

# Zwischen religiöser Tradition, Individualisierung und Säkularisierung

## Eine Typologie der religiösen Orientierung unter Ehrenamtlichen in der kirchlichen Jugendarbeit

Oliver Dimbath (München)

*Im Angesicht der Behauptung einer zunehmenden Pluralisierung der religiösen Sinnangebote lässt sich die Frage stellen, ob und wie sich diese »äußere« Entwicklung auf das »Innenleben« der traditionellen abendländischen Sinnanbieter auswirkt. Wie gehen aktive Kirchenmitglieder mit der – auch im internen Diskurs kontrovers geführten – Problematisierung einer modernisierungsbedingten weltanschaulichen Deutungsvielfalt um? Der folgende Beitrag stellt eine Typologie des Umgangs mit weltanschaulichen Fragen unter Mitarbeiter(inne)n der evangelischen Jugendarbeit vor. Die Daten entstammen einer Vollerhebung unter Jugendleiter(innen) eines oberbayerischen Dekanats und zeigen, dass selbst an der kirchengemeindlichen und häufig kleingruppenorientierten Basis einer Volkskirche eine beachtliche Heterogenität in Bezug auf weltanschauliche Grundhaltungen vorzufinden ist.*

### 1. Kirchen und gesellschaftliche Modernisierung?

Nach dem im Zuge der unterschiedlichen Positionen um die Säkularisierungsdiskussion (vgl. Matthes 1967) ausgeführten Bedeutungsverlust der großorganisatorisch eingebundenen Religion stehen die großen Kirchen heute vor dem Dilemma, sich entweder weltanschaulich »gesund zu schrumpfen«, indem sie sich auf ihre als dogmatische Kernbestände gehüteten Glaubenswahrheiten konzentrieren, oder ihre noch immer traditionell verwurzelte Stellung in der Gesellschaft zu nutzen, um sich zu einem attraktiven Sinn-Anbieter oder Dienstleister für einen möglichst großen Personenkreis aus- und umzubauen. Diese beiden von Ronald Hitzler (1996) vorgeschlagenen Strategien beinhalten, sollte hier überhaupt eine Entscheidung notwendig werden, ein Entweder-oder-Problem. Der erste Weg führt zu einer Form von Ghettoisierung der Kirchen, die letztlich eine immer kleinere Zahl von Gläubigen ansprechen. Dazu gehören diejenigen, welche entweder sozialisatorisch und damit aus »traditioneller« Verpflichtung mit der Organisation verbunden sind oder solche, die sich für das betreffende Sinnangebot mitsamt seinen organisationsbezogenen Konsequenzen entschieden haben. Der zweite Weg ver-

weist auf ein, wie Hitzler sagt, »offenes Paket voll mehr oder weniger miteinander vereinbar Sinn-Orientierungen« (Hitzler 1996, S. 272), das eine fortschreitende Diffusion kirchlicher Sinn-Angebote zur Folge hat und letztlich die Idee der Gemeinschaft oder Gemeinde unter einem gemeinsamen weltanschaulichen Dach in Frage stellt.

Fragt man sich nach den Gründen, die die Kirchen in das beschriebene Dilemma geführt haben könnten, stellt die als Konsequenz des im Zuge der Revolution des Bürgertums im westlichen Europa etablierten aufklärerischen Denkens und sich auf eine Form der rationalistischen Modernisierung beziehende These von der gesellschaftlichen Individualisierung einen Erklärungsansatz zur Verfügung. Die Individualisierungsthese beschreibt Prozesse der Freisetzung des Einzelnen aus den tradierten und dadurch institutionsförmigen Einbindungen der Industriemoderne (Beck 1986, 1996, Beck-Gernsheim 1994). Die grundrechtlich abgesicherte Freiheit jedes Menschen, sein Leben selbst zu gestalten, setzt dabei die oft »ungeschriebenen« überlieferten Werte und Normen ein Stück weit außer Kraft und bindet ihn im Gegenzug in »Ersatzregeln«, die ein Zusammenleben jenseits überkommener Kollektivwerte gewährleisten sollen. Viele industriegesellschaftliche Sinnzusammenhänge werden in diesem Prozess fragwürdig; der Beruf ist nicht mehr automatisch an die Tagesarbeitszeit »nine-to-five« gebunden und erstreckt sich auch nicht mehr selbstverständlich über die ganze Phase des Erwachsenenlebens. Individuen haben heute zunehmend das Recht, aber auch die Pflicht, ihr »eigenes Leben« selbst in die Hand zu nehmen. Damit wird es für die Einzelnen immer schwerer, sich auf gesellschaftliche – institutionelle – Universalien zu berufen; sie müssen für ihre eigenen Entscheidungen gerade stehen.

Thomas Luckmann (1991) hat gezeigt, dass Kirchlichkeit als institutionelle Spezialisierung von Religion unter besonderen soziohistorischen Bedingungen entstanden ist. Noch gilt es in Westeuropa oft als selbstverständlich, dass Religion durch die Kirche vermittelt und repräsentiert wird. In dem Maße, in dem auch das Thema Religion individualisierungsbedingt entscheidbar wird, das religiöse Sinnsystem »Kirche« langsam aufbricht, sein Deutungsmonopol abtreten muss und sich der Markt auch für andere multimedial kommunizierende Sinnanbieter öffnet, entsteht für die Kirche(n) das oben beschriebene Dilemma. Die erste

von Hitzler erwähnte Strategie – von ihm den kirchennahen Intellektuellen zugeschrieben – dürfte angesichts der großorganisationellen Struktur der Kirchen Umsetzungsprobleme aufwerfen. Bei der Realisierung der in der zweiten Strategie beschriebenen Öffnung wird es zum Problem, die ›corporate identity‹ als das Gesicht der Organisation zu wahren und nicht auch ideell zum Massendienstleister zu werden. Spöttische Kommentare zu den kirchlichen Annäherungsversuchen an als neu erkannte Bewegungen wandern spätestens anlässlich der Kirchentage immer wieder durch die Medien (vgl. z. B. Nürnberger 1999).

Um ein Bild der denkbaren Folgen einer Entscheidung für die eine oder andere Strategie entwerfen zu können, lohnt es sich, den Blick auf die Akteurebene zu lenken. Einerseits kann hier die Frage gestellt werden, welcher religiösen Deutungsmuster sich die Personengruppe bedient, mit der der Gesundschumpfungprozess als eine Besinnung auf die dogmatischen Kernbestände vollziehen lassen könnte. Andererseits kann man untersuchen, bei wem eine weitergehende Öffnung der Sinnangebote wie ankommt. Hier sollte – und dies ist der umfassendere Ansatz – nachgesehen werden, welche weltanschaulichen Inhalte »an der Basis« im Einzelnen verhandelt werden. Mit anderen Worten: An erster Stelle müsste eine Analyse der Deutungsmuster, die mit Blick auf weltanschauliche Antworten im Schoße der Kirchen anzutreffen sind, stehen. Die hieraus gewonnenen Ergebnisse können dabei helfen, die Frage zu beantworten, ob und wie sich kirchliche Organisationen in Bezug auf Weltdeutungsangebote verhalten sollten: Aus- und abgrenzen oder integrieren?

Wo kann eine solche Untersuchung ansetzen, die die »Basis-Perspektive« ebenso einbezieht, wie eine gewisse konzeptionelle Form der Werterepräsentation? Hier sind sicherlich viele Ansätze denkbar, von denen sich einer als besonders aufschlussreich darstellt: Die Analyse des Ehrenamts in den Gemeinden als der Ebene des Organisationsgeschehens, die den »einfachen« Mitgliedern am nächsten ist. Und wenn es um die Suche nach Indikatoren des Wandels geht, bietet es sich darüber hinaus an, mit der Jugendarbeit einen Bereich in den Blick zu nehmen, bei dem aufgrund seiner Schnelllebigkeit per se ein hohes Maß an Variabilität zu vermuten ist.

## 2. Jugendarbeit als Rekrutierungsinstanz, Mitarbeiter(innen) als Wertemittler(innen)

Die großen Kirchen in Deutschland betreiben einen oder mehrere Jugendverbände. Neben der Freizeitgestaltung soll der junge Mensch in spätere Aufgabengebiete der mit der Jugendorganisation korrespondierenden Erwachsenenorganisation eingeführt werden (vgl. Münchmeier 1995). Diese Verknüpfung von Verbandsinteressen und Jugendexklaven kann sich dem Verdacht der strategischen Mitglieder- und Mitarbeiterbeschaffung unter dem Deckmantel der Jugendpflege nicht entziehen (hierzu kritisch Damm 1996). Trotz

aller Reibungen, die immer wieder zwischen den rebellischen Jugendverbänden und den Werteloyalität einfordern den Erwachsenenorganisationen auftreten, wird schwer auszublenken sein, dass jemand, der oder die sich in Leitungsfunktion im Rahmen der Angebote eines spezifischen Jugendverbandes engagiert, eine gewisse Bereitschaft signalisieren muss, die spezifischen Werte der Organisation mit zu tragen. Mit anderen Worten: Es kann davon ausgegangen werden, dass Menschen, die sich als Trainer(innen) im Sportverein betätigen, ein gewisses Interesse daran haben, Leibesertüchtigung – in welcher Form auch immer – zu vermitteln. Ebenso sollte von einem kirchlichen Mitarbeiter oder einer kirchlichen Mitarbeiterin angenommen werden können, er oder sie sei Christ(in) und sowohl Willens als auch in der Lage, die für seine oder ihre weltanschauliche Ausrichtung maßgeblichen Werte organisationskonform zu repräsentieren.

Will man nun unter Verwendung der Individualisierungsthese Modernisierungseinflüsse untersuchen, bietet es sich an, einen »Urzustand« anzunehmen und auf diesen die empirisch erfassten Veränderungen im Beobachtungszeitpunkt zu beziehen. Unser Ausgangspunkt sei daher die Annahme, ehrenamtliche Mitarbeiter(innen) der kirchlichen Jugendarbeit seien, wenn man sie über die Quellen ihrer Sinndeutung befragt, kirchlich-traditionellen Deutungsangeboten verpflichtet. Ferner lässt sich vermuten, dass diese Gruppe in Bezug auf einen solchen Gegenstand vergleichsweise homogen ist.

Dass kirchliche Mitarbeiter(innen) auch in weltanschaulichen Fragen eine äußerst heterogene Gruppe sind, kommt selten zum Bewusstsein: Nach außen mögen die Gruppen und Kreise, zumindest was die weltanschauliche Orientierung angeht, recht homogen wirken; wohl gibt es auch hier regionale Unterschiede – je nach Ausrichtung der Kirchengemeinde wird eine weitere oder engere Ambiguitätstoleranz anzutreffen sein. In Bereichen jedoch, in denen die »Zeichen der Zeit« nicht bewusst verneint werden, sollte diese Heterogenität auffindbar sein.

Mit Hilfe einiger Ergebnisse aus einer kleinen Untersuchung,<sup>1</sup> die in einem oberbayerischen Dekanat der evangelischen Kirche unter Mitarbeiter(innen) der Jugendarbeit durchgeführt wurde (vgl. Dekanatsjugendkammer 2001), will ich nicht nur auf die Heterogenität der Aktivist(inn)en im Umgang mit Welt- und Sinndeutungen hinweisen, sondern auch zeigen, dass die Individualisierungsthese auch in diesem Bereich als Erklärungshilfe herangezogen werden kann. Mit der Vorstellung einiger aus dieser Studie hervorgehenden Deutungstypen ist die eingangs gestellte Frage nach der geeigneten Strategie schon fast durch die normative Kraft des Faktischen beantwortet: Die Öffnung hat, indem sich ein gewisser Wertepluralismus auch auf der Mitarbeiter(innen)ebene zeigt, bereits stattgefunden.

## 3. Sinndeutungstypen bei Ehrenamtlichen in der kirchlichen Jugendarbeit

Im Rahmen der o. g. Umfrage, wurde als »warm-up« eine Itematterie verwendet, die der EKD-Studie »Fremde Heimat Kirche« (Engelhardt, Loewenich und Steinacker 1997)

1 Befragt wurden 137 im Dekanatsbereich tätige Mitarbeiter(innen) in der kirchlichen Jugendarbeit.

entnommen worden ist. Der Aussagenblock richtete sich auf die Frage nach dem »Sinn des Lebens« und vereinigte Statements wie »Das Leben hat nur einen Sinn, wenn man ihm selber einen gibt« oder »Mich interessiert es nicht, nach dem Sinn des Lebens zu fragen«. Zu jedem Satz konnten die Befragten auf einer Skala von eins bis sieben ihre Zustimmung oder Ablehnung äußern. Die Auswertung der Gruppenmittelwerte für Jugendmitarbeiter(innen) und Kirchenvorsteher(innen) erbrachte mitunter deutliche Unterschiede, die allerdings insofern wenig bemerkenswert sind, da sie sich leicht durch die unterschiedliche Lebenswirklichkeit der beiden Vergleichsgruppen erklären lassen. Ein erheblich aufschlussreicheres Ergebnis erbrachte eine mit allen neun Items durchgeführte Faktorenanalyse (Varimax-Rotation), die für Mitarbeiter(innen) der Jugendarbeit drei Faktoren erkennen ließ. Der erste Sinndeutungsbezug (Faktor I) umfasst Aussagen, die sich in Übereinstimmung mit *tradierten* Deutungsangeboten auf die Annahme der Determiniertheit des Lebens durch eine transzendente Kraft richten. Hier kommen folgende drei Aussagen zum Tragen:

- 1) »Ich glaube, dass die menschliche Existenz einen Sinn hat und nach einem bestimmten Plan verläuft.«
- 2) »Hinter der Frage nach dem Sinn des Lebens verbirgt sich die Frage nach Gott.«
- 3) »Der Sinn meines Lebens ist durch Gott bestimmt.«

Der zweite Faktor (II) umfasst die beiden Items, die auf das Individuum selbst als sinnstiftende Quelle anspielen und das Item zum Naturdeterminismus:

- 1) »Das Leben hat nur einen Sinn, wenn man ihm selber einen gibt.«
- 2) »Für mich besteht der Sinn des Lebens darin, dass man versucht, das Beste daraus zu machen.«
- 3) »Unser Leben wird letzten Endes bestimmt durch die Gesetze der Natur.«

Die Verbindung dieser beiden Tendenzen lässt vermuten, dass die einzige zwingende Instanz, die in einem individualisierten Diskurs jenseits des Individuums noch zählt, der positivistische Glaube an Naturgesetze ist. Eine solche Geisteshaltung wird verstehbar, wenn man dem atheistischen *Existenzialismus* Sartres (1960, S. 10f) folgt, der davon ausgeht, dass die Existenz des Menschen der Essenz (Konstruktionsidee) vorausgeht. Das bedeutet, dass kein Schöpfergott die Geschehnisse lenkt und den Ursprung des Seins verantwortet, sondern alles und jedes die Konstruktionsleistung des Menschen ist, der lediglich (noch) den Begrenzungen der Naturgesetze unterworfen ist. An dritter Stelle (Faktor III) vereinen sich die Items, die auf eine gewisse *Distanz* zu Sinnfragen hinweist:

- 1) »Ich zweifle daran, ob das Leben einen bestimmten Sinn hat.«
- 2) »Mich interessiert es nicht, nach dem Sinn des Lebens zu fragen.«
- 3) »Die Frage nach dem Sinn des Lebens lässt sich nicht beantworten.«

Interpretiert man diese drei Faktoren als Dimensionen einer Heuristik zur Erfassung von Typen<sup>2</sup> der Sinndeutung, lässt sich ein »Würfel« mit acht Zellen konstruieren. Aus diesem kann eine entsprechende Typologie abgeleitet werden, indem jeweils zwischen positiven und negativen Faktorladungen (Zusammenhang gleich- bzw. gegenläufig) unterschieden wird.

unterschieden wird.

In der ersten Zelle lassen sich Fälle bündeln, die bei allen drei Faktoren positive Werte aufweisen. Dies bedeutet, dass die hier versammelten Personen sowohl eine transzendente Weltdeutung annehmen als auch ihre Sinndeutung aus sich selbst schöpfen und sich gleichzeitig weniger für Sinnfragen interessieren oder diese für nicht beantwortbar halten. Eine solche Mannigfaltigkeit lässt darauf schließen, dass hier eine *positive Antworttendenz* zugrunde liegt – vermutlich aus Gleichgültigkeit oder übermannt von einer auf den Fragebogen gerichteten grundsätzlichen Zustimmung haben diese Personen ohne Beachtung der dargebotenen Aussagen einfach die höheren Skalenwerte markiert.

Drei Zellen des Würfels sind durch eine positive und zwei negative Faktorladungen ausgezeichnet. Hier lassen sich Hinweise auf vergleichsweise *reine Typen* vermuten: Bei Personen, die eine solche Merkmalskombination aufweisen, kann davon ausgegangen werden, dass sie sich in der Befragungssituation auf einen klaren Standpunkt hinsichtlich ihrer Weltdeutungen eingelassen haben und sich damit eindeutig dem jeweiligen Faktor zuordnen lassen. Der erste reine Typus kann gemäß dem ersten Faktor durch eine gewisse Neigung zu transzendenten Weltdeutungen beschrieben werden. Es steht zu vermuten, dass die hier gesammelten Fälle eine eher traditionale Perspektive vereint, eine Sichtweise, die sich durch eine, den traditionellen kirchlichen Dogmen entsprechende Annahme einer sinnstiftenden höheren Macht auszeichnet. Sinndeutungen, die aus der eigenen Person oder Biographie erzeugt werden oder eine stärkere Distanz zu solchen Fragestellungen werden vom *Traditionschristen* ausgeschlossen. Der zweite reine Typus umgreift Fälle, die ihre Sinnfragen überwiegend durch Bezug auf das eigene Leben und die eigene Person zu beantworten versuchen. Die im Zuge der Individualisierungsdiskussion vermutete Tendenz zu einer gesteigerten Selbstzuschreibung von Gestaltungsaufgaben im Rahmen des »eigenen Lebens« lässt sich hier auf dieses Themenfeld übertragen. Vertreter(innen) des hier als »*Existenzialist*« bezeichneten Typs<sup>3</sup> sind – den Daten zufolge – nicht mehr traditionall-transzendent orientiert, aber gegenüber Sinnfragen auch nicht distanziert. Der dritte reine Typus, charakterisiert durch die Ablehnung entweder des Themas oder der Annahme einer Lösbarkeit von Sinnfragen, weist auf zwei Motive hin. Einerseits können hier Fälle versammelt sein, die – wiederum im Sinne der Individualisierungsvermutung – mit Blick auf die Komplexität weltanschaulicher Fragen im Augenblick frustriert sind. Das heißt, dass sie sich zumindest vorübergehend von der Auseinandersetzung mit

2 Bei den im Folgenden vorgestellten Typen handelt es sich nicht um reale Charakteristiken, sondern um Idealtypen im Sinne Max Webers (1991), also um ein heuristisches Hilfsmittel, um die Heterogenität weltanschaulicher Orientierungsformen zu beschreiben. Ob und in welchem Ausmaß diese Typen in einzelnen Kirchengemeinden vertreten sind, ist im Einzelfall zu untersuchen.

3 Damit wird freilich ein großer Begriff für einen kleinen Typus verwendet, was schnell zu Missverständnissen führen kann. Existenzialismus umfasst sicherlich mehr als die hier beschriebene Charakterisierung. Dennoch passt die Bezeichnung m. E. recht gut. Ich werde sie daher in Anführungszeichen beibehalten bis sie durch einem geeigneteren Begriff ersetzt werden kann.

Sinnfragen distanzieren. Andererseits finden sich hier Fälle, die in Bezug auf solche Fragestellungen schlicht als atheistisch oder nihilistisch – dieses nicht in abwertender Absicht – bezeichnet werden können. Dieser Typus soll als der *Distanzierte* beschrieben werden.

Bei den *gemischten Typen* – hier sind es jeweils zwei Faktoren, bei denen die betreffenden Fälle positive Werte zeitigen – muss von einer gewissen Ambivalenz ausgegangen werden. Die sich hier ergebenden Kombinationen sind allerdings interpretierbar und könnten ebenfalls auf einen modern-säkularisierten Umgang mit Sinndeutungsangeboten hinweisen. Ein erster gemischter Typ »bedient« die Faktoren *tradiert* und *gestalterisch* bei gleichzeitiger Vernachlässigung des Bereichs *Distanz*. Auch hier dürfte es sich um individualisierte Personen handeln, wobei die konkrete Ausformung oder Spielart der Individualisierung besser zu erkennen ist: Ein Mensch, der sich im Nachdenken über seine Sinnfragen einerseits auf höhere Mächte bezieht und andererseits einräumt, dass die letztendliche Quelle von Sinndeutungen er selbst ist, stellt sich als ein Typus dar, der sich dazu entschieden hat, in bestimmten Erklärungsfällen auf die Annahme der Existenz höherer Mächte zurückzugreifen. Personen, die dieser Gruppe angehören, reflektieren, nachdem sie Prozesse der Entbettung aus traditionellen und in gewissem Sinn hegemonialen Institutionen der Deutung von Lebenssinn durchlaufen haben, das Angebot möglicher Sinndeutungen und wählen von sich aus das – jetzt nicht mehr mit Ausschließlichkeitsanspruch versehene – Angebot der alteingesessenen Religionsgemeinschaften. Mit anderen Worten handelt es sich hier um *Entscheidungsschristen*, wie sie etwa auch in einer Falldarstellung von Katharina Liebsch beschrieben werden: »Anke präsentiert einen autonom und selbstbestimmt gewählten Identitätsentwurf. Sie hat sich für ein ›Leben mit Jesus Christus‹ entschieden. Ihre Bezugnahme auf die evangelikale Religion ermöglicht ihr genau das, was laut soziologischer Zeitdiagnose in unserer Gesellschaft immer wichtiger wird: Eine individuell begründbare Wahlhandlung. Sie ›wählt‹ eine Identität und sie stattet sie mit entsprechenden Stilen und Ritualen aus« (Liebsch 2000, Hervorh. i. Orig.). Der zweite Mischtyp weist höhere Werte bei den Faktoren *tradiert* und *distanziert* und niedrigere beim »*existenzialistischen*« Faktor auf. Personen, die dieser Gruppe angehören geben einerseits an, dass sich die Fragen nach dem Sinn des Lebens in Bezug auf ein höheres Wesen beantworten lassen und stellen andererseits fest, dass sie sich für diese Fragen nicht interessieren. Hier liegt eine andere Form von individualisierungsbedingter Freisetzung vor: Zwar wird an transzendent-metaphysischen Deutungen festgehalten, andererseits jedoch über die distanzierten Aussagen signalisiert, dass erheblicher Zweifel an solchen Deutungen besteht. Hier könnte der Zwiespalt aufbrechen, dass ehemals in transzendente Sinndeutungen eingebundene Personen sich infolge von Freisetzungen (z. B. kritische Anmerkungen anderer) nicht mehr trauen, sich zu einer auf transzendente Erklärungen abstellenden Position zu bekennen. Die Folge ist Frustration, die sich im Rückzug von den alten Deutungen widerspiegelt – über ein neues Weltdeutungsmodell scheinen die *Desorientierten* jedoch noch nicht zu verfügen. In der Gruppe des dritten Mischtyps, die positive Werte bei den Faktoren »*existenzialistisch*« und *distanziert* aufweist und dabei den *tradierten* Bereich vernachlässigt,

finden sich Personen, die sich dafür entschieden haben, die Finger von der Erklärung der Welt durch die Annahme höherer Wesen oder Mächte zu lassen. Sie generieren Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens – wenn überhaupt – aus ihrer Individualität: Die Beantwortung solcher Fragen ist Privatsache bzw. von jedem oder jeder selbst zu leisten. Offenbar kommt allerdings hinzu, dass Fragen nach dem Sinn des Ganzen in dieser Gruppe selten gestellt bzw. immer wieder unbefriedigend beantwortet werden, wodurch sich die bekundete Distanz zu dieser Art von Problemen erklären lässt. Ihre Abwendung von Sinnfragen und die pragmatisch-knappe Ich-Bezogenheit bei der Antwort auf solche Fragen, qualifiziert sie als den *Säkularisierungstypus*.

Die letzte Zelle vereinigt Fälle mit negativen Werten auf allen drei Dimensionen. Hier muss davon ausgegangen werden, dass die Sinnquellen der betreffenden Personen von unserem Messinstrument nicht erfasst werden konnten; die hier gesammelten Fälle generieren Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens in anderen Bereichen als den in der Itematterie angebotenen. Eine weitere Interpretation diese Antwortmusters ist die, dass hier eine *negative Antworttendenz* zugrunde liegt; die Befragten dieser Kategorie haben – möglicherweise in Opposition zum Fragebogen – generell niedrige Skalenwerte angekreuzt.

#### 4. Empirische Charakterisierung der Sinndeutungstypen

Ich habe nun acht Typen vorgestellt, von denen sich sechs für weitere Analysen eignen. Hierbei können die Daten in zweierlei Hinsicht Informationen bereitstellen: Zum einen geben die erhobenen demographischen Daten Auskunft über bestimmte Eigenschaften der Individuen in den einzelnen Typengruppen. Zum anderen lassen sich Vergleichsgruppen bilden und die Gruppenmittelwerte in weiteren Itematterien der Untersuchung vergleichen bzw. bestimmte Antwortmuster aus offenen Fragen herausarbeiten. Der erste Vergleich bezieht sich auf die Variablen, »Geschlechtszugehörigkeit«, »Konfessionszugehörigkeit« und »Alter«. Bei der Geschlechterverteilung liegt lediglich beim »Existenzialisten« ein bedeutsamer Unterschied vor. Hier überwiegen bei weitem die Frauen. Dieser Typus fällt auch bei der Frage nach der Konfessionszugehörigkeit auf, da hier ein bemerkenswert hoher Anteil der Katholik(inn)en anzutreffen ist. Der distanzierte Typ lässt sich mit Blick auf die Altersverteilung dadurch beschreiben, dass ihm offenbar überwiegend ältere Mitarbeiter(innen) angehören. Im Vergleich mit den unter 20-Jährigen sind diejenigen, die das 20. Lebensjahr bereits vollendet haben, deutlich überrepräsentiert. Bei den Traditionschristen finden sich vergleichsweise wenig 15-16-Jährige.

Die Betrachtung der Mischtypen ergibt Zellbesetzungen, die schwer zu erklären sind. So zeitigt der Säkularisierungstyp einen Überhang bei den 15-16-Jährigen, dann allerdings eine Unterbesetzung bei den 17-19-Jährigen – eine Tendenz, die sich bei den 20-24-Jährigen wieder auflöst. Ähnlich verhält es sich beim Entscheidungsschristen. Hier sind die 20-24-Jährigen im Vergleich zu den anderen Feldern deutlich unterrepräsentiert.

A1: Wie denken Sie über den Sinn des Lebens?	Mittelwerte: Jugendleiter(innen)					
	»Existenzialist«	Distanzierter	Traditionschrist	Desorientierter	Säkularisierungstyp	Entscheidungschrist
Ich denke viel über meinen Glauben nach.	2,4	3,3	4,6	4,1	3,2	4,7
Die Kirche spielt für meinen Glauben keine Rolle.	3,9	3,7	2,5	3,6	4,3	3,4
Ich lebe meinen Glauben, indem ich danach handle.	3,9	4,1	5,2	4,7	3,9	5,0
Es ist mir wichtig, dass ich evangelisch bin.	2,5	4,1	4,6	4,3	3,4	5,3
Ich feiere kirchliche Feste mit, bin aber sonst eher distanziert.	4,7	4,6	3,3	2,9	3,9	4,1
Ich glaube gar nicht an einen christlichen Gott.	3,4	3,3	1,7	1,9	4,5	1,9
Verteilung der Fälle (in Prozent)	18	15	20	12	14	21

Tabelle 1: Mittelwertunterschiede bei Jugendleiter(inne)n; Mittelwert = arithmetischer Durchschnittswert; die Antworten wurden auf einer Skala von 7 »stimme voll zu« bis 1 »stimme nicht zu« gegeben. Anzahl aller befragten Personen, N = 97 (fehlende Angaben: 9, ausgeschlossene Fälle 31 [pos./neg. Tendenz]).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der »Existenzialist« durch einen Überhang an Frauen und an Katholik(inn)en ausgewiesen ist. Dies passt gut in den Rahmen des Individualisierungsarguments, da man bei Katholiken, die in der evangelischen Jugendarbeit tätig sind, davon ausgehen kann, dass sie sich selbst für ein nicht-sozialisationskonformes Sinndeutungsangebot entschieden haben.

Bei den Mittelwerten zur Frage wie viel man über den eigenen Glauben nachdenkt, treten einige statistisch bedeutsame Unterschiede auf. Hier unterscheiden sich – grob eingeteilt – der »Existenzialist«, der Distanzierte und der Säkularisierungstyp von allen anderen, indem sie vorgeben, wenig über Glaubensfragen nachzusinnen. Besonders deutlich tritt hier der Unterschied gegenüber dem Traditionschristen zutage, der seinerseits bei dieser Frage die höchsten Werte aufweist. Folgt man diesen Selbstverortungen, so lässt sich annehmen, dass bei der erstgenannten Gruppe die besinnliche Versenkung nicht besonders wichtig ist. Dieser Umstand ist insofern aufschlussreich, als dass solches auch – und hier sogar in höchstem Maße – für den »Existenzialisten« gilt. Offenbar macht sich sogar der Distanzierte immer noch mehr Gedanken. Damit könnte der Schluss gezogen werden, der »Existenzialist« sei gleichzeitig derjenige, welcher am wenigsten Fragen nach dem »Sinn« stellt. Der ausschließliche Rückgriff auf Gesetze der Natur oder die eigene Existenz scheint damit eher auf eine weltanschauliche Oberflächlichkeit als auf eine »existenzialistische« oder natur-deterministische Orientierung hinzuweisen.

Der Aussage, dass Kirche für den individuellen Glauben keine Rolle spiele, stimmt der Traditionschrist im Vergleich zum »Existenzialisten« ebenfalls in geringerem Maße zu. Transzendent orientiert heißt beim erstgenannten auch nicht-freigesetzt. Personen, die sich unter diesem Typus sammeln, fühlen sich naheliegender Weise in die tradierten Strukturen der Organisation »Kirche« in bedeutsam höherem Maße eingebunden als dies bei den freigesetzten Indi-

vidualisierten der Fall ist. Der Unterschied zum »Existenzialisten« mag sich in der vorliegenden Untersuchung allerdings auch deshalb so deutlich ergeben, weil die Gruppe der unter dieser Kategorie versammelten Personen zu einem vergleichsweise hohen Anteil aus Katholik(inn)en besteht, die in der evangelischen Kirche ihren Dienst tun. Für sie dürfte es besonders schwer sein, in der evangelischen Kirche eine geistige Heimat zu finden; die Organisation ist eher ihr Jugendverband als ihr spiritueller Bezugsrahmen und die katholische Kirche haben sie durch ihr Engagement bei der Konkurrenz »betrogen«.

Beim Item »Ich lebe meinen Glauben, indem ich danach handle« liegt kein statistisch bedeutsamer Mittelwertunterschied vor. Es fällt allerdings auf, dass sich der Traditionschrist deutlich über der Skalenmitte im positiven Bereich befindet.

Der Aussage »Es ist mir wichtig, dass ich evangelisch bin« stimmt der »Existenzialist« am wenigsten zu – kein Wunder, da sich unter diesem Typus überwiegend Katholikinnen sammeln. Ein weiterer bedeutsamer Unterschied tritt zwischen dem Säkularisierungstypus und dem Entscheidungschristen auf. Zweiterer liegt hier ebenfalls im positiven Bereich der Skala (Zustimmung), während sich der Erstgenannte eher dem »Existenzialisten« anzunähern scheint. Bei dieser Gruppe könnte es sich um Personen handeln, die sich im Augenblick von der Organisation »Kirche« abwenden, möglicherweise, weil ihre Fragen nach dem Sinn nicht befriedigend beantwortet wurden.

Bemerkenswert ist der Mittelwert beim »Existenzialisten« in puncto der Frage nach der moderaten Distanziertheit (kirchliche Feste). Ebenso wie der Distanzierte verzeichnet er hier relativ hohe Werte, wogegen der Desorientierte ebenso wie der Traditionschrist deutlich geringe Zustimmung verzeichnen. Erstaunlich ist auch der Mittelwertunterschied zwischen dem Distanzierten und den Desorientierten. Das Ergebnis zeigt, dass der Desorientierte noch nicht vollends von der Organisation Kirche abgelöst zu sein scheint – eine Entwicklung, die beim Distanzierten entweder schon weiter fortgeschritten oder einfach der »Urzustand« ist.

Vielen Mittelwertunterschieden zwischen den einzelnen Typen bei der Feststellung »Ich glaube gar nicht an einen christlichen Gott« liegen heterogene Varianzen zugrunde und sollen an dieser Stelle nicht berichtet werden. Der Säkularisierungstyp stimmt hier in höherem Maße zu als der Entscheidungschrist und der Distanzierte weist höhere Zustimmungswerte auf als der Desorientierte. Ein vergleichsweise deutlicher Unterschied ergibt sich aus der Gegen-

überstellung der Werte des Distanzierten und des Traditionschristen; es überrascht nicht, dass die Erstgenannten hier eine höhere Zustimmungstendenz aufweisen.

Wenn es darum geht, aus idealtypischen Konstruktionen Realtypen zu gewinnen, reichen die aus einer einzelnen Itembatterie gewonnenen Mittelwerte sicherlich nicht aus. Der bereits berichteten Frage vorangestellt ist im Fragebogen die offen gehaltene Bitte, die individuelle Herangehensweise an religiöse Themen in wenigen Stichpunkten darzustellen. Aus den aus der Auswertung dieser offenen Frage hervorgegangenen Kategorien lassen sich weitere Informationen über die Typen gewinnen. Bevor jedoch weitere Ausprägungen berichtet werden, sollen im Folgenden die aus den vielen Einzeläußerungen gebildeten Kategorien vorgestellt werden.

1. Kontemplation (gefühlsmäßiger Zugang, Gebet, Lesen, Meditation, Nachdenken, Stille, Musik)
2. Mitarbeit (Mitarbeit und Leitung in verschiedenen Bereichen, häufig Gruppenarbeit)
3. Religion leben (Missionieren, Kirchen- und Gottesdienstbesuch, Helfen und Dienen)
4. Standpunkt entwickeln bzw. festigen (Diskussionen und Gespräche, Vergleich mit anderen Religionen)
5. Distanz (Atheismus, Nicht-Religiosität, Ablehnung, Agnostizismus)
6. Gemeinschaft (Religion mit anderen erleben)
7. Sonstiges

Es liegt nahe, dass auf eine solche Frage nur ein Teil der Befragten zu antworten bereit war und dass bestimmte Typen hier kaum in Erscheinung treten. Vor allem über den Traditionschristen lassen sich jedoch weitere Erkenntnisse gewinnen.

Der Typus Traditionschrist lebt seinen Glauben, indem er seinen Zugang über die in der Kategorie »Kontemplation« zusammen gefassten Elemente gestaltet. Darüber hinaus legt er Wert darauf, Religion praktisch zu leben und den eigenen Standpunkt im Austausch mit anderen zu festigen. Wichtig ist für diesen Typ auch die Anbindung an die Gemeinschaft. Nennungen, die sich auf das soziale Engagement der Mitarbeit beziehen, erscheinen hier in geringerem Maße.

Was das Verhältnis von Religionsgestaltung und Mitarbeit beim Traditionschristen angeht, gilt auch für den Typus

	Glaubensleben	religiöser Zugang
<b>Traditionschrist</b>	über Glauben nachdenken Kirche spielt für den Glauben eine Rolle nach Glauben handeln glaubt an den christlichen Gott	durch Kontemplation durch praktische Umsetzung von Religion durch das Festigen des eigenen Standpunktes im Austausch mit anderen in Gemeinschaft
<b>»Existenzialist«</b>	eher nicht darüber nachdenken eher nicht danach handeln kirchliche Feste mitmachen, sonst distanziert sein	nicht durch Mitarbeit
<b>Distanzierter</b>	kirchliche Feste mitmachen, sonst distanziert sein	
<b>Entscheidungschrist</b>	viel nachdenken nach Glauben handeln evangelisch-sein ist wichtig glaubt an christlichen Gott	durch Mitarbeit durch praktische Umsetzung von Religion
<b>Säkularisierungstyp</b>	Kirche spielt keine Rolle nicht nach Glauben handeln glaubt nicht an christlichen Gott	
<b>Desorientierter</b>	kirchliche Feste nicht mitfeiern glaubt an christlichen Gott	

Tabelle 2: Bei der vollstandardisierten Frage nach dem Glaubensleben werden jeweils die profiliertesten Zustimmungswerte und/oder Ablehnungswerte aufgeführt.

»Existenzialist«. Im Rahmen dieser Frage fällt er besonders durch distanzierte Äußerungen auf.

Als dritter Typus, der im Bereich dieser offenen Frage ein deutliches Profil entwickelt, hebt sich der Entscheidungschrist von den beiden erstgenannten dadurch ab, dass er auf Religionsgestaltung durch Mitarbeit besonders großen Wert legt. Ebenso wie bei Fällen, die dem Traditionschristen zugeordnet werden können, nennen Personen unter dem Typus des Entscheidungschristen häufig praktische Zugänge zur Religion.

## 5. Schlussbemerkung und Ausblick

Die hier vorgestellte Typologie ist aus einer sehr begrenzten und selektiven Stichprobe entstanden. Dieselben Typen gingen allerdings auch aus der Befragung von Kirchenvorsteher(inne)n im Erhebungsgebiet hervor. Um die Aussagen empirisch abzusichern wird eine weitere Bearbeitung notwendig sein, die sich einerseits im Rahmen repräsentativer Untersuchungen und andererseits auf dem Wege qualitativer Verfahren durchführen lässt. Insofern können die hier vorgestellten Ergebnisse nur eine Idee, eine einfache Heuristik sein, mit der jedoch immerhin auf eine gewisse Heterogenität in einem Bereich hingewiesen werden kann, der von außen betrachtet recht homogen wirkt. Überdies lässt sich mit Hilfe dieser Typologie eine Gruppe von Personen ausmachen, die gemäß den Annahmen der Individualisie-

rungsthese ihre Antwort auf Frage nach dem Sinn des Lebens nicht bei traditionellen Sinn-Anbietern, sondern bei sich selbst suchen. Schließlich zeigt die Typik ein Spektrum, das sich an neuere religionssoziologische Untersuchungen anschließt – jedoch ohne hier viel neues zu sagen oder gar eine Entscheidung zwischen den divergierenden Positionen herbei zu führen. Betrachtet man die individualisierten Typen, kann noch nicht entschieden werden, ob sie im Sinne Luckmanns (1991) eine unsichtbare Religion entfalten oder eine neue Form der privatisierten Religiosität auf der Basis der religiösen Verfassung des menschlichen Daseins (vgl. Luckmann 1996) oder ob Religiosität, wie Detlef Pollack (1996) behauptet, aus der modernen Welt verschwindet. Eine weltanschauliche Öffnung der Kirchen dürfte in gewissem Sinne bereits stattgefunden haben und zwar nicht nur hinsichtlich der innerhalb des Kirchenchristentums gepflegten Glaubenspraxis, sondern vermutlich auch hinsichtlich der Glaubensvermittlung durch Laien wie durch Professionelle – es ist nicht davon auszugehen, dass ehrenamtliche Mitarbeiter(innen), die ihre Sinnfragen nicht mehr in Bezug auf einen allwissenden Gott beantworten, diese Deutungen in der traditionellen Form weitergeben: Damit ist zu erwarten, dass sich die kirchliche Religiosität in einem tiefgreifenden Wandel befindet. Erst wenn sich die Kirchen diese Möglichkeit eingestehen und angemessen und integrierend reagieren, können sie sich dem eingangszitierten Dilemma in einer Richtung entziehen. Für die andere Strategie, die der Konzentration auf Glaubenswahrheiten, ist der Zug ebenfalls am abfahren. Der Zulauf zu nicht- oder noch-kirchlichen Gruppen, die die letzten Wahrheiten gefunden zu haben beanspruchen, wächst beständig an und hat die großen Kirchen schon jetzt in eine vergleichsweise liberale Position gedrängt. ●

Dipl.-Soz. Oliver Dimbath, München, führt die wissenschaftliche Begleitung des Projekts *Jugend und Kirche der Dekanatsjugendkammer der evang. Kirche im Dekanat Weilheim/Obb.* durch; er ist Mitarbeiter im qualitativen Evaluationsprojekt *›Achtung (+) Toleranz‹* am Institut für Soziologie der LMU München.

## Literatur

- Beck, U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1996), »Das ›eigene Leben‹ in die Hand nehmen«, in: *Pädagogik*, 48 (7-8), S. 40-47.
- Beck-Gernsheim, E. (1994), »Individualisierungstheorie: Veränderungen des Lebenslaufs in der Moderne«, in: H. Keupp, *Zugänge zum Subjekt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 125-146.
- Damm, D. (1996), »Jugendliche Lebenswelten – was ist ihnen heilig?«, in: *Vorgänge: Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, 136 (4), S. 23-33.
- Dekanatsjugendkammer (2001), *Jugend und Kirche. Eine Umfrage der Dekanatsjugendkammer der evang. Kirche im Dekanat Weilheim*, Weilheim/Obb.: Selbstverlag.
- Engelhardt, K., Loewenich, H. v. und Steinacker, P. (1997), *Fremde Heimat Kirche: die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hitzler, R. (1996), »Orientierungsprobleme: Das Dilemma der Kirchen angesichts der Individualisierung der Menschen«, in: *Leviathan*, 24 (2), S. 272-286.
- Liebsch, K. (2000), »Vorsätzlicher Verzicht. Argumentative und symbolische Strategien der Herstellung eines religiösen Identitätstypus«, in: *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, 20 (1), S. 11-21.
- Luckmann, T. (1991), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1996), »Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften«, in: K. Gabriel, *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, S. 17-28.
- Matthes, J. (1967), *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Münchmeier, R. (1995), »Die Vergesellschaftung von Wertgemeinschaften: Zum Wandel der Jugendverbände in der Nachkriegs-Bundesrepublik«, in: T. Rauschenbach, C. Sachße und T. Olk, *Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 201-227.
- Nürnberger, C. (1999) »Der Groove aus der Gruft. Wenn es Gott gibt, dann schwänzt er den Kirchentag«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 21. Juni, S. 15.
- Pollack, D. (1996), »Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie«, in: K. Gabriel, *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 57-85.
- Sartre, J.-P. (1960), »Ist der Existenzialismus ein Humanismus?«, in: *Drei Essays*, Frankfurt a. M.: Ullstein Verlag, S. 7-51.
- Weber, M. (1991), »Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: M. Sukale, *Max Weber. Schriften zur Wissenschaftslehre*, Stuttgart: Reclam, S. 21-101.

**SPIRITA.**  
**Zeitschrift für Religionswissenschaft.**  
**April 2002, Seite F6-F12.**  
 © by diagonal-Verlag Marburg