2000, 279–313, 285 ff.; Winfried Gebhardt, *Signaturen der religiösen Gegenwartskultur. Die Verszenung der Kirchen und die Eventisierung der Religion*, in: Wolfgang Isenbergs (Hg.), *Orte für den Glauben. Die zukünftige Gestalt des Christentums in einer säkularen Welt*. Bensberger Protokolle 106, Bensberg 2002, 9–23, 12.

⁵⁶ Ferchhoff, *Jugend an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert* (wie Anm. 39), 299.

⁵⁷ Kunstmann, *Christentum in der Optionsgesellschaft* (wie Anm. 48), 86.

⁵⁸ Ebenda, 87.

⁵⁹ Ebenda, 234 f.

⁶⁰ Andreas Feige, *Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche*, Hannover 1982, 335.

als dass sie offene Ohren und Herzen findet. «Wo Kirche dagegen als für das eigene Leben und die jeweilige Situation als passend und hilfreich erlebt wird, wird sie durchaus anerkannt und stösst auf Interesse.»⁶¹

Institutionell festgeschriebene Überzeugungen und Handlungsmuster lassen sich immer schwerer an die jüngere Generation vermitteln. Im Vergleich der beiden Sonderfall-Studien aus den Jahren 1989 und 1999 zeigt sich eine deutliche Tendenz der «Abkehr von kirchlich geprägten religiösen Orientierungen».⁶² Es kommt zu einer Differenzierung und einer grösseren Distanz zwischen individuellen Religionsstilen und der institutionell verfassten Religion in den Kirchen.

Religion – institutionalisiert in den grossen Volkskirchen – und Religiosität als Disposition des Individuums stehen in einem permanenten Spannungsverhältnis. Die Ergebnisse der Sonderfall-Studien weisen auf eine deutliche Bevorzugung der individuell erlebten und gelebten Religiosität hin. Bereits vor knapp hundert Jahren schrieb Ernst Troeltsch in seinen religionssoziologischen Überlegungen zur Gestalt von Religion unter den Bedingungen der Moderne: «Wenn dann noch etwas Abneigung der empfindlichen Gemütsart unserer Zeit gegen die enge und steife dogmatische Form des kirchlichen Wesens und die apologetischen Künste der Theologie dazukommt, dann pflegt man sich in das Reich des Mystischen zurückzuziehen.»⁶³ Unter Mystik im weitesten Sinne des Wortes verstand Troeltsch «nicht anderes als das Drängen auf Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Gegenwärtigkeit des religiösen Erlebens».⁶⁴

Etwa zur gleichen Zeit wie Troeltsch sah Georg Simmel insbesondere in der Moderne die Gefahr gegeben, dass die christlichen Kirchen «eine in sich geschlossene, nach eigenen Gesetzen gebaute Welt» würden, «in ihrem Sinn und Wert ganz gleichgültig gegen das Individuum, das sie nur hinnehmen, nur zu ihr aufschauen kann»⁶⁵ und so die Kirchen ihren Bezug zum Leben verlieren würden. Eine nur auf die Überlieferung von Inhalten, Lehren und Wahrheiten ausgerichtete Kirche verkennt die Dimension der Religiosität als eine Funktion des Lebens und provoziert zur Adoption von fremden Erlebnisformen von Religion. Finden religiöse Bedürfnisse keine angemessene Form in den Kirchen, schaffen sie sich eigene neue Ausdrucksmöglichkeiten. Beide, Troeltsch wie Simmel, gaben sich indessen davon überzeugt, dass Mystik, die «eine unbestimmte Weite des religiösen Gefühls»⁶⁶ zum Ausdruck bringt und nicht dogmatisch gebunden ist, die institutionalisierte Form von Religion für ihr Überleben braucht. Die religiösen Bedürfnisse der Individuen unterhöhlen jedoch immer wieder die Strukturen der Kirchen und ihre Lehre. Insofern kann der Trend zu einem synkretistischen Christentum und esoterischen Religionsformen als Suche nach neuen,

⁶¹ Kunstmann, Christentum in der Optionsgesellschaft (wie Anm. 48), 125.

⁶² Kaufmann, Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft (wie Anm. 2), 29.

⁶³ Ernst Troeltsch, Religiöser Individualismus und Kirche, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 2. Neudruck der 2. Auflage Tübingen 1922, Aalen 1981/1910, 115.

⁶⁴ Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (wie Anm. 13), 850.

⁶⁵ Georg Simmel, Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, Leipzig 1917, 141.

⁶⁶ Georg Simmel, Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, Stuttgart 1957, 168.

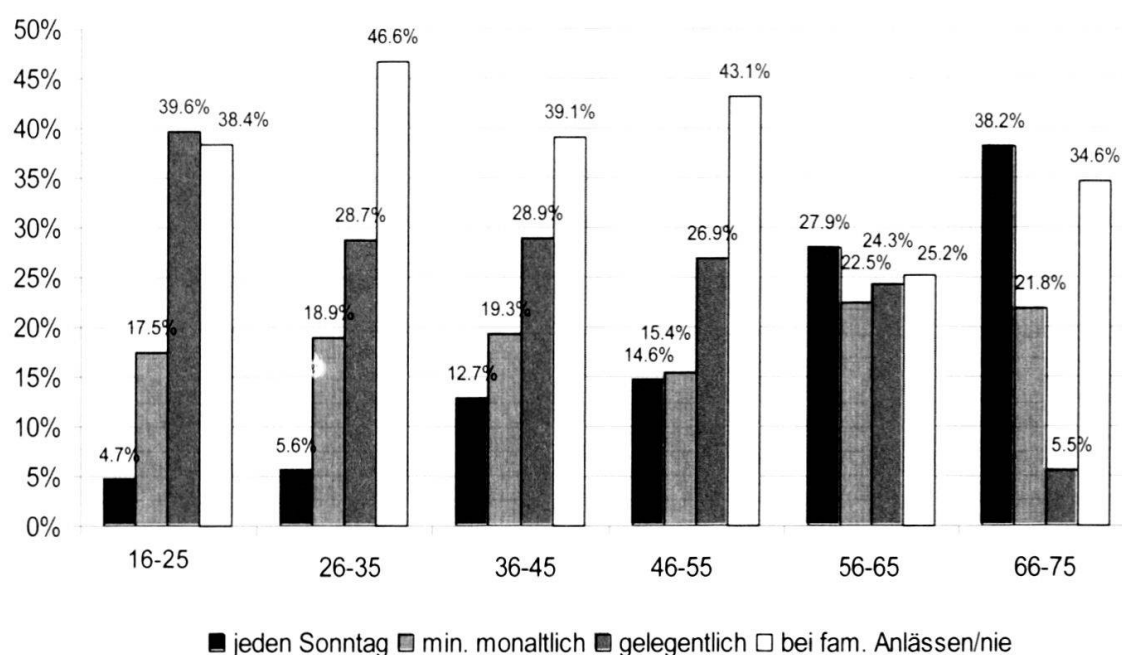
nicht verkrusteten, den religiösen Bedürfnissen angemesseneren Formen verstanden werden.

Die Schaubilder 2 und 3 signalisieren von Seiten der jungen Generation Distanz und Skepsis, sich auf die von den Kirchen praktizierte Kommunikation einzulassen. Die von den Kirchen symbolisierte und repräsentierte Daseinsdeutung wird von den Jugendlichen und jungen Erwachsenen mehrheitlich, «kritisch als <Vereinnahmung> bzw. als Ausdruck von Fremdbestimmung begriffen und entsprechend abgelehnt».⁶⁷ Reduziert hat sich insbesondere der Religionstyp des exklusiven Christen zwischen 1989 und 1999 in der Altersklasse der 16 bis 35 Jährigen.

Kirchliche Kommunikation ist bis heute heimlich oder ausdrücklich vom sonntäglichen Gemeindegottesdienst her und auf ihn hin strukturiert. Die Kirchen haben es mehrheitlich mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu tun, die keinen Zugang mehr weder zum ortskirchlichen Kommunikationsnetz noch zum Gottesdienst im Zentrum dieses Netzes suchen und finden. (Vgl. dazu die Schaubilder 4 und 5)

Schaubild 4

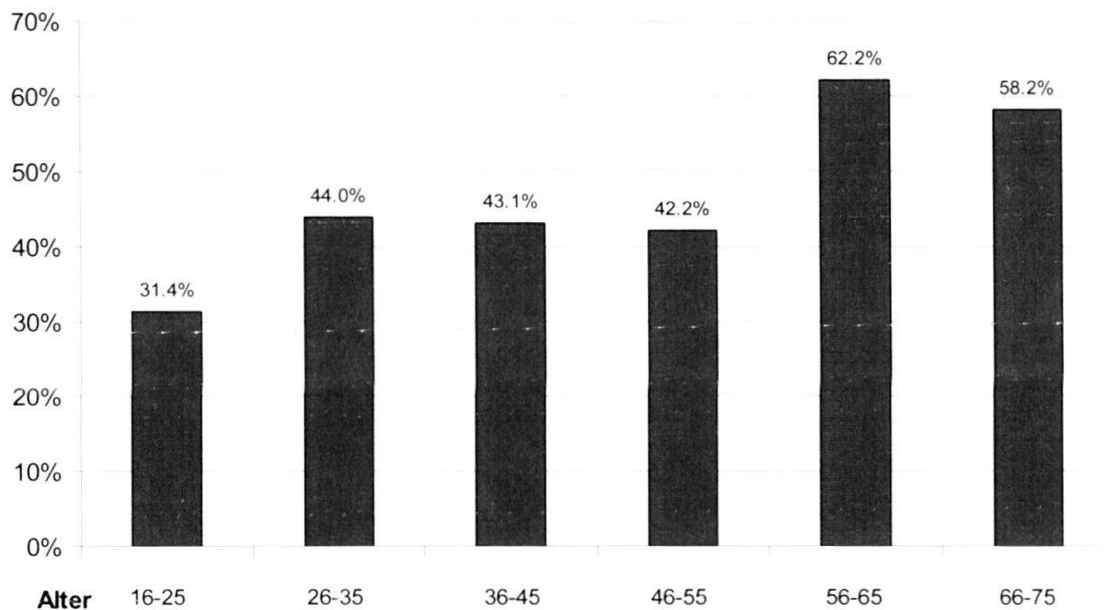
Kirchgang nach Alter Katholik(inn)en 1999



⁶⁷ Feige, Jugend und Religion (wie Anm. 53), 809.

Schaubild 5

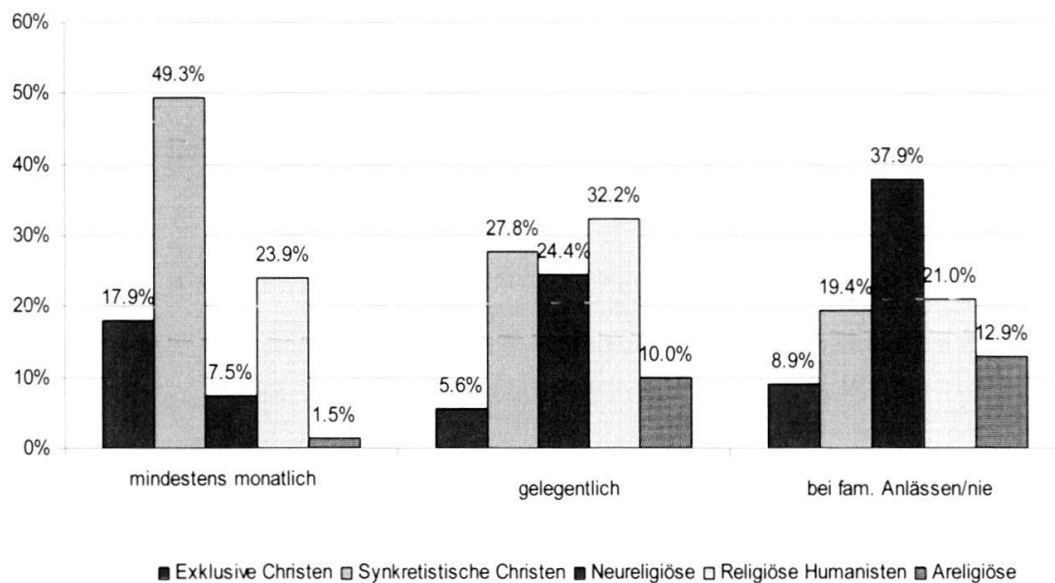
Verbundenheit mit der Pfarrei nach Alter Katholik(inn)en 1999



Je schwächer die Einbindung in die kirchliche Kommunikation, desto weniger nehmen sie in ihren Lebensinterpretationen Bezug auf christliche Deutungen. (Vgl. dazu Schaubild 6).

Schaubild 6

Religionstypen nach Kirchgang unter den 16-35 jährigen Katholik(inn)en 1999



Der «Lebenskünstler» oder «jonglierende Spieler» als Leitfigur moderner Jugendreligiosität

Wie sich die segmentierte und zersplitterte Alltagswelt, die ein flexibles Verhalten und Reagieren auf unterschiedliche Herausforderungen erfordert, kaum mehr in einen umfassenden und in sich geschlossenen Identitätsentwurf integrieren lässt, neigen Jugendliche und junge Erwachsenen mehrheitlich zu einem experimentellen Umgang mit unterschiedlichen Lebensdeutungsmustern und pflegen eine offene, prozessuale, multiple, bewegliche, intuitive, stets modifizierbare und vorläufige, in Kommunikation mit anderen ausgehandelte, ereignis- und erfahrungsbezogene Interpretationspraxis der Sinnsuche, die ständig um Anschlussfähigkeit in einer komplexen Sozialwelt ringen muss. «Das fragmentierte widersprüchliche Recherche-Ich oder hoch komplexe Zufalls-Ich, das sich stets neu suchen muss, geht nicht mehr in einer festgefügt, endgültigen und abgeschlossenen biographischen Struktur oder Ganzheit auf.»⁶⁸

Als selbstorientierter Sinnsucher tendiert der moderne Mensch zu geringerer religiöser Verbindlichkeit und Verbundenheit, Religiosität verlagert sich von der institutionell-kirchlichen auf die intime Wirklichkeitsebene. Er lässt gelegentlich Züge einer Selbsterlösung, einer Erlösung in der Zeit und auf Zeit, erkennen, sucht eher den selbsterzeugten als den geoffenbarten Sinn, schwankt zwischen Glaube und Zweifel, Gewissheit und Ungewissheit, ein Fragender und Hoffender.

In der Religiosität von Jugendlichen und jungen Erwachsenen widerspiegelt sich offensichtlicher als in der älteren Generation – wie Peter Sloterdijk es formuliert – die «polyperspektivisch zerbrochene Welt».⁶⁹

Die Struktur der modernen Gesellschaft mutet dem Individuum zu, nach dem Verlust einer ganzheitlichen Weltansicht in kommunikativer Selbstvergewisserung der eigenen Existenz eine Form zu geben. «Von Nietzsche über Simmel zu Walter Benjamin, Sartre und Foucault zieht sich», nach Franz-Xaver Kaufmann, «ein Denkstrang, der den Künstler zum exemplarischen Menschtyp der entfalteten Moderne macht».⁷⁰

Der Identitätsentwurf wird von Jugendlichen und jungen Erwachsenen unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen vergänglicher, verletzlicher, zerstörbarer, segmentierter und widersprüchlicher erfahren als zu Zeiten kollektiv verbindlicher und abgestützter Lebensregelungen. Ständige Selbstsuche und unbeschwerte Entlehnung weltanschaulicher Komponenten aus verschiedenen Religionstraditionen charakterisieren mehr oder weniger jugendliche Religiosität. «Jugendliche werden heute von früh auf mit einer Vielzahl von durchaus unsteten und vergänglichen Selbstdarstellungsmustern konfrontiert und übernehmen diese gleichsam zusammengesetzt als Arsenal in ihre eigene Lebensentwürfe.»⁷¹ Wer

⁶⁸ Ferchhoff, Jugend an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert (wie Anm. 39), 238.

⁶⁹ Peter Sloterdijk, Zur Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1983, 156.

⁷⁰ Franz-Xaver Kaufmann, Selbstreferenz oder Selbstreverenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung, in: Ruhr-Universität Bochum (Hg.), Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann. Eine Dokumentation, Bochum 1993, 25–46, 37.

⁷¹ Ferchhoff, Jugend an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert (wie Anm. 39), 280.

sich nicht festlegen kann und beweglich bleiben will, verhält sich auch flexibel im Blick auf seine letzten Lebensrelevanzen.

Die wachsende Enttraditionalisierung und Entkonventionalisierung, die Steigerung der Erlebnis-, Handlungs- und Lebensmöglichkeiten unterspült die Idee eines identitätsstiftenden, kohärenten Lebensprojektes. Die totale Optionalität moderner Gesellschaften favorisiert den jonglierenden Spieler als Lebensleitfigur⁷², der als einziger noch in der Lage erscheint, eine situationsoffene, flexible und ereignisorientierte Lebenspraxis auszubilden. Er agiert nicht mehr im Rahmen eines Lebensplanes, sondern flexibel aus der je aktuellen Situation heraus. Er entwickelt die besondere Qualität einer ereignisorientierten Lebenspraxis, die ihren eigenen Part im Spiel der Spiele möglichst flexibel zu halten sucht. Auf diese Weise lernt der Spieler Unsicherheiten, Ungleichzeitigkeiten, Unabgestimmtheiten, das Auftreten von Brüchen nicht als Anomalie zu sehen, sondern als Normalität in die hochsituativ ausgerichtete Lebensführung einzubeziehen.

Angesichts einer Religiosität unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft in hohem Masse eine situative, bewegliche, fragmentierte, spielerisch-experimentelle, balancierende Identität reflektiert, stellt sich der Kirche die Frage, wie sie sich auf das neue Modell einer selbstreferentiellen Religiosität einzustellen gedenkt und darauf kommunikativ reagieren will. Will sie ihr, dem konziliaren Grundsatzentscheid der Öffnung auf die Welt hin verpflichtet, Platz gewähren in ihren eigenen Reihen, überkommene Denk- und Verhaltensweisen zur Disposition stellen, sich internen Veränderungsprozessen aussetzen oder auf einem Kirchenmodell bestehen, das einer expressiven Entwicklung und Erkundung von religiöser Identität keinen Raum lässt. Attraktiv kann eine Kirche für die Mehrzahl der Jugendlichen und jungen Erwachsenen nur sein, wenn sie sich als Forum religiöser Selbstthematisierung anbietet, sie nicht auf vorgängig fixierte Lebensmuster behaftet, sondern aus der umgreifenden Heilszusage Gottes in Jesus Christus ihnen ermöglicht, in einer multioptionalen Welt sich ihrer selbst zu vergewissern.

Religiöse Transformationsprozesse im Schweizer Katholizismus vierzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum – aus religionssoziologischer Perspektive

In den Ergebnissen von zwei Repräsentativumfragen aus den Jahren 1989 und 1999 werden auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandels die Konturen der religiösen Transformationsprozesse in der katholischen Bevölkerung der Schweiz vor der Jahrtausendwende nachgezeichnet. Eine vertiefte Thematisierung erfahren die Veränderungen in religiösem Selbstverständnis der Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Bei ihnen lässt sich vorzugsweise zeigen, wie sich Religiosität unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft ausformt. Beobachten lässt sich eine neue Art des Umgangs mit Religion weg von der der Einordnung in einen vorgegebenen Ordnungszusammenhang, der Orientierung an zeitlos gültigen Wahrheiten hin zu einer suchenden, selbstreferenziellen, synkretistisch-neureligiösen, die gesellschaftlichen Ansprüche und Widersprüche ausbalan-

⁷² Siehe Hartmut Rosa, Zwischen Selbstthematisierungszwang und Artikulation? Situative Identität als Fluchtpunkt von Individualisierung und Beschleunigung, in: Jürgen Straub/Joaachim Renn (Hg.), Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst, Frankfurt a.M. 2002, 267–302, 294.

cierenden, sich prozessual im Verlaufe einer Biographie sich entfaltenden, in ständiger Kommunikation mit anderen ausgehandelten, experimentellen und erfahrungsbezogenen Religiosität. Der «Lebenskünstler» oder «jonglierende Spieler» wird zur Leitfigur moderner Jugendreligiosität.

A sociology of religion perspective on religious transformation processes in Swiss Catholicism forty years after the Second Vatican Council

The results of two surveys carried out in 1989 and 1999 provide an outline of religious transformation among the Catholic population of Switzerland against a background of societal change at the end of the millennium. The changes in the religious self-conception of youth and young adults are especially analysed. This group is especially appropriate to trace the forms that religion can take within the conditions of contemporary society. A new form of managing religious commitment can be observed which is shifting away from the acknowledgement of eternal truths and of an individual's place in a prescribed hierarchy and moving towards an investigative, self-referenced, syncretistic, experimental and new religious approach which balances the demands and contradictions of social life, and, experienced-based, unfolds gradually in the lifetimes of individuals as a result of constant interaction with others. The «artist» or «juggler» becomes the model of contemporary young persons' religiosity.

Une approche de sociologie des religions sur le processus de transformation religieuse du catholicisme suisse quarante ans après Vatican II

Grâce aux résultats de deux enquêtes-témoins menées en 1989 et en 1999, il nous est possible de définir les grandes lignes des processus de transformation religieuse dans la population catholique suisse dans le contexte des changements sociaux au tournant du siècle. Les changements de l'auto-perception religieuse chez les adolescents et les jeunes adultes a fait l'objet d'une analyse affinée. Les transformations de la religiosité dans la société actuelle sont particulièrement détectables parmi cette catégorie de la population. Nous avons observé une nouvelle manière d'aborder la religion, en dehors des institutions pré-établies, une réorientation des valeurs éternelles et atemporelles vers une religiosité auto-référencée, en constante recherche, syncrétique, expérimentale, balancant les demandes et contradictions de la vie sociale, se développant au cours d'une biographie en interaction constante avec les autres. Le «savoir vivre» ou le «jongleur joueur» devient le modèle de la religiosité moderne de la jeunesse.

Schlüsselbegriffe – Keywords – Mots clés

Schweizer Katholizismus – Swiss Catholicism – catholicisme suisse, Religion in der Schweiz – religion in Switzerland – religion en Suisse, Kirchenbindung der Schweizer Katholik(inn)en – Church attachment of Swiss Catholics – attachement des catholiques suisse à l'Église, Neuzeitliche Veränderungsprozesse in der katholischen Kirche – modern processes of transformation in the Catholic Church – processus de transformation dans l'Église catholique, Religionstypen unter Schweizer Katholik(inn)en – types of religiosity among Swiss Catholics – types de religiosité des catholiques suisses, Jugendreligiosität in der Schweiz – religiosity of Swiss youths – religiosité des jeunes en Suisse, Neues Modell von Religion in der Schweiz – new religious model in Switzerland – nouveau modèle religieux en Suisse, Selbstreferenzielle Religiosität unter katholischen Schweizer Jugendlichen – self-referenced religiosity of catholic Swiss youths – religiosité auto-référencée de jeunes catholiques suisses

Alfred Dubach, lic. phil., Dr. theol., seit 1984 Leiter des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institutes (SPI), St. Gallen