

Copyright Peter Müller/MIS 2013

Milieus fordern heraus

*Pastoraltheologische Deutungen zum MDG-Milieuhandbuch
„Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2013“*

Milieus fordern heraus

*Pastoraltheologische Deutungen zum MDG-Milieuhandbuch
„Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2013“*

Impressum

KAMP kompakt, Band 1

Herausgeber:

Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral
Holzheienstraße 14
99084 Erfurt

Telefon: 0361 / 54 14 91 - 0

Fax: 0361 / 54 14 91 - 90

Email: sekretariat@kamp-erfurt.de

Internet: www.kamp-erfurt.de

Redaktion:

Tobias Kläden

Herstellung:

Artus.Atelier GmbH & Co. KG

© 2013 Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral, Erfurt

ISSN 2195-9005

Inhaltsverzeichnis

Vorwort <i>Tobias Kläden</i>	4
Ein knapper Überblick zum MDG-Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2013“ <i>Tobias Kläden</i>	6
Kenosis 2013 oder: Wie, wen und was lieben die Deutschen? Eine pastoraltheologische Lektüre der aktuellen Kirchen-Milieustudie <i>Matthias Sellmann</i>	14
Milieufrömmigkeit und Milieutheologien <i>Michael N. Ebertz</i>	35
Nutzen und Grenzen der Milieuforschung für die Pastoral am Beispiel des MDG-Milieuhandbuchs 2013 <i>Patrik C. Höring</i>	57
Ran an die Kartoffeln? Pastoraltheologische Optionen zum Umgang mit Milieumodellen <i>Bernhard Spielberg</i>	71

Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser,

mit dem neuen, Ende Januar 2013 veröffentlichten MDG-Milieuhandbuch liegt das schon länger erwartete Update des MDG-Milieuhandbuchs von 2005 – besser bekannt unter dem Namen „Sinus-Kirchenstudie“ – vor. Wieder hat die Medien-Dienstleistung GmbH, München, eine Einrichtung der Deutschen Bischofskonferenz, das Heidelberger Sinus-Institut beauftragt zu erforschen, wie Religion und Kirche milieuspezifisch wahrgenommen und gelebt werden. Das Update des Milieuhandbuchs wurde nicht zuletzt dadurch nötig, dass das Sinus-Institut 2010 sein Gesellschaftsmodell seinerseits einem Update unterzogen hatte. Da Gesellschaft beständig im Fluss ist, war die Aktualisierung des bereits zehn Jahre alten Milieumodells nötig geworden, um neue Entwicklungen abbilden zu können.

Überraschenderweise hat die Studie ein beträchtliches Echo in den großen Publikumsmedien gefunden, anders als bei der ersten Studie, die vor allem in der innerkirchlichen Rezeption stark umstritten war. Grund für dieses mediale Interesse scheint die aktuell hohe und kritische Aufmerksamkeit zu sein, die Kirche im Kontext v. a. der Missbrauchsskandale erhalten hat. Im innerkirchlichen Bereich sind vor allem konservative Stimmen zu vernehmen, die die Studie mit Misstrauen beäugen und erstaunlicherweise besonders auf methodische Fragen nach der Repräsentativität der Studie abheben. Insgesamt scheint sich die Diskussion in Kirche und Pastoral jedoch seit der ersten Studie versachlicht zu haben – es wird nach Impulsen und Herausforderungen, Chancen und Grenzen der Milieuperspektive gefragt.

Deutlich wird, dass diese (und viele andere) Lebensweltstudien hilfreiche Wahrnehmungschancen für die Pastoral bereitstellen. Viele pastorale Praktikerinnen und Praktiker haben die Milieus mit großem Interesse studiert und für die Deutung der pastoralen Situation profitiert. Deutlich wird aber auch, dass aus den empirischen Daten nicht direkt Handlungsoptionen abzuleiten sind. Vielmehr ist Interpretationsarbeit nötig, um die (pastoral-)theo-

logische Bedeutung der Befunde herauszustellen, verschiedene Deutungen zu diskutieren und mögliche Konsequenzen für kirchliches Handeln zu erarbeiten. Und um vom Sehen zum Handeln zu kommen, um die Handlungsoptionen auch in wirkliches Handeln umzusetzen, um Haltungen zu verändern, sind Prozesse der Kirchenentwicklung nötig.

Die Milieubrille kann dazu einen wichtigen Beitrag leisten, da sie zu einem Blickwechsel in der Pastoral auffordert: Statt nur zu fragen, wie die verschiedenen Milieus besser zu erreichen wären, wie unsere Angebote besser und zielgruppengenaue auf sie abgestimmt werden könnten, bietet der Blick auf die Milieus ausgezeichnete Lernchancen: Welche Botschaft, welche (implizite) Theologie, welche Lebensleistungen finden wir in den Milieus? Welche Elemente unserer christlichen Tradition kommen uns in der Beschäftigung mit den Milieus in neuer Form entgegen? Welche prophetischen Botschaften haben die Milieus für uns heute? Motto eines solchen Paradigmenwechsels ist das berühmte Zitat von Bischof Hemmerle:

Lass mich Dich lernen, Dein Denken und Sprechen, Dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich Dir zu überliefern habe.¹

Dazu sollen die Artikel dieser Broschüre einen Beitrag leisten, indem sie die neue Sinus-Kirchenstudie aus pastoraltheologischer und religionssoziologischer Perspektive kommentieren und deuten. Der konkrete Bezug auf die aktuelle Studie fällt in den einzelnen Texten unterschiedlich stark aus – in jedem Fall wird aber deutlich, dass die Milieus ganz vorne auf der Liste der Herausforderungen für die Pastoral stehen.

Ich wünsche Ihnen eine gewinnbringende Lektüre

Ihr
Tobias Kläden

¹ Hemmerle, Klaus, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 12 (1983) 306–317.

Ein knapper Überblick zum MDG-Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2013“

Tobias Kläden

In diesem Beitrag sollen das Anliegen und der Kontext der Studie kurz skizziert werden, bevor einige ausgewählte Ergebnisse vorgestellt werden; dabei unterscheide ich zwischen solchen Ergebnissen, die positive Anknüpfungspunkte für pastorales Handeln darstellen, und solchen, die eher auf Probleme hinweisen.

1. Was will die Studie?

– *Hintergrund: Die Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt erhält (GS 44)*

Die theologische und kirchliche Befassung mit dem MDG-Milieuhandbuch und mit Lebensweltstudien überhaupt erfährt eine wichtige Grundlegung aus der Kulturhermeneutik des Zweiten Vatikanums, wie sie sich in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ausdrückt (vgl. Sellmann 2012, 29–56). So spricht GS 44 davon, dass die Kirche von Beginn ihrer Geschichte an gelernt hat, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen, und dass die in diesem Sinne angepasste Verkündigung [praedicatio accomodata] des geoffenbarten Wortes ein Gesetz aller Evangelisation bleiben muss. Dadurch wird der lebhafteste Austausch [vive commercium] zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen gefördert. Nach Aussage von *Gaudium et spes* ist dafür eine profunde Kenntnis der Denkweisen und Mentalitäten der Menschen notwendig: „Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt“ (GS 44). Das Konzil bestimmt es daher als „Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören [auscultare], sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet [proponere] werden kann“ (GS 44).

Vor diesem Hintergrund kann auch das Ziel des MDG-Milieuhandbuchs verstanden werden, nämlich: die Einstellungen von Katholikinnen und Katholiken zu Religion und Kirche sowie konkrete Wünsche und Erwartungen an die katholische Kirche mittels Methoden der qualitativ-empirischen Sozialforschung zu erheben.

– *Zur Methode*

Das Sinus-Milieumodell ist das Ergebnis von über 30 Jahren sozialwissenschaftlicher Forschung des Sinus-Instituts und stellt ein vielfach erprobtes und anerkanntes Instrument der empirischen Sozialforschung dar. Es gruppiert Menschen zusammen, die sich nicht nur hinsichtlich ihrer sozioökonomischen Lage, sondern auch in ihrer Lebensauffassung und Lebensweise ähneln. Mithilfe von qualitativ-ethnologischen Methoden wird der Mensch und das gesamte Bezugssystem seiner Lebenswelt, also das Gesamt seiner subjektiven Wirklichkeit, ganzheitlich in den Blick genommen. Durch regelmäßige, im Abstand von weniger als zehn Jahren vorgenommene Aktualisierungen des Modells soll signifikanten gesellschaftlichen Veränderungen, die sich auf die Lebenswelten auswirken, Rechnung getragen werden.

Konkret wurden folgende Forschungsmethoden eingesetzt:

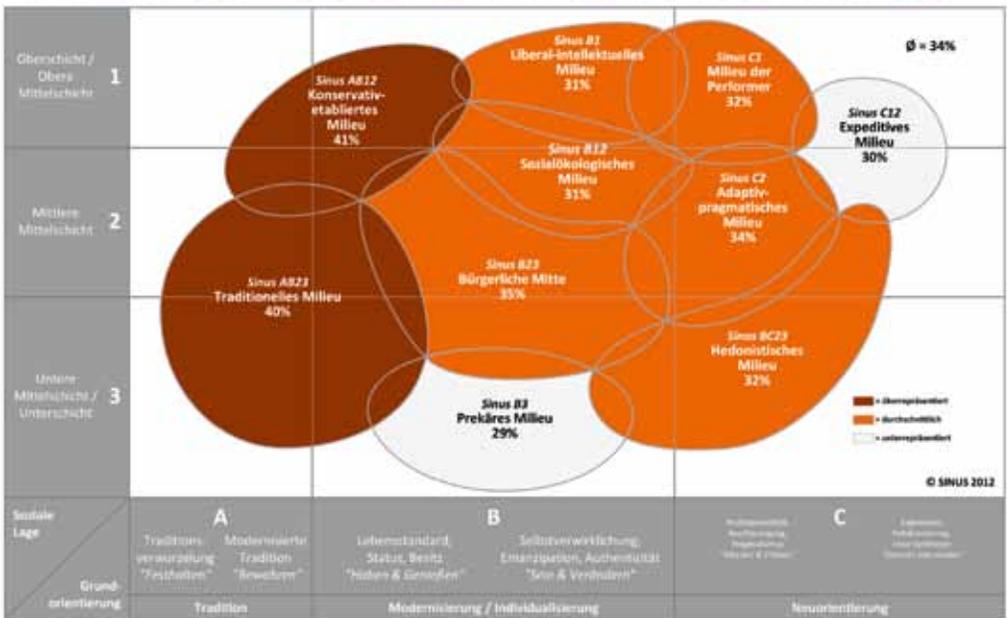
- mehrstündige leitfadengestützte Einzelexplorationen im häuslichen Umfeld der Befragten
- im Vorfeld der Befragung zu bearbeitende „Hausarbeitenhefte“ mit den Titeln „Das gibt meinem Leben (mehr) Sinn“ und „Die ideale Kirche für mich“
- Fotodokumentationen der Wohnwelten

Durch dieses Material, so der Anspruch des Sinus-Instituts, wird eine umfassende, in die Tiefe gehende Analyse der Wahrnehmungs-, Denk- und Erlebnismuster der Befragten ermöglicht. Zudem können aufgrund dieser qualitativen Methoden gültige Aussagen auf vergleichsweise kleiner Stichprobenbasis gewonnen werden.

Insgesamt wurden 100 Einzelexplorationen von Mitgliedern der katholischen Kirche durchgeführt. Es wurden also keine aus der Kirche Ausgetretenen oder Nichtgetauften befragt, ebenso wenig wie Angehörige anderer Konfessionen oder Religionen oder Konfessionslose. Die Stichprobe ist repräsentativ für das (seinerseits in einem quantitativ-empirischen Sinn repräsentativ abgesicherte und bewährte) Sinus-Milieumodell und außerdem quotiert nach Alter, Geschlecht und Region. Über die Milieu-Quotierung wird somit das gesamte Spektrum der Lebenswelten berücksichtigt. Dadurch

kann das Sinus-Institut für sich in Anspruch nehmen, in dieser Studie alle relevanten Wahrnehmungsmuster und Einstellungsdimensionen abzubilden, und mit Recht feststellen: „Die Ergebnisse der Studie sind daher gültig im Sinne inhaltlicher Relevanz und Typizität.“¹ Der Vorwurf mangelnder statistischer Repräsentativität kann also überhaupt nicht sinnvoll an eine qualitative Studie gerichtet werden und geht folglich ins Leere. Im Gegenteil ist die Stichprobengröße von n = 100 für eine qualitative Studie enorm hoch.

Anteil der Katholiken in den Sinus-Milieus*



* Quelle: Typologie der Wünsche 2012, N = 20.167, deutschsprachige Wohnbevölkerung ab 14 Jahren

Aus dem MDG-Milieuhandbuch 2013: Religiöse und kirchliche Orientierungen

¹ MDG-Milieuhandbuch 2013, 59. Im Folgenden beziehen sich Seitenzahlen im Text auf das Milieuhandbuch.

– Warum beschäftigt sich Kirche mit den Sinus-Milieus?

Der Blick auf die Sinus-Milieus macht zunächst einmal auf eine ganz einfache Tatsache aufmerksam: In allen zehn Milieus sind Mitglieder der katholischen Kirche zu finden. Auf alle Milieus bezogen, machen Katholikinnen und Katholiken ein Drittel (34 %) aus; am stärksten sind sie im Milieu der Konservativ-Etablierten und der Traditionellen vertreten (41 bzw. 40 %), am wenigsten im Expeditiven und im Prekären Milieu (30 bzw. 29 %). In allen anderen Milieus ist der Katholikenanteil im durchschnittlichen Bereich. Mitnichten sind die Katholiken also auf wenige Milieus beschränkt, auch wenn die Verteilung charakteristische Unterschiede zeigt. Vielmehr ist dieser Milieu-Reichtum der katholischen Kirche etwas Wertvolles.

Der Milieu-Ansatz ermöglicht es der Kirche, „den Blick für die Unterschiedlichkeit von Menschen und die Vielfalt der Lebensweisen zu öffnen“ (6). Fakt ist aber auch, dass die Kirche mit ihren Angeboten schwerpunktmäßig nur bei wenigen Milieus Resonanz findet. Mit dieser Studie lassen sich viele Hinweise finden, welche Anschlussmöglichkeiten es für die Kirche in den verschiedenen Bevölkerungsmilieus gibt. Die Kirche wird durch diese Studie auch herausgefordert, ihre eigene Milieuverengung zu erkennen. Sie wird zur Wahrnehmung provoziert, wie Menschen ihr Leben und ihren Glauben innerhalb und außerhalb der Grenzen der Institution Kirche leben und gestalten, und darin Anregungen und Lernchancen zu entdecken.

Das Sinus-Institut wird nicht müde zu betonen, dass die Studie keine 1:1-Abbildung, sondern eine (sinnvolle) Konstruktion und damit Vereinfachung der komplexen Wirklichkeit darstellt. Dadurch bietet sie eine Sehhilfe, „eine soziologische Brille, die der Kirche hilft, die Vielfalt und Unterschiedlichkeit ihrer Mitglieder besser zu sehen und zu verstehen“ (47). Sie ist also auch kein „fünftes Evangelium“, aber ein hilfreiches Instrument, das die Zukunftsfähigkeit der Kirche zu sichern helfen kann.

2. Ausgewählte wichtige Ergebnisse

a) Positive Anknüpfungspunkte

– Sinn und Glück

Bevor die Studie auf im engeren Sinn religiöse bzw. kirchliche Themen eingeht, fragt sie die Interviewpartnerinnen und -partner danach, was ihrem Leben Sinn gibt und was sie glücklich macht. Hier kann Kirche viele Hinweise finden, was zu einem gelingenden Leben der Menschen gehört und wie sie dazu beitragen könnte. Insgesamt wird dabei deutlich, dass für die Mehrheit

der Befragten der Sinn des Lebens selbst zu erkennen und herzustellen ist, ohne dass er durch den Glauben vorgegeben wäre. Als Strategien der Sinnproduktion nennen gehobene Milieus, tätig und aktiv zu sein und etwas zu bewirken; das Sozialökologische und die traditionellen Milieus betonen stärker den Einsatz für andere bzw. für die Gemeinschaft; für die Milieus der Mitte und der traditionellen Unterschicht bedeutet Sinn, Aufgaben und Regeln zu befolgen, etwas Nützliches beizutragen und Vorbild zu sein, und für die jungen modernen Milieus, seinen eigenen Träumen und Visionen nachzugehen und sich seine Wünsche zu erfüllen (vgl. 7). Als zentral wichtig im Leben werden quer durch die Milieus die gleichen Dinge genannt (Gesundheit, Familie/Partnerschaft, materielle Sicherheit, soziale Akzeptanz), jedoch in milieuspezifischer Interpretation und Gewichtung. So wird z. B. Gesundheit von den gehobenen Milieus als Fitness und Leistungsfähigkeit, von den Milieus der Unterschicht als Verschont-Bleiben von Gebrechen und Problemen und von den (post-)modernen Milieus als Genussfähigkeit interpretiert (vgl. 8). Noch stärkere milieuspezifische Unterschiede findet man bei den Lebensphilosophien bzw. Lebensbewältigungsstrategien. Diese reichen von „Seinen eigenen Weg finden“ (gehobene Milieus), „Nicht stehen bleiben, sich nicht beklagen; die Dinge nehmen, wie sie sind“ (Milieus der Mitte), „Bescheiden sein, mit dem auskommen, was man hat“ (traditionelle Unterschicht), „Leben heißt Leiden; Verantwortung abgeben“ (Prekäre) bis zu „Intensiv leben im Hier und Jetzt; Zwänge vermeiden, das Leben genießen“ (postmoderne Milieus) (9).

In allen Milieus machen die Menschen die Erfahrung: „Glücklich zu sein ist eher die Ausnahme als die Regel“ (12). Dabei wird Wohlbefinden und Glück tendenziell umso eher geäußert, je sozial gehobener und älter die Angehörigen eines Milieus sind. In allen Milieus entsteht Glück und Wohlbefinden in Situationen sozialer Geborgenheit (oft werden hier auch Kinder und Tiere genannt, die vorbehaltlos Zuneigung geben), aber auch durch Erlebnisse in der Natur. Ebenso wird in allen Milieus anerkannt, dass Hektik, Leistungsdruck und Perfektionismus dem Glück entgegenstehen und es für das Wohlbefinden wichtig ist, Ambitionen zu reduzieren und sich dem Hier und Jetzt zu öffnen (vgl. 13).

– Ethik

Die christliche Religion gilt – besonders in den gehobenen modernen Milieus – grundsätzlich „als zentraler Bestandteil der abendländischen Kultur und als Basis einer allgemein verbindlichen Ethik“ (17). Auch wenn die „lebensweltliche Einbettung von Religion [...] weitgehend verloren gegangen“ ist und „Transzendenzbezüge im Alltag kaum eine Rolle mehr spielen“, so gilt

dies doch nicht für den Bereich der Ethik: „In allen Milieus gelten die ‚Zehn Gebote‘ als sinnvolle Richtschnur des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Teilweise werden sie als ‚Universalwerte‘ bezeichnet, die auch losgelöst vom christlichen Entstehungskontext [...] Gültigkeit haben“ (20).

– *Wahrnehmungen und Erwartungen an die Kirche*

Deutlich wird in allen Milieus die Überzeugung, dass die Kirche sich verändern muss und auch das Potential zur Veränderung hat (vgl. 30). Dabei wird keine „Reformation 2.0“ gefordert, und auch die hierarchische Struktur der Kirche wird von den meisten nicht prinzipiell in Frage gestellt; diese darf nach Ansicht der Befragten jedoch auch nicht zu Machtmissbrauch benutzt werden (vgl. 27). Im Einzelnen prägt sich diese Grundüberzeugung wieder milieuspezifisch aus: In den gehobenen Milieus ist die Überzeugung häufig, dass es eine unabänderliche Kern-Identität der Kirche gibt, die zu bewahren ist – bei gleichzeitiger Notwendigkeit von Öffnung und Modernisierung. In den Milieus der Mitte werden praktische Vorschläge gemacht, welche überholten Regeln abzuschaffen wären und wie Kirche verjüngt und modernisiert werden könnte. In den jungen und den unterschichtigen Milieus traut man der Kirche am wenigsten Veränderungspotenzial zu. Es hätte aber im Alltag auch wenig Relevanz, wenn es Kirche nicht gäbe (vgl. 30).

Zwar üben die Befragten durchweg viel Kritik an der Kirche, doch es wird im Gegenzug auch viel von ihr erwartet; die Kirche wird durchaus weiterhin gebraucht. Matthias Sellmann diagnostiziert hier eine „extrem hohe Fehlerfreundlichkeit“ unter den deutschen Katholikinnen und Katholiken. So wünschen sich (zumindest die gläubigen) Katholikinnen und Katholiken von der Kirche:

- Spirituelle Orientierung, Sicherheit, Sinn
 - Seelsorgerische Begleitung in schwierigen Lebenslagen, Kasualien
 - Gemeinschaft mit Gleichgesinnten, Fröhlichkeit und Lebendigkeit
 - Aussicht auf ein wohlgeordnetes, tröstliches Ende (kirchliche Bestattung)
- (31)

Große Bekanntheit und Anerkennung findet in allen Milieus das soziale und karitative Engagement der Kirche – allerdings mit der signifikanten Ausnahme der modernen Unterschicht (!). Es wird meist davon ausgegangen, dass die Kirchensteuer zu einem großen Teil für den karitativen Bereich verwendet wird (vgl. 34).

– Engagement

Ehrenamtliches Engagement, also der freiwillige Einsatz für etwas Sinnvolles, ist in den Milieus weit verbreitet. Es ist sowohl persönlich motiviert als auch auf den Nutzen für die Gesellschaft gerichtet. Vor allem im traditionellen Segment und in der gesellschaftlichen Mitte kommen traditionelle, langfristige Formen des Engagements mit hohem Commitment vor; in den gehobenen (post-)modernen Milieus sind Selbstverwirklichung und Horizontenerweiterung wichtige Motivations-Aspekte. In den jungen Milieus füllen Beruf, Familie und Freizeit den größten Teil des Zeitbudgets aus und stehen daher in Konkurrenz zu ehrenamtlichem Engagement. Bei den Milieus mit postmaterieller Grundorientierung stehen Projekte und Initiativen mit weniger lokal beschränktem Fokus und oft globalisierungskritischem Kontext im Vordergrund. Die geringste Bereitschaft zum freiwilligen Engagement findet sich in den hedonistisch geprägten Milieus der Adaptiv-Pragmatischen und Hedonisten (vgl. 42f).

b) Was nachdenklich stimmt

Im Alltag spielen Religion und Glaube für viele Befragte kaum eine Rolle, besonders in den jungen und unterschichtigen Milieus. Viele verstehen sich weder als im traditionellen Sinn gläubig noch suchen sie bewusst nach einer Beziehung zu Gott (vgl. 16). „Über religiöse Erlebnisse und Praktiken wird selten spontan berichtet“ (20). Oftmals findet sich ein individualisierter Glaube, der sich aus Elementen verschiedener religiöser Traditionen zusammensetzt. Viele der Befragten bezeichnen sich selbst zwar als religiös, aber sie geben nur diffuse Vorstellungen vom Inhalt ihrer religiösen Überzeugungen wieder (vgl. 16).

Nur wenige der Befragten empfinden eine Verpflichtung zum Gottesdienstbesuch am Sonntagvormittag; nach Aussage der Studie hat dagegen der (besser in die Freizeitplanung passende) Gottesdienst am Samstagabend an Bedeutung zugenommen. „Die Teilnahme an besonderen Gottesdiensten empfindet man weniger als ‚Dienst an Gott‘, sondern mehr als eine Auszeit, die man sich selbst gönnt“ (21). Im Selbstverständnis der Befragten ist die Frequenz des Gottesdienstbesuchs aber nicht unbedingt ein Indikator für Kirchnähe oder -ferne (vgl. 26).

Gerade in den kirchennahen Milieus ist der Unmut gewachsen und wird verstärkt Kritik an der Institution und der Führung der Kirche geübt. Besonders durch die Missbrauchsfälle und den Umgang mit ihnen hat die Glaubwürdigkeit der Kirche stark gelitten (vgl. 24). Es ist daher nicht verwunder-

lich, dass bei etwa einem Fünftel der Befragten eine Austrittsdisposition vorliegt. Diese wird aber oft nicht umgesetzt, weil der Kirchenaustritt als irreversibel wahrgenommen wird, die Möglichkeit zur Teilnahme an Kasualien nicht ausgeschlossen und insbesondere die Aussicht auf eine kirchliche Beerdigung gewahrt werden soll oder weil man beruflich im karitativen Bereich tätig ist.

Vor allem folgende Punkte werden an der Kirche kritisiert: „Diskriminierung von Frauen, Zölibatspflicht, Ausschluss von Wiederverheirateten und von Christen anderer Konfessionen von den Sakramenten, Ächtung von Homosexualität, Empfängnisverhütung, vor- und außerehelichem Geschlechtsverkehr [sowie] Zurückdrängung des Laien-Engagements“ (26).

Auffällig bei der Einstellung zur Kirche ist, dass deutlich unterschieden wird zwischen der Ebene der Kirchenleitung, der man kritisch bis ablehnend gegenübersteht, und der Kirche vor Ort, mit der man sich identifiziert und deren pastorales Personal als großenteils gutwillig, aber häufig überlastet beschrieben wird (vgl. ebd.).

Literatur:

MDG Medien-Dienstleistung GmbH (Hg.), MDG-Milieuhandbuch 2013.

Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus,
Heidelberg/München 2013.

Sellmann, Matthias, Zuhören – Austauschen – Vorschlagen.

Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012.

Dr. Tobias Kläden ist Referent für Pastoral und Gesellschaft sowie stellv. Leiter der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) der Deutschen Bischofskonferenz, Erfurt.

Kenosis 2013 oder: Wie, wen und was lieben die Deutschen?

Eine pastoraltheologische Lektüre der aktuellen Kirchen-Milieustudie

Matthias Sellmann

Die „liebenden Deutschen“ – was soll das?

Keine Sorge: Dies wird kein neuer Kinsey-Report. Aber es geht um Liebe. Also ein Kenosis-Report. Die neue Kirchen-Milieustudie wird auf Informationen hin gelesen, in welchen Stilen und aufgrund welcher Logiken die Deutschen lieben. Es wird behauptet, dass dies eine gemäße Umgangsform mit den neu vorgelegten Milieudaten ist. Und daran wird eine der großen Chancen deutlich, die eine moderne Kirche durch Forschungen wie die der Milieutheorie erhält: nämlich eine professioneller lernende, eine intelligenterere, kreativere, interessiertere, nähere und handlungspräzisere Kirche zu werden.

Gut, das Ziel wird man unterschreiben können. Aber der argumentative Weg über die Praxis der Liebe? Was soll das? Nun, es sei zugegeben, dass wir innerkirchlich das Wort „lieben“ eher wenig gebrauchen und das ganze Assoziationsfeld der Liebe eher wenig betreten. Das hat Gründe, über die nachzudenken sich lohnen würde. Schließlich überlässt man dann anderen Kräften, den Begriff zu labeln und zum Beispiel eher mit Stellungsspielen im Bett als mit Weltverwandlungen im Leben zu konnotieren. Diese Reflexion ist aber hier nicht Thema.

Man kennt das Verb „lieben“ eventuell aus spiritueller Literatur; dann aber wird es verwendet, um den Kontrast zum Alltag zu beschreiben. Lieben, das ist dann das Außerordentliche, die virtuose Steigerung des normalen Lebens, die nur selten glückt. Im Folgenden soll es gerade auf den Alltag, auf die basale Lebensinterpretation bezogen werden. Die Milieus werden daraufhin befragt, inwiefern ihre soziale Gravitation auch ihren Stil grundiert, sich liebend in ihre Umwelt hinein zu verhalten. So wie man sonst in Aufsätzen danach fragt, wie die sozialen Milieus Urlaub machen, welche Hunde sie halten oder welche Zeitschriften sie abonnieren, so wird hier gefragt, wie man Liebe versteht, Hingabe, soziales Engagement. Anders gefragt: wofür man

sich wie investiert. Diese Fragerichtung erscheint sehr steil, sehr emotional, irgendwie unpassend, vielleicht auch betulich und romantisierend, jedenfalls erklärungsbedürftig.

Ich möchte trotzdem behaupten: Diese Frage ist eine Grundfrage für pastorale Identität, denn sie berührt eine zentrale Dimension der Existenz. Christlich gesprochen berührt sie sogar den prominenten Weg zum eigenen Glück. Ich meine, man sollte sich von entsprechenden empirischen Sondierungen nicht abschrecken lassen, auch wenn der Begriff des „Liebens“ und seine Konnotationen erst aufwändig geklärt werden müssten, und überhaupt strittig sein mag, ob hier das Zentrum des Christseins erreicht wird. Weiter unten soll dazu auch kurz eine theologische Skizze geliefert werden. Die hier leitende Behauptung lautet einfach: Es ist für die Pastoral sehr spannend und sogar eine Holschuld, ob und wie die Deutschen in ihrem alltäglichen Dasein lieben.

Theologische Grundlage ist dabei der Aufweis, dass Kirche die Erzähl-, Feier- und Zeugengemeinschaft jenes Gottes sein will, der sich in Jesus Christus als Liebe erweist. Wer die Grundurkunden der Kirche liest, stößt auf überwältigend extrovertierte und religionswissenschaftlich geradezu spektakuläre Gesten eines liebenden Gottes: Er ist ein Wandergott, der seinem Volk noch näher als eine Mutter ihrem Kind sein will (Jes 49,15); ein Vater, der seinem untreuen Sohn gegen alle Etikette entgegenläuft (vgl. Lk 15,11ff); er begrüßt mittels seines Engels eine Frau aus dem Volke erst höflich, bevor er sagt, was er mit ihr will (Lk 1,26ff). Höflichkeit, Barmherzigkeit, Fürsorge – der Gott, der in dem Namen JAHWE sein großes Versprechen selber ist, buchstabiert das ganze Vokabular der Liebe in der Heilsgeschichte mit „seinen“ Menschen durch. Jesus von Nazareth gilt allgemein als der große Menschheitslehrer der Nächstenliebe, der seine pneumatische und eschatologische Präsenz an die basalen Werke sozialer Achtung kettet: Kranke besuchen, Nackte bekleiden, Hungernde speisen (Mt 25,31ff). Und wer die Geschichte der Orden und Spiritualitäten durchmustert, der stößt auf das groß formatierte Unternehmen, lieben zu lernen und sich durch diese Operationen prägen zu lassen. Gemäß 1 Joh 4,16b ist der Theos (Gott) Liebe – also sind Theologen doch auf eine bestimmte Weise Liebeswissenschaftlerinnen und Liebeswissenschaftler¹. Und wenn sich sehr klar zeigen lässt, dass die Deutschen an ihren Kir-

¹ Einen fulminanten systematisch-theologischen Aufweis, dass hier das Zentrum des christlich formatierten Gottesglaubens liegt, liefert Jüngel 1992. Diese einflussreiche Studie will auf fast 600 Seiten „nichts anderes, als diesen Satz aus dem ersten Johannesbrief konsequent auslegen: Gott ist die Liebe (1 Jo 4,8)“ (ebd. XV). Dieser Aufsatz ist stark von den bei Jüngel gebotenen Informationen und Hermeneutiken geprägt.

chen besonders die Diakonie und die Caritas schätzen und erwarten, der hat einen weiteren Beleg: Liebe ist das, was biblisch, christlich, theologisch, kirchlich zählt.

Insofern steht es Pastoral(theologie) und Kirche gut an, danach zu fragen, ob und wie im Land geliebt wird. Vielleicht ist das sogar die wichtigste Frage, die gestellt werden kann. Denn sie weist sozusagen darauf hin, wo Gott in Deutschland wohnt. Auch dies ist wieder steil formuliert und provoziert berechnete mannigfache systematische Nachfragen. Die These setzt aber bei der bekannten exegetischen Einsicht an, dass der christlich verehrte und bezeugte Gott seine heilvolle Präsenz nicht vorrangig an kultischer, bekennismäßiger oder ethnischer Korrektheit festmacht, sondern am Tun des Gerechten – am Lieben. Diese Erkenntnis ist zu allen Zeiten für die Profis des religiösen, kirchlichen und theologischen Betriebes eine schwere Ernüchterung gewesen. Aber sie gilt deswegen doch. Jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott (1 Joh 4,7). Operativ übersetzt: Guck hin, wo Liebe ist, und du verfolgst ein *vestigium Dei*, eine Spur des präsenten Gottesgeistes (vgl. Jüngel 1992, 470–505).

Die folgenden Reflexionen wollen in diesem Sinne eine Sonde setzen. Dabei umkreisen mindestens drei Aspekte das Projekt:

(1) Es geht nicht um Sentimentalitäten. Lieben ist ein robustes Geschäft. Einen kleinen Vorgeschmack auf das, was an Anstrengung in diesem Lebensstil zu erwarten ist, gibt Paulus im bekannten „Hohelied der Liebe“: Wer liebt, erträgt alles, hält allem stand, sucht nach Wahrheit, kann vom eigenen Vorteil abstrahieren, prahlt nicht, gibt der Neigung zum Zorn oder zur Schadenfreude nicht nach, glaubt wider alle Hoffnung (1 Kor 13). Und das Wort Jesu: „Niemand hat eine größere Liebe als der, der sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Joh 15,13), klingt auch nicht nach Couch oder Schaumbad.

In der Nachfolge Jesu hat Liebe zwei Kurzformeln: „Kenosis“ und „Gewaltlosigkeit“. Kenosis ist sozusagen der Prozessmodus der Liebe, Gewaltlosigkeit ihr Inhalt.

Kenosis ist ein Sprachausdruck der antiken Waschfrauen: Es geht um das vollständige, restfreie Ausschütten des Brackwassers auf die Straße. Genauso vollständig und restfrei hat sich gemäß des Philipper-Hymnus der Sohn seiner Göttlichkeit entleert, um ganz Mensch, ja: Sklave zu werden (Phil 2,5ff). Kenosis, Entäußerung, wird angesichts dieses Vorbildes zum

typischen Bewegungsmuster des Christen: Er ist darauf bestrebt, sich von sich weg zu dezentrieren und seine Mitte, sein Wesen, seine Identität nicht von sich her, sondern vom Anderen her zu erlangen. Kenosis bedeutet: Ich lebe vital und konstitutiv aus der bewusst gestalteten Beziehung zu meiner Umwelt; ich verschaffe ihr Raum; ich lebe von ihr her. Ich gewinne mich relational über die konstitutive Bezugnahme vom Anderen her.

Dieses Bewegungsmuster kann auch orientierend sein, wenn man es nicht christlich bewusst durchführt. Man kann sozusagen von außen Kenosis-Praxen beobachten, auch wenn der Handelnde weder besonders fromm noch moralisch oder außergewöhnlich agieren will. Je nach Persönlichkeitspsychologie kann man sogar behaupten, dass diese Transzendenzbewegungen über sich hinaus, diese Dezentrierungen typisch und konstitutiv für normale psychische Entwicklungen sind und sich vollziehen müssen, um gesund zu bleiben. Hans Joas konnte etwa zeigen, dass sich Grundwerte erst über diese Erfahrungen von Selbsttranszendenz bilden (vgl. Joas 1999). Tatsächlich wird im Folgenden gezeigt werden können, dass alle sozialen Milieus in ihrer Weise und im hier gemeinten Sinn für ihr Kollektiv charakteristische kenotische Stile ausbilden – bis auf eine Ausnahme. Nicht das „Dass“, sondern das „Wie“ soll hier gezeigt werden.

Kenotisches Leben führt als Vollzug zu einer Form von Gewaltlosigkeit. Zur Verfolgung der eigenen Ziele werden Andere nicht mehr geopfert; es wird nicht mehr manipuliert; der relationalen Ohnmachtsposition wird mehr Verwandlungskraft zugetraut als der linearen Machtdurchsetzung. Dies sind große Themen, die andernorts systematisch erschlossen sind (vgl. nur Sander 1999). Hier dienen die Notizen – mehr sind es ja nicht – der näheren Erklärung, was im nachfolgenden Text mit „lieben“ gemeint ist. Gefragt wird danach, wo und wie im Studienmaterial diese kenotische Bewegung angetroffen wird. Wo zeigt sich eine typische Hingabefähigkeit des Milieus, das die so Handelnden in einem bestimmten Sinn verletzlich macht? Bei aller Ambivalenz kann man auch religionswissenschaftlich fragen: Wofür sind die Vertreter des jeweiligen Milieus bereit, Opfer zu bringen? Oder, wieder über eine andere Semantik gewendet und mit Thomas Pröpfer gefragt: Wo zeigt ein Milieu einen „Selbsteinsatz innovatorischen Handelns“ (Pröpfer 1988, 106)? Dabei geht es ausdrücklich nicht um intentionale Unterstellungen, also darum, ob in der Milieustudie Personen zu finden sind, die ihren Lebensstil ganz bewusst und dezidiert als „kenotisch“ kennzeichnen. Vielmehr wird nach Aussprüchen und Analysen gefahndet, die dieses Verhalten faktisch zeigen (vgl. auch die Kurzübersicht am Ende des Textes).

(2) Denn diese Fährtensuche ist typisch fürs Christsein. Und sie bildet Kirche. Wer den Lebensstil der Liebe aktiv, bewusst und konsequent kultiviert, der erlebt mindestens zwei Umwälzungen: Zum einen interessiert er sich plötzlich sehr dafür, ob und wie andere ebenfalls kenotische Risiken auf sich nehmen und sich auf Anderes und Andere hin verausgaben. Ob und wie sie lieben. Er sucht Verbündete, Vorbilder, Lernpartner dieses Lebensstils.

Zum anderen wird der Blick ressourcenorientiert. Liebe ist radikal präsentisch. Sie entdeckt, wo andere Liebe ist, und das auch dort, wo man das gar nicht vermutet hatte. Sie kann das Kleinste an vorhandener Kenosis höher schätzen als das viele, was eventuell fehlt. Dies ist ja auch die Logik der jesuanischen Heilungs- und Zeichenpraxis: Immer kann er aus dem Kleinen, das unter den Bedingungen von existentielltem Risiko angeboten wird, die große Zusage entwickeln: Dein Glaube hat dir geholfen. Also: der weggeworfene Mantel des Bartimäus, die verbotene Berührung der blutflüssigen Frau, die Großzügigkeit des Hauptmanns von Kafarnaum. Jesus benötigt ein Minimum an Investitionsbereitschaft – zwei Brote, fünf Fische –, dann kann er die Reich-Gottes-Zeichen tun (vgl. Theobald 2012).

Dazu eine Anekdote: Von dem Universitätsprofessor Klaus Hemmerle, dem späteren Bischof von Aachen, wird erzählt, dass er in den mündlichen Prüfungen außergewöhnlich gnädig benotete. Als er einmal jemandem eine Vier gab, der in der Prüfung nicht eine einzige Silbe gesagt hatte, platzte dem Beisitzer dann doch der Kragen und er polterte: „Warum geben Sie dem denn noch eine Vier? Der hat doch gar nichts gesagt!“ „Stimmt schon“, so Hemmerle, „aber falsch war ja auch nichts.“

Man muss diese kleine Geschichte nicht als Maßstab für eigene Milde oder Strenge nehmen. Man darf sie auch für naiv oder gefährlich selbstausbeuterisch halten. Aber sie zeigt doch ein typisches Charakteristikum des Liebens, das in dem Hervorarbeiten noch des Geringsten besteht, das wie Kenosis aussieht.

Die folgende Analyse sucht ebenfalls nach solchen Hinweisen. Sie interessiert sich dafür, welche Formen und Ausrichtungen die Kenosis in den sozialen Milieus hat. Kenosis ist dabei formal, modal und phänomenologisch gemeint: Es geht einfach um die Bewegung, sich unter Selbstrisiko seiner Umwelt hilfreich anzubieten, um den eigenen Beitrag für eine Verbesserung von Situationen zu erreichen.

Die Analyse unterscheidet sich damit nicht von den gewohnten Fragen an die Milieus: „Wie wird ehrenamtliches Engagement in den Milieus verstanden?“ oder: „Welche Mediengewohnheiten pflegen die Deutschen?“ Zwar ist die Frage nach Kenosis diffuser und interpretationsbedürftiger als die nach Engagementmotiven oder Zeitschriften-Abos. Aber vergleichbar ist das Vorgehen schon. Und die Frage nach Kenosis ist wichtig. Sie muss gestellt werden, weil Pastoral diese Auskunft braucht, um erstens den basalen Respekt vor den Lebensleistungen der „Leute“ zu behalten und zu zeigen (denn Lebensleistungen können unschwer als kenotische „Leistungen“ erkannt werden). Zweitens sind die Antworten auf diese Frage wichtig, um sich der eigenen Aufgabe zu widmen, wie im Land der Pegel kenotischen Lebens weiter gesteigert werden kann. Denn daran sollen die Deutschen ihre Kirche erkennen, dass sie Liebe haben und nach Möglichkeit vermehren (nach Joh 13,35).

(3) Natürlich müsste auch dies alles näher erklärt werden. Man muss herausstellen, dass christliche Kenosis kein moralischer Kraftakt ist, sondern aus der Erfahrung unbedingter Anerkennung resultiert. Man muss den Grundgedanken auch schützen vor einem billigen Paternalismus, der den eigenen Moralmaßstab in den Leben der Anderen wiederfinden will und großmütig Ansätze desselben bei ihnen attestiert. Es geht im Folgenden überhaupt nicht um Moral, erst recht nicht um „richtige“ oder „falsche“. Hierzu wäre die soziologische Milieutheorie ohnehin die ganz ungeeignete Referenz, lehrt sie doch die Pastoral seit einigen Jahren den Respekt vor dem Pluralen. Wenn also im Folgenden etwa bei den Performern behauptet wird, ihre enorme berufliche Hingabebereitschaft sei als Kenosis rekonstruierbar, dann ist das formal gemeint, nicht inhaltlich. Die These abstrahiert ja völlig vom konkreten Beruf des „Performers“, und einen extrem hingabebereiten Waffenhändler wird man nur schwerlich als kenotisch im material-christlichen Sinn bezeichnen wollen. Umgekehrt wäre natürlich auch der hohe Einsatz Konservativ-Etablierter für Suppenküchen auf seinen latenten Paternalismus hin inhaltlich zu hinterfragen.

Man sieht: Eine inhaltliche Bewertung kann hier nicht geleistet werden. Die Unschärfen sind bekannt. Hier muss der formale Modus genügen, der der Frage folgt: Wo und wie zeigt sich formal Hingabe- und Investitionsbereitschaft von Lebensressourcen für Andere? Wo und wie leben die Deutschen vom Modus her kenotisch?

Kurze Vorbemerkungen zum pastoralen Umgang mit Milieustudien

Die große Chance der pastoralsoziologisch rezipierten Milieutheorie liegt gerade in solchen Datenerhebungen. Mit diesem ethnologischen Instrumentarium kommt man endlich näher und methodisch gesicherter heran an die fundamentalen Lebenslogiken der „Leute“, an ihre Ich-Welt-Modelle, ihre subjektiven Lebenstheorien, ihre Grundwerte, ihre alltagsästhetisch kodierten Signale, ihre Privatroutinen und biografischen Selbstvergewisserungen. Solche Ergebnisse können mit quantitativer Sozialforschung nicht erzielt werden, hierzu bedarf es ethnografischer, hermeneutischer und semiotischer Methoden.

Der folgende Text liest die Kirchenstudie also auf die Frage hin, welches Verständnis von Liebe, welche Praxis von Liebe im jeweiligen Milieu als typisch angesehen werden kann. Dieses Vorgehen wird auch gewählt, um exemplarisch zu zeigen, was mit Milieustudien pastoraltheologisch möglich ist. Auch hierzu vier kurze Notizen:

(1) Die hier verfolgte Frage hat einen genuin theologischen Ansatzpunkt. Dies ist bisher weitgehend ein Desiderat. Die verschiedenen Abhandlungen zur Milieutheorie leiden oft darunter, dass sie aus rein rezeptiven, oft genug nur additiven Darstellungen der Milieus nicht hinauskommen. Das war wichtig in der ersten Rezeptionsphase der damals noch weitgehend unbekannteren Milieutheorie. Heute langweilt es etwas. Neu wäre es, wirklich theologische Hermeneutiken zu aktivieren. Umfangreichere konzeptionelle Überlegungen zu einer theologischen Ethnologie liegen inzwischen vor (vgl. Sellmann 2012; Bauer 2011). An sie wird im Folgenden implizit angeschlossen.

(2) Eine rein an Kirche und Kirchendaten interessierte Rezeption erscheint mir unterkomplex. Aus der Kirchenstudie 2013 herauslesen zu wollen, wie die deutschen Katholiken die Sonntagspflicht wahrnehmen, zum Kirchaustritt stehen oder sich Gottesdienste wünschen, ist zwar wichtig. Aber es hebt doch nicht das eigentliche Potenzial der vorgelegten Studie. Dieses liegt in den Einblicken, die man zum allgemeinen, sozusagen säkularen Existenzverständnis der Deutschen bekommt. Über die sehr kircheninterne Lektüre von Milieustudien gerät man schnell in die „Kirchenfalle“, die Franz-Xaver Kaufmann bereits Ende der 1970er Jahre beschreibt (vgl. Kaufmann 1979) und die nach wie vor zuschnappt. „Kirchenfalle“ meint, das Existenzprojekt des Christseins dreifach zu reduzie-

ren: erst auf explizit Religiöses, dann auf Konfessionell-Kirchliches, dann auf Bürgerlich-Moralisches. Zwar bietet die Volk-Gottes-Ekklesiologie des Vatikanums längst an, Kirchesein zu entgrenzen. Pastoralsoziologisch, vor allem aber pastoralpraktisch ist dies erst noch zu entdecken. Nach wie vor herrscht die typisch volkskirchliche Attitüde vor, den Sinn von Christsein im Aufbau von Kirche und Gemeinde zu vermuten. Da wundert es dann wenig, wenn etwa die aktuelle Kirchenstudie medial fast ausschließlich nur auf Loyalitätsdaten der Deutschen zu Kirchengeboten oder -pflichten gelesen wurde.

Heuristisch weit wertvoller und übrigens auch im Kirchenbild sympathischer sind die Informationen zur allgemeinen Wirklichkeitsinterpretation, zum Wohlbefinden, zu den Glücksmomenten oder den Hausaltären. Denn erst wenn man die sozialen Gravitationen gut verstanden hat, versteht man die hieraus ja erst folgenden kirchenbezogenen Wahrnehmungen und Bewertungen. Es steht einer Pastoral einfach gut an, sich für diese eigentlichen Lebensleistungen der „Leute“ (die ja in dieser Studie die Katholiken selbst sind!) zu interessieren. Mehr noch: von ihnen zu lernen. Die vorliegende Studie zeigt eine Kirche, die sich für das Glück der Deutschen interessiert; die in ihre Wohnungen kommt; die nach Lieblingsplätzen und -zeiten fragt; die die Hausaltäre achtet, also jene Punkte, an denen die Ich-Welt-Verortung liebevoll und detailreich in die Außenwelt hinein gestaltet wird.

(3) Über den Ansatz, auf die Liebespraxis der Milieus aufmerksam zu werden, wird eine Ökumene größten Ausmaßes angestrebt. Christsein ist ja in erster Linie kein Projekt, das sich adäquat über dogmatische Sätze, moralische Tugenden oder geistliche Virtuosität beschreiben ließe. Im Kern, so jedenfalls die Spitzenstellen des jesuanischen Ethos, geht es um diese Operation der kenotischen Entgrenzung, des Lebens einer Pro-Existenz. Und nicht einmal dies ist nach Jesu Lehre und Vorbild ja eine Latte der Ethik, die ihren Sinn in sich selbst hätte. Vielmehr ist es nach Jesu einfacher Lehre so, dass man sein Glück findet, wenn es einem über den Umweg des Glückes der Anderen geschenkt wird. In der Literatur der Kirchenväter wird diese schlichte Lebensweisheit des Umwegs vom Tanz her als „Perichorese“ gedeutet. Im Grunde geht es um das Basalste, was Leben ausmacht – und darum eben um eine Art ökumenischer Grundsolidarität: Wie kann man in einer nicht-zustimmungsfähigen Welt zu einer grundlegenden Lebensakzeptanz kommen (vgl. Höhn 2008)? Die Antworten auf diese Frage sind ebenso allgemein wie individuell bzw. milieutypisch; und

sie führen christlich Inspirierte zu kenotischen Existenzvollzügen. Jedenfalls sprengt der Gedanke vordergründige konfessionelle Distinktionen auf und legt die Blickrichtung frei auf die Möglichkeitspotenziale von gestaltetem Leben.

(4) Als Fazit ergibt sich der Wunsch, dass pastorale Akteure aller Couleur sich beispielhaft ermutigt fühlen, mit eigenen qualitativen Fragen an das Studienmaterial heranzugehen. Die Milieutheorie erlaubt Tiefenbohrungen, die sonst unmöglich schienen. Die hier vorgelegte Bohrung nach den Kenosis-Spuren in den Milieus mag manchen zu fundamental und ärgerlich angreifbar sein. Sie soll aber auch nur ein Beispiel unter vielen möglichen sein und zu eigenen Erkundungsgängen ermutigen. Wir sollten uns daran machen, die Gottesbilder der Deutschen, ihre sozialen Partizipationsmotive oder ihre Lesegewohnheiten gut zu identifizieren. Nicht zuletzt so wird nämlich dem meiner Meinung nach größten Ärgernis der gegenwärtigen Kirchenpraxis entgegengearbeitet: dem Gefühl so vieler Deutscher, Kirche sei etwas Lebens-, Alltags- und Leutefernes.

Der folgende Teil bringt dann die angekündigten Befunde. Da Kenosis etwas zu tun hat mit allgemeiner Lebensorientierung, mit Glück, Identität und Selbstrealisierung sowie mit konkretem Engagement, wurden zu jedem Milieu die sechs entsprechenden Datenbausteine analysiert: „Lebensstil“, „Werteprofil“, „Lebensphilosophie und Lebenssinn“, „Wohlbefinden, Glücksmomente“, „Glaube und Religion“, „Ehrenamtliches Engagement“. Da der Raum begrenzt ist, wird die eigentlich nötige Gesamtcharakterisierung des einzelnen Milieus auf die Lektüre der Kirchenstudie selbst sowie auf die entsprechende Literatur delegiert (v. a. Ebertz/Wunder 2009; Wippermann 2011; Sellmann 2012). Die folgenden Zahlen in Klammern bezeichnen die Foliennummer im MDG-Milieuhandbuch 2013.

Kenosis im Konservativ-Etablierten Milieu: Das Bewährte sichern und weitergeben

Die Grundausrichtung des Milieus an einer hierarchisch-externen Ordnungsvorstellung ist in der Literatur breit beschrieben. Die Konservativ-Etablierten streben nach Einpassung in ein höheres Schema, dem ethische und moralische Normativität zugeschrieben wird. Prominent wird dieses ethische Verpflichtungsschema über Forderungen der Gesellschaft konkretisiert und lebensphilosophisch umsetzbar gemacht. Man lebt nach dem „Prinzip Verantwortung“ (69; vgl. auch 79) und meint damit sowohl das Einbringen des eigenen Teils wie die Unterstützung derer, die dies im Moment nicht kön-

nen. Das Engagement für karitative Belange ist stark (69, 71), trägt aber, ganz passend zum grundlegenden Ordo-Denken, paternalistische Züge (100f): „In diesem Milieu finden sich viele modernisierungsskeptische Bewahrer tradierter Ehrenamtsstrukturen“ (101).

Eine kenotische Bewegung innerhalb der Milieugik nimmt daher recht bekannte Züge an. Sie ist vor allem ausgerichtet auf die Familie (vgl. Collage 81) und hat dann den Charakter, sich selbst als Förderer des generativen Kreislaufes zu erweisen. Konservativ-Etablierte arbeiten typischerweise mit hohem Engagement für das familiäre Wohlergehen; hier die gestellten Aufgaben ordentlich und vorbildlich zu erfüllen, verschafft Sinnerfahrung (79) und Glücksmomente: „Wenn menschliche Beziehungen sehr gut funktionieren, dann ist innere Balance gegeben“ (83). Eine im Sinne der sozialen Gravitation aussagestarke Miniatur liefert folgende kleine Erzählung: „Wenn ich meinen kleinen Enkel so knubbel, und da gehen die Ärmchen dann um meinen Hals. [...] Wie schön, wenn der ankommt und Vertrauen hat und einen anguckt und Fragen stellt“ (83). Offenbar liegt viel „Glücksgewicht“ in der Tatsache eines fragenden Enkels. Denn jetzt kann sich Opa oder Oma als jemand erweisen, der/die eigenes Lebenswissen andockt an das, was auch für nachfolgende Generationen Wert beansprucht. Sinn hat, „dass man über sich selbst hinauswirkt, auf die nächste Generation“ (80). Die Kenosis des Milieus geht auf das „Wohl des Ganzen“ (79). Man investiert, durchaus selbstvergessen, Lebenszeit und -ressourcen in die Realität jenes harmonischen Mikrokosmos, für den man verantwortlich zeichnet. Das kann die Familie sein, die Firma, der Stadtteil, aber auch die Gemeinde oder der Verein. Denn: „Kleine Scheiben geben auch einen schönen Aufschnitt“ (80).

Kenosis im Liberal-Intellektuellen Milieu: Sich für eine bessere Welt einsetzen

Vom „Kümmern“ der Konservativ-Etablierten (71) ist die „Behutsamkeit“ der Liberal-Intellektuellen (109) präzise zu unterscheiden. Die Angehörigen dieses Milieus sind erheblich makrokosmischer ausgespannt. Die hier markant werdende Kenosis-Ausprägung geht zwar ebenfalls auf das Gemeinwohl: „Voraussetzung für ein glückliches Leben ist es, nicht nur sich selbst, sondern das Ganze im Blick zu haben [...], sich für andere und eine bessere Welt einzusetzen“ (117). Dieser Einsatz ist aber nicht Folge einer Orientierung an einem irgendwie extern gegebenen Ordo – „es gibt kein Wichtiges“ (118) –, sondern an konsensuell selbstgesetzten ethischen Verfahren. Diese unterliegen dem deutlichen Risiko der Fehlbarkeit und der Unzureichendheit.

Hier setzt ihr Kenosis-Schema an: Liberal-Intellektuelle wissen von sich, dass sie über einen enormen Kapitalstock an Vermögen, Bildung, Netzwerken und Einfluss verfügen. Das bereitet ihnen keine Skrupel; vielmehr gehört es zu ihrer sozialen Gravitation, ihre materielle Lebensleistung geradezu auszustellen (120). Allerdings lassen sie sich gerade durch diese Inszenierungen in die soziale Pflicht nehmen: Sie erwarten von sich selber, dass sie funktionieren. Denn von ihnen und ihren Weichenstellungen in ihren teils sehr weitreichenden Positionen hängt das Glück der Vielen ab. Von ihren eigenen Erwartungen her ist ihr Platz ganz klar in der Steuerzentrale der Gesellschaft: Hier aber gilt es, in höchstem Maße verantwortlich zu sein. Diese autonome Inpflichtnahme führt soweit, dass Liberal-Intellektuelle nach Auskunft der Studie große Probleme mit Glücksmomenten haben. Sie scheinen sie vor sich selbst auf eine bestimmte Art und Weise nicht zu verdienen. „Wohlfühlmomente gibt es im Alltag häufig, doch uneingeschränktes Glücksempfinden wird selbstkritisch hinterfragt und damit kaum zugelassen“ (120). Man ist nicht mit sich im Reinen. Teils kann dies zu fast maschinellen Selbstbildern führen. So achte man in der folgenden Miniatur einmal darauf, dass Glück gerade nicht im Loslassen, der Entspannung oder der Kontemplation erfahren wird, sondern in vollem Einsatz für die selbstgestellte Aufgabe: „Glücklich bin ich, wenn ich mich auf der Höhe meiner Möglichkeiten fühle. Wenn mein Verstand, mein Wille und meine Stimmung optimal sind und funktionieren“ (121).

Ganz entsprechend zu dieser Adler-Perspektive auf sich und die eigene Perspektive geht auch das ehrenamtliche Engagement typischerweise weniger auf das Beheben akuter Probleme, sondern auf die Intelligenz, strukturelle Problemursachen zu beseitigen (138f). Man könnte sagen: Die Kenosis in diesem Milieu ist eine des pragmatischen, teils grüblerisch-kritisch reflektierten Einsatzes für bessere gesellschaftliche Strukturen.

Kenosis im Milieu der Performer: Höchstleistung bringen, immer auf Empfang sein

Es scheint schwer zu sein, im Milieu der Performer Ansatzpunkte von Kenosis im obigen Sinn zu finden. Sie gelten allgemein – und auch vor sich selbst (158) – als chronische Hektiker, die „weder sich und der Gesellschaft mit dem ständigen Auf-Empfang-Sein auf Dauer [...] einen Gefallen tun“ (158). Performer werden beschrieben als Leute, die immer in Bewegung sind, große programmatische Leitbilder ablehnen, höchst pragmatisch ihre Ziele verfolgen und sogar ein „Unbehagen“ (155) empfinden, für andere Verantwortung zu übernehmen (auch 156). Auch ehrenamtliches Engagement ist unterdurch-

schnittlich ausgeprägt und vor allem egotaktisch motiviert (176–178). Also: Sind Performer einfach asoziale Egoisten, Meister der Ellenbogen, rücksichtslose Machertypen?

Nein. Das trifft es ganz und gar nicht, wie wir auch aus anderen Studien (etwa über ihr Elternverhalten; vgl. Sellmann 2012, 187ff) wissen. Allerdings stimmt es, dass sich das Kenosis-Motiv versteckt. Performer tun gar nicht erst so – wie das etwa bei Liberal-Intellektuellen durchaus der Fall sein kann –, als würden sie gemäß der gesellschaftlich korrekten „Ich-tue-Gutes“-Agenda handeln. Man muss hier genauer hinsehen. Dabei fallen zwei Aspekte ins Auge: Zum einen offenbaren die Ausführungen zu den Glücksmomenten, dass Performer sich auf der Bahn ihrer Leistungsorientierung so verausgaben, dass sie sich nur selten Momente der Entlastung und Entspannung gönnen: „Ich habe schon einige Glücksmomente ... Aber ich kann sie nicht so richtig genießen, das fehlt mir“ (159; vgl. auch 158). Ihre ganze Energie geht in den Beruf. Und auch wenn Karrieresicherung und persönliches Fortkommen dabei zentral sind, so kann man doch registrieren, dass hier Personen bereit sind zu Höchstleistungen, die ja durchaus oft allgemeingellschaftlichen Wert haben. Performer sind Leute, die sich bis zur Selbstausbeutung in ihre gesellschaftliche Berufsrolle hinein investieren: Sie fahren teils Schichten von 70 bis 80 Wochenstunden, qualifizieren sich dauernd weiter, pflegen ihre Netzwerke, halten ihre Versprechen und wollen überall kreative Weiterentwicklung erreichen. Man kann sagen: Performer lieben ihren Beruf und in ihrem Beruf.

Ein solches Leben kann man deutlich als kenotisch bezeichnen; es ist von hoher, vor allem beruflicher Hingabebereitschaft geprägt. Zudem weiß man von Performern, dass sie nur wenige Ideale akzeptieren, sich vor allem durch Ideologien keine Wahlmöglichkeiten verbauen lassen wollen. Das Ideal der liberalen Fairness aber ist bei ihnen gesetzt. Man möchte, dass möglichst alle in die Lage versetzt werden, Optionen zu haben und zu nutzen. Ihre Ethik ist eine der Fairness-Gerechtigkeit.

In einem bestimmten Sinn wird dann auch das programmatische „Standby“ dieses Milieus zur Spur und Miniatur ihres kenotischen Stils: So wie die Handys und Tablets der Performer immer auf Weltempfang stehen, so halten auch sie selbst sich von ihrer sozialen Gravitation her dauernd in ihre Umgebung hinein. In der früheren Kirchenstudie hieß es, Performer seien „kulturelle Allesfresser“. Es sind Leute, die mitkriegen wollen, was läuft; die sensibel sind für kulturelle Strömungen; die ansprechbar sind von außen, die eben „auf Empfang“ sind. Auch das kann als Kenosis modelliert werden.

**Kenosis im Expositiven Milieu:
Sich offenhalten für das, was kommt**

Das eher funktionale „Standby“ der Performer wird zum gesamtpersonalen Stil der Expositiven. Deren entspannte Offenheit, ihre respektvolle Neugier vor ihrer Umwelt und ihre überbordende Kreativität als Antwort auf ihre Umweltkontakte sind ja hinreichend beschrieben. Ihr Programm ist, dass man „in der Wechselwirkung mit der Welt lebt“ (194; vgl. auch 193). Als sehr wichtig gilt es, Träume und eigene Projekte überhaupt zu haben, ihnen zu trauen und sie zu verfolgen. Expositive sind ständig auf der Suche nach der nächsten Überraschung, der je neuen Kombination, der inspirierenden Kraft des nächsten Momentes.

Das ist ihre typische Kenosis: die Liebe zum Detail, der Glaube an das noch Mögliche, die Kontemplation des verborgenen Neuen im gegenwärtigen Fragment. Expositive bewegen sich in Kraftfeldern (201) und halten sich in sie hinein. So sind sie für sich und für andere eröffnende Personen. Im eigentlichen Wortsinn ist ihre Kenosis eine ganz bestimmte Form der Höflichkeit: Sie entäußern sich auf den Raum hin, der sie umgibt – den Hof –, der ihnen zum Schauplatz neuer kreativer Möglichkeiten wird. Diese Möglichkeiten unterstellen sie auch den Leuten um sie herum. Sie unterstellen, dass diese mehr Potenzial in sich tragen, als aktuell aktiviert wird.

Dieses Grundbedürfnis, aber auch diese Fähigkeit zu offener Räumlichkeit, zu Potenzialität, ist auch ihr Schema im ehrenamtlichen Engagement: Beteiligung geht vor Bindung, Eigeninitiative vor Gruppenrason, Originalität vor Konventionalität (214–216).

**Kenosis im Milieu der Bürgerlichen Mitte:
Aktiver Einsatz für ein harmonisches Umfeld**

In der milieuspezifischen Literatur der letzten Jahre ist viel berichtet worden über die Veränderungen in der Mitte der bundesdeutschen Gesellschaft. Hervorzuheben ist ihre enorme Moderations- und Integrationsleistung angesichts der sie in den anderen Milieus umgebenden Extroversionen und anspruchsvollen Lebensprojekte. Gerade weil man soziologisch um die Wichtigkeit einer solchen integrierenden Mitte weiß, wurde besorgt auf ihre drohende Erosion hingewiesen (vgl. nur Wippermann 2011). Abstiegsängste, teils autoritäre Weltbilder und teils aggressive Distinktionsreflexe nach „unten“ sind neue Akzente der Bürgerlichen Mitte.

Trotzdem: Liest man die einschlägigen Texte des Milieuhandbuches 2013 zum Profil des Milieus, ist doch weiterhin ein Begriff deutlich hervorgehoben: Harmonie. Die Vertreter dieses Musters streben nach geordneten Mikrokosmen: nach freundlichen Nachbarschaften, friedlichen Partnerschaften, ruhigen Abenden, gepflegter Geselligkeit, funktionierenden Kommunen. Dieses Milieu ist bei allen Verunsicherungen weiterhin durch eine unpräzise Einfachheit ausgezeichnet, durch eher mittelformatige Zielprojekte und hohe Anpassungsbereitschaft. Konflikte werden schon vorausschauend ausbalanciert; bürgerliche Pflichten werden über den Tugend-Modus der „Anständigkeit“ absolviert (231); und Wohlfühlmomente gemeinsam inszeniert: „kuscheln“ (234). Markante Stichworte des Textes lauten: „Rundum-Glücklich-Paket“, „Eigenheim“, „schöne Familie“ (alle 232). Kurz: „Einfach immer ein harmonisches Umfeld“ (232).

Das alles kann man als moderne Biedermeierei belächeln. Dabei bliebe aber unberücksichtigt, dass es in diesem Milieu nicht nur einen Konsum von Harmonie gibt, sondern auch eine Fähigkeit zu ihr. Ein harmonisches Umfeld aufzubauen ist eine Leistung, kein Selbstläufer. Die Vertreter der Bürgerlichen Mitte leben hier ihre typische Kenosis. Es gehört Einsatz und Hingabe dazu, sich und Anderen Konfliktfreiheit, Atmosphäre und Einklang zu ermöglichen. Dieses Milieu hat die Fähigkeit zur „zweiten Reihe“ (252), zu verlässlicher Mitgliedschaft, einfachem Tun des „Guten“ (251) und bescheidenem Ressourcenverbrauch. Angesichts der gesellschaftsweit dominanten Prämierung des Individuellen findet man hier eine durchgehend kollektive Lebensorientierung: Was man für sich will, macht man auch für die nahestehenden Anderen möglich.

So wird das Milieu auch zufriedenheitsfähig. Es verwundert ja durchaus, bei wie vielen Milieus das Handbuch festhält, dass man echte Probleme mit dem Erkennen und Zulassen von „Glücksmomenten“ hat (LIB, PER, EXP, ADP, SÖK, PRE). Das ist hier nicht der Fall: Glück ist das Zusammensein, die kurze Flucht aus dem Alltag, der Weinabend, die Soap, das Gespräch (234f).

Kenosis im Milieu der Adaptiv-Pragmatischen: ???

An dieser Stelle der Gedankenführung kommt es zu einer Zäsur. Tatsächlich erschließt sich mir beim Lesen des Profils der Adaptiv-Pragmatischen nicht, wo ein milieutypischer Kenosis-Stil liegen könnte. Um es kurz zu sagen: Dieses Milieu scheint so sehr mit sich selbst beschäftigt zu sein, dass man höchstens aus dieser Selbstverantwortung und dem Projekt der Selbst-Etablierung

eine Kenosis herauslesen könnte. Der Begriff soll aber – bei allen oben konzedierten systematischen Unschärfen – eine gewisse Trennkraft behalten und die Ausrichtung auf Andere oder Anderes meinen.

Die ist aber hier kaum zu entdecken. Die Adaptiv-Pragmatischen schwanken schon im Kurzprofil zwischen eigentlich schwer zu vereinbarenden Polen hin und her: „zielstrebig und kompromissbereit, hedonistisch und konventionell, flexibel und sicherheitsorientiert“ (257). Und das hält sich durch: „Die Grundbefindlichkeit des Milieus ist eine latente Unsicherheit“ (268). Man sehnt sich nach dem „Sowohl-als-auch“: erfolgreicher Beruf und schöne Familie; Coolness und Regrounding; weiterkommen, ohne sich zu verausgaben; Pragmatismus und mentale Einheitserfahrung (268). Dieser Lebensstil scheint voller innerer Widersprüchlichkeit zu sein, was wiederum – anders als bei den Expeditiven oder Hedonisten – aber nicht entspannt, kreativ oder protestativ ausagiert wird, sondern als Problemlast aufkommt: Man ist „häufig am Grübeln und Hinterfragen“ (271). So wird die ganze Energie absorbiert, die auseinanderdriftenden Polaritäten unter der leitenden Priorität des Harmoniebedürfnisses auszuhalten. Für eine Kenosis im engeren Sinn scheint kaum Lebensplatz zu sein. Das Milieu ist am wenigsten von allen bereit, auf soziale Not zu reagieren (290); und überhaupt scheinen keine ausgeprägten Hingabefelder auf.

Gefährlich und im Widerspruch zum hier verfolgten Konzept wäre nun ein moralisches Urteil: Die Adaptiv-Pragmatischen zeigen keine besondere Liebesfähigkeit oder Investitionsbereitschaft. Das wäre fatal. Es soll ja hier gar nichts behauptet werden über Individuen oder über irgendwelche charakterlichen Qualitäten. Die einzige Pointierung, die hier vorgenommen wird, ist diese: In diesem Kulturmuster ist kein milieutypischer Stil einer kenotischen Orientierung identifizierbar. Dies ist weder Grund für Diskriminierung noch für Empörung noch für irgendwelche Werteverfallstheorien.

Kenosis im Sozialökologischen Milieu: Andere von großen Idealen überzeugen

Das Schlüsselwort, das die kenotische Spezifität der Sozialökologischen einfängt, lautet: „Sendungsbewusstsein“ (327). Dieses Milieu ist wie kein anderes dadurch identifizierbar, als man hier – entgegen dem sonst allenthalben dominierenden Pragmatismus – eine erkennbar programmatische Werthaltung durchhält. Hier geht es wirklich um Überzeugung. Während etwa bei den Performern vermerkt ist, dass sie sich durch ideologische Überlegungen keine Optionen verbauen möchten und diese darum selbst nur wie Optionen

behandeln, ist das bei den Sozialökologischen anders. Sehr fein vermerkt die Kirchenstudie, dass das Milieu eine öffentliche Anerkennung und Wertschätzung für ehrenamtliche Tätigkeiten zwar für Standard hält und schätzt – es „ist aber nicht der entscheidende Motivator“ (328). Die zentrale Motivation ist überdeutlich intrinsisch und sozial. Fast lakonisch ist die Kürze, mit der das Milieuhandbuch dies auf den Punkt bringt: „Als Lebensaufgabe gilt in diesem Milieu weniger das persönliche Fortkommen als die Verbesserung der Welt“ (306). Die Angehörigen dieses Milieus haben eine sehr hohe Engagementbereitschaft; sie setzen sich für gesamtgesellschaftliche Ziele ein und verfolgen damit nicht einfach eine gefühlte Bürgerpflicht, sondern ein „Herzensanliegen“ (327). „Das Wichtigste im Leben ist die Beziehung zu Menschen, für andere Leute da zu sein“ (307).

Der typische Akzent dieses kenotischen Stils ist der geradezu prophetische Habitus: Man will nicht einfach selbst kosmopolitisch engagiert sein, sondern sich ganz klar auch als Beispiel inszenieren. Häufig wird versucht, „nachhaltige Alternativen vorzuleben und andere davon zu überzeugen“ (306). Diese Haltung wird auch gegen Widerstände, Sachzwänge und Gegenargumente durchgehalten, liefert den Selbstbeweis des Authentischen und bindet sehr viel psychische Energie. Die Opferbereitschaft für die eigenen Ideale ist so groß, dass man das Leben als etwas erfährt, an dem man sich abzarbeiten hat (306).



DIE RICHTIGE BESTIMMUNG FINDEN
IM SOZIO-DSCHUNCEL

Kenosis im Milieu der Traditionellen: Niemandem zur Last fallen

Im ältesten Milieu der deutschen Gesellschaft geht es vor allem um Bescheidenheit. Dies ist der zentrale Wert (347). Man orientiert sich im Rahmen einer Verzichtsethik am Basisbedarf (334). Zurückhaltung, Einfachheit, Berechenbarkeit und Unaufdringlichkeit deklinieren ein Lebensprogramm, in dem es vor allem darum geht, andere in Ruhe zu lassen und selber in Ruhe gelassen zu werden (342). Man engagiert sich im Hintergrund, hilft Schwächeren, tut Nützliches (344). Dies wird als Bürgerpflicht abgebildet (365). Viel mentale und zeitliche Energie geht in die immer etwas sorgenvolle Unterstützung der Kinder und Kindeskinde. Hier unterstellt man schwierige Zeiten und versucht zum einen, die bewährten Prinzipien des eigenen Lebens anzubieten; zum anderen merkt man deutlich, dass andere Zeiten angebrochen sind, und flankiert die Jüngeren einfach, wo man kann. Also auch: ein Rückzug, der Platz und Ressourcen freiräumt für die Nachkommen.

Eine illustrative Miniatur für diese typische Kenosis des Selbstrückzuges im Namen eines allgemeinen Wohlergehens liefert die Folie 367 des Milieuhandbuchs. Im letzten Zitat schildert ein Vertreter des Milieus, dass er sich aus einem Engagement entfernt hat, weil er sich nicht anständig behandelt gefühlt hat. Zwei Neue haben alles durcheinandergebracht. Kenosis bedeutet hier eben weniger Kampf und Durchsetzung, sondern schlussendlich das Räumen des Platzes – und sei es in (stiller) Empörung.

Kenosis im Milieu der Prekären: Immer wieder neu aufstehen

Dass Kenosis nicht von zahlreich vorhandenen Ressourcen abhängt – von Besitz, Beruf, Bildung, Prestige, Netzwerken usw. –, zeigen die Vertreter dieses Milieus. Es ist bekannt, von wem hier die Rede ist: höchste Betroffenheit von Arbeitslosigkeit, Armut, Scheidung und Diskriminierung; geringste Erreichbarkeit durch sozialstaatliche Reformen; ein hartes und konfliktreiches Leben. Als wie „kalt“ hier im mehr als metaphorischen Sinn das Dasein empfunden wird, mag man daran ermessen können, wie oft in den im Milieuhandbuch abgedruckten O-Tönen von Sonne, Wärme und Ruhe die Rede ist und wie textildominiert die Wohnwelten sind (375).

Prekäre sind Arme in vielfacher Hinsicht. Das heißt aber nicht, dass sie ausschließlich als Empfänger der Kenosis Anderer anzusprechen wären, die

sich ihnen zuwenden. Damit wäre nicht nur der formale Existenzmodus der Kenosis als reine Sozialarbeit verkürzt, sondern auch das Milieu missverstanden. Denn dieses zeigt eine zweifach klare kenotische Bewegung, die aus externer Perspektive wirklich erstaunlich ist.

Zum einen ist da das Motiv des „Durchboxens“ (372, 382). Einzelne Prekäre folgen dem Leitbild des „Immer-Wieder-Aufstehens“: „Weil wie gesagt mein Motto ist: ‚Morgen ist ein anderer Tag, morgen kann es besser werden‘“ (383). Dieser Satz klingt nach Kalenderweisheit, wenn es keine größeren Probleme im Umkreis gibt. Wird er aber von Leuten geäußert, für die „zerbrochene Familien, Arbeitslosigkeit, Krankheit“ (385) gewohnte Zustände sind, kann man ihm eine klare kenotische Energie nicht absprechen. Hier bricht sich eine Art Basisglaube in das Leben Bahn, eine Kraft des Durch- und Aushaltens, die sich andauernd bemüht, nicht bei sich und der eigenen, oft desolaten Situation stehenzubleiben: „Ich muss lernen anzunehmen und nicht gleich am Boden zu liegen. Es kommen immer wieder Dinge, wo einen aus der Bahn schmeißen“ (383).

Diese kenotische Energie wird vor allem solidarisch auf Gleichbetroffene gerichtet. Prekäre haben als wohl einziges Milieu der Deutschen ein Großgruppenbewusstsein. Dieses geht auf die Selbstwahrnehmung als „Benachteiligte“ zurück. Sie sind „Protagonisten einer trotzigigen Unterschichtkultur“ (372). Als solche ist Solidarität untereinander „ein wichtiger Wert“ (403). Sehr feinfühlig heißt es im Text, dass Prekäre helfen können, ohne zu beschämen (402). Ein „Ehrenamt“ wird teils gar nicht als explizit ausweisbare Tätigkeit gesehen und ausgeübt, sondern: „Es ergibt sich“ (404).

Beides: der Mut zum neuen Anfang, die dauernde Anstrengung der Selbstmotivation (385) und die Basissolidarität zu Gleichbetroffenen machen die hier typische Kenosis aus.

Kenosis im Milieu der Hedonisten: Dem Leben die Ehre geben

Das Milieu der Hedonisten zeigt im Spiegel des neuen Handbuches ein differenziertes Bild. Im Gegensatz zu früheren Milieuportraits scheint ein ungehemmter und auch protestativ-trotziger Zug immer stärker einer inneren Unsicherheit und fast bürgerlichen Lebensträumen zu weichen. Betont wird die Suche nach sich selbst, der Wunsch nach etwas materiellem Wohlstand, Anerkennung, sogar Geborgenheit (419, 420). Das ist in dieser Stärke durchaus neu, und es wäre lohnend zu fragen, ob diese Züge bei den hier befragten

katholischen Hedonisten stärker ausgeprägt sind als in der Gesamtbevölkerung. Einen Hinweis in diese Richtung liefert Folie 411, gemäß der die emotionalen Spitzen irgendwie abgemildert werden, wenn von den Katholiken im Milieu „Verlässliche Beziehungen“ besonders stark gewünscht werden und „Gewalt“ besonders stark abgelehnt wird.

Was entgegenspringt und den Hedonismus immer schon ausgemacht hat, ist das Pathos der Freiheit und die Liebe zum Leben. Die Vertreter dieses Milieus sind in besonderem Maße extrovertiert, also: spontan, begeisterungsfähig, fehlerfreundlich und euphorisch. Vor der Folie der Kenosistypen könnte man sagen: Hedonisten lieben das Leben. Sie geben ihm sozusagen die Ehre. Und das tun sie auf eine eigentümliche Weise. Die Kirchenstudie betont, dass jeder von ihnen ein „Glückssucher“ ist und „ständig den schönen Dingen des Lebens nachjagt“ (422). Ihr Vehikel der Lebensverehrung, wenn man das so nennen darf, ist ihr Körper. Gesucht wird nach den körperlichen Intensitätsspuren des Lebens. Wo „das Leben“ sich körperlich bemerkbar macht, sind sie zu starken Reaktionen fähig – seien diese aggressiv oder rezeptiv. Man muss dies im Milieuvvergleich akzentuieren, um den hier gemeinten Akzent zu verstehen: Hedonisten können wie sonst niemand mit vollstem Herzen fluchen, jubeln, schreien, durchmachen, tanzen, wegfahren, schenken, sich aufopfern. Hier liegt deutlich eine kenotische Energie, da sich diese Fähigkeit zur Extroversion nahezu immer gemeinschaftlich abspielt und auf eine bestimmte, eigentümliche Weise Respekt zeigt vor dem, was man die Kraft des Lebens nennt. Hedonisten testen sozusagen „das Leben“ auf seine Möglichkeiten hin aus und wollen an seine Ränder kommen. Das bedeutet: Sie stehen ihm eigentümlich gegenüber, sind hierin gerade überindividuell und trauen ihm sehr viel Potenzial zu. Hedonisten sind Leute, die sich auf etwas Großes hin übersteigen. Sie testen aus, worin das Versprechen des Lebens besteht und wie belastbar es ist. „Das ist ein großes Labor, das Leben“ (432).

Diese ehrende Testhaltung zeigt sich in der Kirchenstudie vor allem an der feinen, aber fast septisch durchgehaltenen Trennung zwischen der Kraft, die man den Religionen zutraut – sozusagen als Artikulationen der Lebensenergie –, und der Kritik an den Apparaten, die dieses Niveau nicht halten. Es ist schon bemerkenswert, mit wie viel geradezu bescheidener Achtung in diesem Milieu über „Glauben“ und authentische Menschen mit religiöser Praxis gesprochen wird (424–428, 439). Man weist die katholische Kirche auf ihre „zauberhaften Rituale“ (431) hin. Ganz unverbraucht heißt es: Wenn sie zur Teilnahme an kirchlichem Leben gebeten werden, „sind die jederzeit bereit, bei den Vorbereitungen oder der Durchführung von Aktionen mitzu-

helfen“ (436). Hedonisten haben gerade wegen ihres körperlich-basalen Modus der Welterfahrung ein hohes „Gespür für Spiritualität und für existenzielle Fragen“ (438). „Ich finde, das Leben ist selbst der Sinn des Lebens. Einfach sich selbst zu finden. Das ist wirklich wichtig. Und ich denke mir auch, das Leben zu genießen, rauszugehen und zu sagen: geil!“ (420).

Die hier charakteristische Kenosis ist also eine, die ihre soziale Konkretion über einen „Umweg“ macht: Vorrangig richtet sich die modale Entäußerung der Hedonisten an das Leben selbst. Ihm gibt man mittels vollen körperlichen Einsatzes die Ehre: atemlos glückssuchend, kompromisslos fordernd und bescheiden anerkennend, wo jemand was für sich gefunden hat – und cool geblieben ist. „Ich finde das Leben an sich wunderbar, obwohl es mir schon ganz schön scheiße ging im Leben. Aber ich habe es nie verloren, dass ich es wunderbar finde“ (420).

Übersicht:

	Innovatorischer Selbsteinsatz für ...
Konservativ-Etablierte:	... generative, organische Ordnung
Liberal-Intellektuelle:	... prozessuale, strukturelle Gerechtigkeit
Performer:	... funktionale Effizienz
Expeditive:	... kreative Innovation
Bürgerliche Mitte:	... harmonische Mikrokosmen
Adaptiv-Pragmatische:	... ??? (kein typischer Stil identifizierbar)
Sozialökologische:	... Bündnisse für gesamtgesellschaftliche Ideale
Traditionelle:	... das Wirken der Anderen
Prekäre:	... Solidarität zu Gleichbetroffenen
Hedonisten:	... Kampf gegen allgemeines Mittelmaß und Langeweile

Literatur:

- Bauer, Christian, Ortswechsel der Theologie, 2 Bände, Berlin 2011.
- Ebertz, Michael/Wunder, Bernhard (Hg.), Milieupraxis, Würzburg 2009.
- Höhn, Hans-Joachim, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008.
- Joas, Hans, Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1999.
- Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1992.
- Kaufmann, Franz-Xaver, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Br. u. a. 1979.
- MDG Medien-Dienstleistung GmbH (Hg.), MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus, Heidelberg/München 2013.
- Pröpfer, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, 2. wes. erw. Auflage, München 1988.
- Sander, Hans-Joachim, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte, Freiburg – Basel – Wien 1999.
- Sellmann, Matthias, Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012.
- Theobald, Christoph, Evangelium und Kirche, in: Reinhard Feiter/Hadwig Müller (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Mainz 2012, 110–138.
- Wippermann, Carsten, Milieus in Bewegung, Würzburg 2011.

Dr. Matthias Sellmann ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bochum und Direktor des Zentrums für angewandte Pastoralforschung (ZAP).

Milieufrömmigkeit und Milieutheologien

Michael N. Ebertz

Jedem Religionssoziologen ist es geläufig, dass es so etwas wie untergründige oder unterschwellige Theologien gibt. Manche bezeichnen sie als Ausdruck einer konventionalen und alltäglichen Religion, andere sehen in ihr eine Variante populärer Religion, die auch populär sein kann, aber nicht sein muss. Solche „subterranean theologies“, wie David Martin (1967) sie nennt, zeigen einen bemerkenswerten Grad an Stabilität unterhalb der Ebene der Schriftkultur und stellen tradierte Denk- und Praxismuster im Hinblick auf übernatürliche Dinge dar. Untergründig sind sie in mehrfacher Hinsicht. Sie liegen zumeist unter dem diskursiven „Niveau“ von öffentlich artikulierten religiösen Ideen, wie man sie in Katechismen und frommen Büchern liest oder in Predigten hört. Sie stellen häufig auch ein Gegengewicht dar zur offiziellen Religion der Kirche, und sie sind auch „direkter mit der unmittelbaren Erfahrung der gewöhnlichen Leute verbunden als die offiziellen theologischen Formulierungen, die von denjenigen gelehrt und verteidigt werden, die als Theologen an die Universitäten und Kirchen berufen und dort bezahlt werden“ (Towler 1986, 134). Der Ausdruck „subterranean theologies“ ist nützlich, schreibt der britische Religionssoziologe Robert Towler weiter, „denn er lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass Theologien auch abseits von denjenigen existieren, die herkömmlicherweise den Namen ‚Theologie‘ tragen. Und wenn wir dasselbe Wort verwenden, geben wir diesen Glaubensvorstellungen die Stellung zurück, derer man sie beraubt hat“ (ebd.), indem sie etwa als Aberglauben bezeichnet oder schlicht und einfach ignoriert wurden.

1. Erfahrungsreligiosität

Mit seinem Hinweis darauf, dass religiöse Vorstellungswelten mit der unmittelbaren Lebenserfahrung verbunden sind, macht Towler indirekt auch auf den bereits von Max Weber religionsgeschichtlich erkundeten Tatbestand aufmerksam, dass unterschiedliche Statusgruppen auch unterschiedliche religiöse Neigungen haben und Akzente setzen, je nachdem, was ihnen „nutzt und frommt“. Dieser Gründerfigur der deutschen Soziologie zufolge pflegten zum Beispiel „Begriffe wie ‚Sünde‘, ‚Erlösung‘, religiöse ‚Demut‘ dem Würdegefühl aller politisch herrschenden Schichten [...] nicht nur fern zu liegen, sondern es direkt zu verletzen“. Die Beamtenschaft, so Weber, verachte spiritistischen Geisterglauben und tendiere zu jenen Formen der Religion, die sich ihrer „Brauchbarkeit als Domestikationsmittel“ empfehlen.

Privilegierte Kaufleute wiederum zeigten kaum „Neigung zur Entwicklung einer Jenseitsreligion“. Und das alte Christentum sei ohnehin „eine spezifische Handwerkerreligiosität von Anfang an“. Die Intellektuellen übrigens, so Weber, suchten „eine Erlösung von ‚innerer Not‘, und daher einerseits lebensfremderen, andererseits prinzipielleren und systematischer erfassten Charakters, als die Erlösung von äußerer Not, welche den nicht privilegierten Schichten eignet“ (Weber 1972, 285ff). Die moderne Milieuforschung stößt uns, denke ich, auf neue Formen der Erfahrungsreligion, wenn nicht der „Volksreligiosität“, die sich von der offiziellen Religion, also derer, die sie qua Amt beruflich und häufig auch gegen Geld verwalten, unterscheidet.

2. Volksreligiosität

„Volksreligiosität“ im soziologischen Sinn meint aber, das muss hier betont werden, etwas anderes als das, was die offiziellen Vertreter einer Religion häufig damit verbinden. Die soziologische Konstruktion des Konzepts der „Volksreligiosität“ oder der „popularen Religiosität“ knüpft daran an, dass ein Religionssystem (auch in seinen Teiltraditionen) strukturell und kulturell einen „religionsinternen Pluralismus“ (Lanczkowski 1980, 30ff) mit einem Segment herausgebildet hat, dessen Vertreter den Anspruch erheben, die religiösen Werte und Normen („Heilswahrheiten“) offiziell zu bestimmen und über die religiösen „Heilsgüter“ zu verfügen. Der Ausdruck „Volksfrömmigkeit“ als christentumsspezifische Ausprägung von „Volksreligiosität“ ist also ein relationaler Strukturbegriff. Zum einen schließt er die religionsinterne Wechselwirkung mit einer Gegengröße, der offiziellen Religiosität, ein, verliert also isoliert seine Berechtigung. Die Frage bleibt, ob diese für das Konzept der popularen Religiosität konstitutive dichotome Struktur in einem spezifischen soziohistorischen Kontext überhaupt offenkundig wird. Ob populare Religiosität eine komplementäre oder gar oppositionelle Ausprägung zu dieser Gegengröße annimmt bzw. von deren Repräsentanten instrumentalisiert, ignoriert oder geduldet, absorbiert oder stigmatisiert wird, ist eine hinsichtlich der gesellschaftlichen Bedingungen bislang noch offene empirische Frage und sollte nicht a priori entschieden werden (vgl. Ebertz/Schultheis 1986).

Wie auch immer werden dabei zum einen innerhalb des religiösen Feldes und innerhalb einer Religion Prozesse der Grenzziehung zwischen legitimer und illegitimer Religiosität zum Thema gemacht. Um ein Beispiel aus der römisch-katholischen Kirche zu nennen: Am 9. April 2002 hat die vatikanische „Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung“ ein „Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie“ veröffentlicht.

Volksfrömmigkeit wird darin als „ein wahrer Schatz“ bezeichnet, der aber immer auch Ambivalenzen zeigt. So weist das Dokument auch auf Grenzen hin, jenseits derer die Volksfrömmigkeit auf Abwege geraten und gewissermaßen zur bloßen Volksreligiosität werden könne. Die Grenze werde dann überschritten, wenn es der Volksfrömmigkeit mangle

- an wesentlichen dogmatischen Bestandteilen des christlichen Glaubens (z. B. Heilsbedeutung der Auferstehung Christi)
- an Ausgewogenheit zwischen der Heiligenverehrung und dem Bewusstsein der absoluten Vorherrschaft der Verehrung Jesu Christi
- an Kontakt mit der Heiligen Schrift
- an Nähe zum sakramentalen Leben der Kirche

Die Grenze zur Illegitimität werde auch dann überschritten, wenn die Volksfrömmigkeit dazu tendiere,

- das kultische Moment von den Pflichten einer christlichen Lebensführung zu trennen
- ein Nützlichkeitsdenken bezüglich bestimmter ritueller Formen überwiegen zu lassen
- den Gebrauch von Zeichen, Gesten und Formeln zu übertreiben und in einem Spektakel münden zu lassen

Wahre Volksfrömmigkeit müsse auch, so heißt es in dem Direktorium weiter, Rücksicht nehmen auf die „von uns getrennten Brüder“ und dürfe auf keinen Fall Rituale der Magie, des Aberglaubens, des Spiritismus, der Rachsucht annehmen oder sich mit sexuellen Praktiken verbinden.

Zum anderen kann das soziologische Konzept der populären Religiosität den Blick darauf lenken, dass Religiosität aus dem unmittelbaren sozialen Erfahrungsbereich der Handelnden, ihren Soziallagen (z. B. soziale Schichten, Berufsrollen, Geschlechtsrollen) und Sozialformen (z. B. Familie, Lokalgemeinde) mitbestimmt, also lebensweltlich gebrochen wird, wie es schon Max Weber sehr deutlich gesehen hat. Die Perspektive, unter der zum Beispiel die meisten Kirchenmitglieder Kirchliches wahrnehmen, unterscheidet sich eben qualitativ ganz elementar von derjenigen der kirchlichen Funktionsträger, wenngleich auch hier empirisch wie historisch differenziert werden muss. Anders als diese, die dazu neigen, die kirchenoffiziellen Lehren und Normen („Theologie“) als besonders relevant zu gewichten, beurteilt das „Kirchenvolk“ Religion und Kirchen primär unter dem pragmatischen Aspekt der jeweils eigenen Handlungsrelevanz, erst sekundär als Objekt des Denkens und der theologischen bzw. kirchlichen Konformität. Wenn die Mehrheit der katholischen Kirchenmitglieder bis heute den Nutzen von Kir-

che schwerpunktmäßig darin sieht, Jahresübergänge und bestimmte Lebensübergänge rituell zu begehen, dann lässt sich diese Position zwar als „Kasualienfrömmigkeit“ (Först/Kügler 2006) aufwerten und hochjubeln, aber sie ist nicht das, was die offizielle Kirche von ihren Kirchenmitgliedern erwartet. Tatsächlich ist es so, dass die Theologie und die kirchenoffizielle Denkweise dem einfachen Laien kaum zugänglich sind. Er „ordnet die Welt um sich herum (als Zentrum) zu einem beherrschbaren Feld und ist deshalb besonders an jenem Ausschnitt interessiert, der in seiner aktuellen und potentiellen Reichweite liegt. Von den Elementen dieses Ausschnitts wählt er jene, die ihm als Mittel oder Zwecke für sein ‚Nutzen und Frommen‘ dienen können, um seine Zwecke weiter zu verfolgen und um Hindernisse zu überwinden“ (Schütz 1972, 55).

Die Pluralität und Binnendifferenzierung der popularen Religiosität nach Sozialogen und Sozialformen kommt schon deshalb zustande, weil sich die Mitglieder der beiden großen christlichen Teiltraditionen sehr unterschiedlich sozial zusammensetzen. Neben den vergleichsweise wenigen Vertretern der offiziellen und ganz auf Religion spezialisierten Sozialformen ist die Mehrheit der Christen in anderen, eben nicht zentral auf Religion und nicht exklusiv auf bestimmte religiöse Vorstellungen und Praktiken hin ausgerichteten und zudem in ganz unterschiedlichen Kommunikations- und Handlungszusammenhängen verwurzelt. Eine solche Vielfalt ist erst recht dann erwartbar, wenn eine religiöse Institution ihre Außengrenze relativ offen hält und beinahe jeden als Mitglied zulässt, wie dies in den christlichen „Volkskirchen“ – im Unterschied zu den meisten christlichen „Sekten“ – bis heute typischerweise der Fall ist. Die daraus erwachsenden Verschiedenartigkeiten, vielleicht sogar Gegensätzlichkeiten in den religiösen Ansichten, Erfahrungen, Neigungen, Bedürfnissen, Interessen und Präferenzen machen sich dann innerhalb einer religiösen Tradition bemerkbar, und dies erst recht in den strukturell, kulturell und individuell pluralisierten modernen Gesellschaften (vgl. Ebertz 2003).

Anders als bei der volkskundlichen Perspektive, die ihr Augenmerk faktisch auf die „großen Bereiche von Volksfrömmigkeit ...: die Welt der Bilder und Zeichen, der ritualisierte Festkreis des Jahres und die Sakrallandschaft der heiligen Orte“ (Brückner 1973, 156f; s. auch Beitzl 1981, 8) konzentriert und dabei implizit zumeist die Frage nach dem „Leben in überlieferten Ordnungen“ (Leopold Schmidt) meint, gelangt unter der Führung des religionssoziologischen Konzepts der popularen Religiosität, wie es hier skizziert wurde, eine Vielfalt von religiös unspezifischen Trägern – Sozialformen und Sozialogen – und, damit einhergehend, auch eine pralle Vielfalt religiöser Perspektiven,

Vorstellungen und Praktiken in den Blick, die ein weites Spektrum gerade auch moderner religiöser Phänomene ausmachen.

Auf eine substantiale Vielfalt und indirekt auch auf eine Pluralität in der sozialen Trägerschaft stößt man bereits bei einer Analyse des alltäglichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauchs von „Volksfrömmigkeit“, wobei – mit fließenden Grenzen – fünf „Typen“ unterscheidbar sind:

- Gewohnheitsreligiosität
- Heimat- oder Lokalreligiosität
- Massenreligiosität
- Passagenreligiosität
- marginalisierte Religiosität

Drei von diesen fünf Typen sollen im Folgenden etwas stärker herausgestellt werden: die Heimat- und Lokalreligiosität, die Passagenreligiosität und marginalisierte Religiosität¹. Ihnen können die Milieus mit ihren unterschiedlichen religiösen Präferenzen zugeordnet werden, womit angedeutet werden soll, dass das Konzept der populären Religiosität um die Milieudimension erweitert werden kann. Die religiösen Soziallagen, Sozialformen und Milieus bestimmen den Erfahrungs- und Interpretationsraum des Religiösen, der damit tendenziell vom Erfahrungs- und Interpretationsraum des Religiösen durch die Offiziellen abweicht, jedenfalls different ist.

3. Populäre Religiosität als Heimat- und Lokalreligiosität

Wenn auch traditionelle, in Christianisierungsprozessen vielleicht partiell mit vorchristlichen Vorstellungen und Praktiken vermischte populäre Kult- und Glaubensformen wegen ihrer starken Bindung an bestimmte, z. T. territorial begrenzte historische Träger, wie z. B. agrarische Gemeinschaften und Handwerkszünfte, im sozialstrukturellen Wandel der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung einer wachsenden Erosion unterlagen, ist doch beobachtbar, wie solche religiöse Phänomene sich nicht nur als Restbestände in nahezu allen ländlichen bzw. wenig industrialisierten und verstäderten, „insularen“ und noch stark durch eine „orale Kultur“ bestimmten Gebieten Europas mit unterschiedlichem Grad an Beharrung behaupten, sondern auch modifiziert oder revitalisiert werden, wenn sie nicht gar auch deshalb erhalten bleiben, weil sie zugleich „zivilreligiösen“ Charakter besitzen oder

¹ Vgl. zu dieser Typologie – im Anschluss an Isambert – Ebertz/Schultheis 1986, bes. 19ff; ein neueres Beispiel für den Typus der Gewohnheitsreligiosität ist entfaltet in Ebertz 1999; für den Typus der Massenreligiosität s. Ebertz 2000.

– wie im Fall der „patriotischen Massenreligiosität“ unter den ehemaligen polnischen Bedingungen der kommunistischen „Fremdherrschaft“ – eine politische und demonstrative Bedeutung erlangen. Im deutschsprachigen Raum sind Beispiele von religiösen Brauchhandlungen dieses „Typs“, die einen unmittelbaren Bezugspunkt in der Grundlage der bäuerlichen, dörflichen und kleinstädtischen Existenz haben und primär von solchen Sozialformen (Familie, Nachbarschaften und Vereinigungen) getragen sind, die durch noch vorhandene oder fortwirkende bäuerliche und handwerkliche Soziallagen, darunter auch durch sozialbiologische Differenzierungen (Rolle der Bauersfrau!) bestimmt werden, zum einen die zahlreichen Flurprozessionen, Felder- und Wettersegnungen und Erntedank-Sitten. Sodann wird man an primär bäuerlich und kleinbürgerlich geprägte regional- und lokal-spezifische – manchmal normativ auf alte Gelübde zurückgehende und mit lokalhistorischen Ereignissen verbundene – religiöse Jahres- und Jubiläums-feste vorwiegend in den ländlichen, klein- und mittelstädtischen Gemeinden (z. B. „Wasserprozessionen“, „Pferdeprozessionen“), aber auch in Ortsteilen einiger Großstädte sowie an ganze regional- und ortsspezifische bzw. jahreszeitliche religiöse Brauchmuster zu denken haben. Primäre tragende Sozialformen sind die Lokalgemeinden bzw. lokale Gruppen als „Stellvertreter“ der Kommune, wo sie sich trotz wachsender überlokaler Verflechtungen noch weitgehend als sozialer, kultureller und oft auch noch ökonomischer Kommunikations- und Handlungszusammenhang darstellt oder zu behaupten versucht, der sich unter anderem dadurch auszeichnet, dass viele der mehr oder weniger in ihn Eingebundenen „ein Bewusstsein dieses Zusammenhangs sowie seiner Grenzen und seiner Verschiedenheit von anderen ähnlichen Zusammenhängen haben“ (König 1958, 29). Mittels religiöser Brauchhandlungen bringen sie ihre lokale Identität in Erinnerung und zum Ausdruck, suchen sie zu bestätigen oder sogar – z. B. gegenüber Zugewanderten oder Touristen – demonstrativ hervorzukehren, weshalb man hier auch von Bestandteilen einer „Heimatreligiosität“ sprechen kann. Das traditionelle religiöse Brauchtum hat sich nach Beobachtungen des Schweizer Volkskundlers Walter Heim dort am besten erhalten, „wo es noch eine wichtige Rolle für den Zusammenhalt des ganzen Sozialgefüges spielt [...], wo der Brauch zu einem Element örtlicher Kultur geworden ist“ (Heim 1983, 149).

Solche auch in anderen europäischen Ländern beobachtbaren Phänomene dienen der Hervorhebung von lokalen Unterscheidungszeichen, welche den einzigartigen Charakter der lokalen Mikrokultur präsentativ symbolisieren, und weist deutlich auf im Gang befindliche, mehr oder weniger intentionale Prozesse der Konservierung, Revitalisierung und Formierung des jeweils regionalen und lokalen Eigenbewusstseins, einer heimatlichen Sinnwelt,

hin, auch und gerade als Reaktion auf die Globalisierungsprozesse mit ihrer Tendenz, Ort, Raum und Zeit zu trennen und die lokalen Identitäten abzuwerten. Möglicherweise haben wir hier Manifestationen oder zumindest recht deutliche Hinweise auf eine solche noch weitgehend unerforschte „Heimat- und Lokalreligion“ vor uns, also auf Tendenzen der (Re-)Sakralisierung religiös unspezifischer, diffuser und dauerhafter Sozialbeziehungen, die der menschlichen Dispositionsfreiheit weitgehend entzogen sind und den Einzelnen transzendieren, ihm jedoch relativ übersichtlich, verständlich und vertraut sind. Unter der von der Globalisierung ausgehenden wirklichen oder vermeintlichen Bedrohung durch fremde und sekundäre „Systeme“ soll diese Sakralisierung der „Überfremdung“ entgegenwirken und die kollektive Identität der lokalen Gemeinschaften – sowie die persönliche Identität ihrer Teilnehmer – sicherstellen. Typischerweise ist diese „Heimat- und Lokalreligion“ „unterhalb“ der sogenannten „Zivilreligion“ (vgl. Schieder 2005) anzusiedeln, wird jedoch wie diese nicht explizit als interne Angelegenheit und damit auch nicht der internen Kontrolle der universalistischen christlichen Religionsgemeinschaften überlassen und ist bekenntnismäßig nur schwach ausformuliert. Das „Arrangement“ der offiziellen Kirchen mit solchen heimatreligiösen Partikularismen ist ein Thema, das von der Religionssoziologie noch nicht aufgegriffen wurde und angesichts eines gewissen Zugs zum Regionalismus und Lokalismus in Europa zunehmend an Bedeutung gewinnen dürfte. Das Milieu der Traditionsverwurzelten dürfte hier seinen Platz haben, aber auch das der Bürgerlichen Mitte. Und manchmal sind sie auch die Brückenmilieus hin zu den Kirchengemeinden, verklammern gewissermaßen Heimat- und Parochialreligion.

Tatsächlich zeigen diverse Studien, „dass diejenigen Berufsgruppen, die eine relativ geringe Mobilität aufweisen und in hohem Masse im lokalen System verankert sind, das stärkste Zugehörigkeitsgefühl zu einer Pfarrei/Kirchengemeinde“ haben: Landwirte, Rentner, Hausfrauen, aber auch Vertreter solcher Berufe, die „stärker im lokalen Feld zu Hause sind als andere“ (Daiber 1997, 91)². Pfarreien und Kirchengemeinden werden damit eher zu „Aus-

² „Die ‚Männerkirche‘ lebt vom ehrenamtlichen Engagement vor allem der Frauen“, heißt es in der neuen „Männerstudie“ (Volz/Zulehner 2009, 144): Hier treffe „die alte Regel noch zu: Religion ist weiblich, Politik männlich“. So alt ist diese „Regel“ freilich nicht. Sieht man, dass vor gut 50 Jahren noch empirisch festgestellt werden konnte, dass „nicht die Frauen, sondern die Männer stärker an der Gemeindearbeit beteiligt“ waren (Reigrotzki 1956, 23), ist auf einen verstärkten Rückzug von Männern aus dem kirchlichen Gemeindeleben der letzten Jahrzehnte zu schließen, zumal dies immer weniger eine gesellschaftliche Anerkennung abwirft. Zugleich ist eine Dominanz der älteren und mittleren Generationen von Frauen erkennbar, und viele Pfarrgemeinderäte in der katholischen Kirche sind inzwischen „Frauenräte“ geworden, in denen der – zumeist auch noch ältere – Pfarrer der einzige Mann ist (vgl. Warsberg 2008).

drucksformen der lokalen Gemeinschaft“ (ebd.) als zu einem Ort, wo sich primär Christen als Christen versammeln. Gemeindezugehörigkeitsbestimmend ist dann weniger das Dual religiös vs. nichtreligiös, christlich vs. nichtchristlich, sondern lokal vs. nichtlokal bzw. „Mein Milieu“ vs. „Nicht mein Milieu“. Daran wird deutlich, dass die lokalen Kirchengemeinden „nicht ausschließlich spezifisch religiöse Einheiten sind, gewissermaßen nicht Subsysteme einer streng religiös gedachten Organisation“ (ebd. 92), was auch daran deutlich wird, dass in den die Parochien vitalisierenden Gruppen nur selten spezifisch christlich-religiöse Zielsetzungen dominieren (ebd. 94³). Andere Studien zeigen: Auch für die religiöse Sinnsuche von Kirchenmitgliedern sind die Parochien keine erste Adresse. So ist davon auszugehen, dass „Kirchengemeindegruppen jedenfalls nicht einheitlich religiös bestimmt sind und deshalb nicht ohne weiteres jene Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern verwirklichen, wie sie Theoretiker und Praktiker des Gemeindeaufbaus für grundlegend notwendig halten“ (ebd. 95) und häufig mit salbungsvoller Bezugnahme auf das Neue Testament erinnern (und somit ideologisch überhöhen). Die gemeindlichen Versammlungen in den Parochien repräsentieren somit offensichtlich eine diffuse gemeinschaftliche Mischung aus Religions-, Milieu- und Lokalkolorit und beanspruchen zugleich aber – auch öffentlich – die exklusive Repräsentanz des kirchlichen Religionssystems „vor Ort“. Segmentär differenziert, wiederholt sich diese doppelte Exklusivität flächendeckend und führt zur flächendeckenden Exklusionserfahrung all derjenigen Gläubigen und Glaubenwollenden, die andere Religions-Milieu-Mischungen präferieren. Kommt es von ungefähr, dass die gemeindeaktiven Katholiken kaum Internetzugang haben, jedenfalls im allgemeinen Bevölkerungsvergleich im Blick auf die Nutzung dieses Kommunikationsmittels auffällig unterrepräsentiert sind (vgl. Ebertz 2010)?

Aber weder das traditionelle Milieu noch das der Bürgerlichen Mitte ist völlig kirchlich eingebunden. Die neueren Milieustudien zeigen in diesen „Stamm-Milieus“ bereits deutliche Erosionstendenzen. Im Sonntagsgottesdienst einer Pfarrei versammelt der Pfarrer dann eben nicht mehr die „kollektiv anwesende Gemeinde“ (vgl. Tyrell 2002, 112), sondern eine Schrupf- und Rumpfgemeinde derer, die noch nicht oder nicht mehr oder ohnehin nur schwach in die funktional differenzierte Moderne eingebunden sind. Gerade die „entschiedenen Gemeindechristen“ weisen, so Friedrich Fürstenberg, eine „starke persönliche Bindung an die Gemeinde als Surrogat handlung“ auf, „die einen Ersatz für schwindende Handlungs- und Kontaktmög-

³ Gemessen an der Bedeutung der Bibellektüre (vgl. auch Ebertz/Fischer 2006).

lichkeiten in anderen Sozialbereichen (z. B. bei Witwen, Rentnern, Singles usw.) bietet. Der Rückzug aus [...] dem Bereich der großen modernen Sekundärgruppen kann darüber hinaus auch als Resignation, als ein Nicht-bewältigen-Können des modernen Lebens überhaupt verstanden werden [...] Sie repräsentiert dann in der Lebensform ihrer aktiven Glieder nur noch eine verkürzte soziale Realität. Statt in einem solchen Fall von ‚Kerngemeinde‘ zu sprechen, sollte man besser den Ausdruck ‚Rumpfgemeinde‘ verwenden. Sie trägt dann vielleicht nicht im Glaubensleben, jedoch in ihrer sozialen Eigenart mehr oder weniger ausgeprägte sektenhafte Züge“ (Fürstenberg 1999, 75).

4. Populäre Religiosität als Passagenreligiosität

Tritt bei einer Vielfalt bestimmter religiöser Praktiken bereits die Kernfamilie als gewichtige religiös unspezifische Sozialform hervor, so wird diese aktive Trägerschaft der Familie noch deutlicher bei denjenigen religiösen Phänomenen, die sich insgesamt als Passagenreligiosität bezeichnen lassen. Sie macht, auch quantitativ gesehen, eine, wenn nicht die zentrale religiöse Praxis in der modernen Gesellschaft aus. Bei diesen von der Gesamtheit oder Mehrheit der Bevölkerung vollzogenen religiösen Praktiken an den Jahres- oder lebenszyklischen Übergängen, die im deutschsprachigen Raum noch nicht so selbstverständlich mit dem Ausdruck „Volksreligiosität“ in Verbindung gebracht werden, aber nach der hier vertretenen soziologischen „Strukturlogik“ dem Konzept eindeutig zuzurechnen sind, ist die Sozialform der Familie nicht Mitträger, sondern primärer Träger der populären Religiosität. Das gilt insbesondere für die lebenszyklischen Passageriten der Taufe, der Hochzeit und des Begräbnisses, deutlich aber auch für die Feier des Weihnachtsfestes am Jahresübergang. Fast jeder katholische Pfarrer macht an Weihnachten die Erfahrung, die er sich an den gewöhnlichen Sonntagen wünschen dürfte: dass die Kirchen voll sind. Und selbst seine evangelischen Kollegen, die mit einem Kirchenbesucheranteil von durchschnittlich vier Prozent aller Kirchenmitglieder noch weniger verwöhnt sind, können seit Jahren schon etwa das Fünffache in den Christvespern und Metten zählen – weitaus mehr als an Karfreitag, dem offiziös höchsten Feiertag der evangelischen Kirche. Hilfreich für die Beantwortung der Frage nach faktischem Anlass und Kern dieser unter beiden christlichen Konfessionen üblichen Weihnachtspraxis ist, wie man den Umfragedaten entnimmt, wie stark besondere unter den jüngeren Kirchenmitgliedern der Gottesdienstbesuch an Weihnachten im Zusammenhang steht mit ihrer familialen Situation: Hat man eine eigene Familie gegründet bzw. Kinder im Haushalt wohnen, wächst die weihnachtliche Kirchgangsneigung. Der Besuch des Weihnachtsgottesdienstes steht aus der Perspektive der Befragten offenbar in einer

engen Verbindung zu ihren primären sozialen Beziehungen, Bindungen und Relevanzen, nämlich ihrer Familie. Auch wenn man noch andere demoskopische Befragungen unter Protestanten und Katholiken zu ihren Ansichten über Jesus Christus („Sohn Gottes“ oder „nur Mensch“?) hinzunimmt, verstärkt sich die Vermutung, dass es einer großen Zahl weihnachtlicher Gottesdienstbesucher nicht nur oder sogar weniger um ein kirchenoffizielles Bekenntnis zur Geburt und Menschwerdung des „Gottessohnes“ geht, sondern auch und primär um ein latentes Interesse an der Bestätigung, Erneuerung und Überhöhung eines zentralen Teils ihrer sozialen Identität: der an Weihnachten ja sozusagen automatisch mitgefeierten Gründung einer Familie.

Dieser Doppelbezug mit seinem starken Akzent auf der eigenen – familialen – Lebenswirklichkeit ist charakteristisch für die populäre Religiosität überhaupt, aber hier sehr deutlich greifbar und auch empirisch plausibilisierbar. Dies erklärt auch die relativ ungebrochene Nachfrage nach familienbezogenen Passageriten im Lebenszyklus, also nach Taufe, Hochzeit und Beerdigung und des Weiteren nach der Teilnahme an der Ersten Heiligen Kommunion, zumal hierzulande konkurrierende Ritenanbieter, wenn überhaupt in Sicht, noch einen ziemlich exotischen Status besitzen. Die Bürgerliche Mitte und die Adaptiv-Pragmatischen präferieren diese Passagenreligiosität, kombinieren sie aber auch mit der selektiven Teilnahme an Familiengottesdiensten und der Teilnahme an der kirchlichen Jugendarbeit, weil diese rituellen und diakonischen Angebote der Kirche „Gemeinschaft“ und den Familien Unterstützung, Entlastung und religiöse Bestätigung versprechen. Dort ist auch das sozialökologische Milieu zu Hause, allerdings stärker in der evangelischen Kirche als in der katholischen. Präferiert werden solche Passageriten auch vom Milieu der Prekären und – „wenn es denn sein muss“ – vom Milieu der Hedonisten. Diese koppeln allerdings ihre Präferenz für „Kasualienfrömmigkeit“ – im Unterschied zu den Milieus der Bürgerlichen Mitte und der Adaptiv-Pragmatischen – nicht mit der Teilnahme an Familien- und Kleinkindgottesdiensten. Für die beiden Unterschichtmilieus ist aber auch die Neigung zur „Engelreligion“ zentral, was bereits auf einen weiteren Typ populärer Religion anspielt.

5. Populäre Religiosität als „marginalisierte“ Religiosität

Kirchliche Riten werden nach eigenen Interessen und situativen Anlässen nicht nur punktuell nachgefragt, sondern man versucht sie, mehr oder weniger erfolgreich, auch umzugestalten. Häufig dann, wenn die technische und symbolische Infrastruktur der Kirchen beansprucht wird – spätestens bei der Feier der Eheschließung –, kann heute jeder Geistliche erleben, wie

die von den Riten transportierten symbolischen Bilder sich aus ihren überlieferten, ursprünglich festgefühten Vorstellungswelten zu lösen beginnen, flottieren und eigensinnig mit Elementen aus anderen Deutungstraditionen verbunden werden. So weisen Geistliche etwa darauf hin, dass Brautleute „selbst die Feier gestalten“ wollen, indem sie „sowohl aus kirchlich-biblichen als auch religiös-profanen Quellen schöpfen“, „Natursymbolik ohne christlichen Bezug“ akzentuieren, die „Figur Christi“ peripherisieren und „eine idyllische und unrealistische Sprechweise über Liebe sowie sehr privatisierte Gefühlsäußerungen“ präferieren – oft mit Duldung einer großen Zahl von Pfarrern⁴.

Der Nachfrage nach der rituellen Begleitung von Lebenswenden suchen die offiziellen Repräsentanten der beiden Kirchen aus strukturell naheliegenden und soziologisch verständlichen Rekrutierungsgründen in vielfältiger Weise Rechnung zu tragen (vgl. Ebertz 1999a und 1999b), können ihr punktuell aber auch – nach bekanntem Muster – in Theorie und Praxis mit theologischen Rigorismen bzw. schweren Diskreditierungen begegnen: „[...] und dabei verwandelt sich der Christus unmerklich zum Baal, zu dem Gott, der das kreatürliche Leben segnet, zum Gott der Fruchtbarkeit, zum Garanten von Eheglück und gelungener Erziehung“ (Bohren 1979, 49; vgl. Failing 1998, Fechtner 2003). In den kirchlich begleiteten Riten der Lebenswenden, aber auch in der Bewältigung anderer risikobehafteter Lebenssituationen siedeln sich auch und gerade heutzutage immer mehr Deutungen und Praktiken an, die kirchlicherseits häufig als „Volks- oder Aberglaube“ diskreditiert (z. B. Astrologie, Kartenlesen, okkulte Jenseitskontakte) und deshalb als „marginalisierte Volksreligiosität“ bezeichnet werden können⁵. Der regelmäßige Kirchgänger, der ebenso regelmäßig sein Horoskop liest und daran sein Handeln orientiert, dürfte immer weniger selten sein. Aber die Neigung zu solchen Praktiken der Schicksalskontrolle ist in den Milieus der Prekären und der Hedonisten sehr verbreitet, auch wenn, was typisch ist, der regelmäßige Kirchgang nicht Usus und die Vergemeinschaftung in die Kirchengemeinde keine Option ist. Wie auch immer sich das Verhältnis zwischen den offiziell-

⁴ Nachweise in Ebertz 1993.

⁵ Wenn als Volksfrömmigkeit „im Folgenden jene Mischung aus Glaube und Aberglaube, kirchlichem und heidnischem Brauchtum, christlichen und wissenschaftlichen Versatzstücken, privaten Lebensgestalten und gesellschaftlicher Zivilreligion bezeichnet [wird], mit der Menschen alltäglich leben“, wie Widl 2005, 1356 definiert, so kommt darüber nur ein bestimmter Typ des hier vorgelegten Verständnisses von populärer Religiosität in den Blick.

len Vertretern des Christentums und den Praktiken dieses Typs der populären Religiosität in den christlichen Teiltraditionen gestaltet, stets handelt es sich dabei um vertikale oder horizontale Konstellationen des religions- bzw. kircheninternen Pluralismus und nicht etwa, wie vorschnell geurteilt werden könnte, um ein unvermitteltes Nebeneinander unterschiedlicher, gegenseitig als ausschließend erlebter Sinnressourcen und Praxisfelder. Ihre Vermittlung finden sie freilich nicht in einem theologischen Denksystem, sondern im konkreten Lebensvollzug und Handeln der Alltagsmenschen, die je nach Bedürfnislage und situativen Bedingungen aus den für sie als Repräsentanten bestimmter Soziallagen und Sozialformen verfügbaren Deutungsbeständen unterschiedlicher Provenienz vermeintlich frei und zufällig auswählen und – im Sinne einer „Bricolage“ oder nach dem „Prinzip Collage“ – kombinieren und diese Kombinationen handelnd umsetzen.

5.1 Milieutheologie der Prekären und Hedonisten

Den Prekären, die in der Gesamtheit der Katholikinnen und Katholiken in Deutschland unterrepräsentiert sind, wird das Leben bekanntlich zur Überlebensfrage, und der Traum vom besonderen Leben bleibt ein Traum. Sie wissen, wo sie auf der gesellschaftlichen Stufenleiter rangieren, und haben ein entsprechendes „Underdogbewusstsein“; aber man zeigt das, was man hat, durchaus demonstrativ. Neben Konsum und materiellen Statussymbolen sucht dieses Milieu Unterhaltung und verachtet intellektuelle Differenzierungen als Besserwisseri und vornehmes Getue. Gesucht wird stattdessen Kraft zum Durchhalten und Überleben, hier und jetzt, d. h. ohne Langfristsperspektive, die man sich nicht leisten kann. Dabei kann Kirche allenfalls diakonische Helferin sein, sozial-karitativer Rettungsanker, aber von der Sozialpastoral der Sozialökologischen spüren die meisten Prekären nicht viel. Was sie neben der sozialen Zugehörigkeit zur Kirche vor Ort auch vermissen, sind religiöse Faustregeln für das Alltagsleben, religiöse Tricks und zupackende Hilfe für das Überleben. Ansonsten fühlt man sich vom kirchlichen Personal mit seinem „geschwollenen Transzendenzgerede“ und von der vereinsähnlichen Communio der Kirchengemeinden im Stich gelassen und nicht ernst genommen. Trotz Kirchenmitgliedschaft ist die Distanz des Milieus der Prekären zu den kirchenoffiziellen Heilswahrheiten und Heilsgütern sehr ausgeprägt, ebenso zur intellektuellen „Besserwisseri“ vieler (praktischer) Theologen und Theologinnen, die vorwiegend im (kleinbürgerlichen) Milieu der Traditionsverwurzelten, im (bildungsbürgerlichen) Milieu der Konservativ-Etablierten und in den Nach-68er-Milieus der Sozialökologischen und Liberal-Intellektuellen verankert sind.

Trotz solcher – eher defensiver – Distanzen wird man das Milieu der Prekären nicht als völlig diesseitsverbogen und transzendenzverschlossen behaupten können. Doch haben wir es bei diesem Milieu weniger mit einem neuen, hochgradig „individualisierten“ Typus von Gläubigen zu tun, „die sich den dogmatischen Lehrsätzen und Machtansprüchen der Kirchenleitungen und der Theologie ‚stillschweigend‘ entziehen, um ihre eigenen religiösen und spirituellen Bedürfnisse auf je individuelle Art und – vor allem – in eigener Verantwortung zu befriedigen“; und für sie gilt eben auch nicht, dass sie sich „ihre eigene ‚religiöse Kompetenz‘ [...] teilweise mühsam und unter Einsatz beträchtlicher – auch finanzieller – Mittel selbst erarbeitet zu haben glauben“. Das Milieu der Prekären beschickt nicht die religiösen Virtuosen solcher unter anderem von Winfried Gebhardt entdeckten „spirituellen Wanderer“ (Gebhardt 2010) und setzt sich somit nicht aus Menschen mit der Neigung zu religiöser „Autogestion“ (Pierre Bourdieu) zusammen, die wir insbesondere bei den Sozialökologischen und bei den Performern vermuten können. Die Prekären vertreten nämlich eine „Engel-Theologie“, der das Nasenrumpfen der Repräsentanten der offiziellen Religion genauso gilt wie dasjenige der laienintellektualistischen „spirituellen Wanderer“, obwohl zum Beispiel der kircheneigene Weltbildverlag und andere fromme Verlage genau dieses – offensichtlich in der Masse ökonomisch profitable – Milieu der Prekären nicht zuletzt mit einer Flut von Engel-Angeboten bedienen. Neben „Geschenkbüchlein“ („Ein Engel beschütze dich“) sind darunter „Engel aus Ton“ mit persönlichem Schutzbrief („Ein Schutzengel zur rechten Zeit schützt vor Unannehmlichkeit!“), „Engel-Handyanhänger“ („Der kleine Kerl ist ein niedliches Schutzsymbol ...“), „Autofahrerschutzensengel“ („Er wird mit den Klebepads auf seinen Sohlen einfach aufs Armaturenbrett geklebt“), ein dreiteiliges Schutzengelset (mit „Schutzengel-Zertifikat“), ein Engeltrio („Wer kann diesen Engeln widerstehen? Dem verträumten Leander, dem schlaun Gabriel und dem vorwitzigen Elias“), ein „8er-Set“ aus „Engelsflügeln“ („... fluffige Flügelpaare aus echten weißen Federn ... Einfach umwerfend ...“). Freilich sind Engel nicht nur in diesem Milieu zu Hause (vgl. Ebertz/Faber 2008), aber bei den Prekären sind sie es doch in einer sehr handfesten Weise.

Engel dürfen im Milieu der Prekären bei bestimmten festreligiösen Anlässen (wie Weihnachten) ebenso wenig fehlen wie in ungewissen, „schicksalhaften“ Momenten des Lebens. Zudem gehören Engel in diesem Milieu gewissermaßen zur Grundausrüstung von religiösen „Instrumentarien“ zum Umgang mit solchen Lebensereignissen – Bewältigungspraktiken, die häufig von intellektueller und kirchenoffizieller Seite als „magisch“ oder „heidnisch“ stigmatisiert werden. Zur religiösen Grundausrüstung dieses Milieus,

das gern – wenn es überhaupt etwas liest – zur Bild-Zeitung greift, auch zu Auto-Bild, das TV-Sendungen wie „Hausmeister Krause“, „Big Brother“ oder „Hinter Gittern – Der Frauenknast“ bevorzugt, gehört auch ein ganzes Spektrum parawissenschaftlicher Elemente etwa der Astrologie, der Parapsychologie, des Ufo-Glaubens, traditioneller „magischer“ Praktiken der Heilkunst oder des Pendelns sowie außerchristlicher Fragmente aus Hinduismus, Buddhismus, Zen oder Voudou – und eben auch der Schutzengelglaube. Obwohl man selbst keinen Zugang zum religiösen Bildungswissen hat, weil Religion und Kirche etwas sind, was sich nur andere – „die da oben“ – leisten können, etwas für Leute ist, die Zeit (und Geld) dazu haben, von denen – von der Gesellschaft, der Kirche oder einem persönlichen Gott – man sich auch in existenziellen Krisen verlassen fühlt, hat man durchaus eine „Transzendenzantenne“.

Eine spannende Frage ist, weshalb diese gewissermaßen nur bis zum „himmlichen Hofstaat“ bzw. – folgt man Dionysios Areopagita – nur zur untersten Ebene der Hierarchie der Engel reicht. Meine These, die als Antwort empirisch zu prüfen wäre, lautet, dass in diesem Milieu – ähnlich wie im Milieu der Hedonisten – negative Vatererfahrungen verbreitet, wenn nicht vorherrschend sind, die insofern auch als Plausibilitätsstrukturen des „christlichen Vatergottes“ ausfallen, zumal dieser in den letzten Jahrzehnten – auch innerkirchlich – auf das Bild des „liebenden Gottes“ reduziert wurde, kupiert um das Gottesattribut der Gerechtigkeit (vgl. Ebertz 2004). Zwar kann vor dem Gottesbild „die Frage nach der Richtigkeit der Darstellung überhaupt nicht gestellt werden. Wir kennen das Vorbild – die Gestalt Gottes – nicht“ und „können daher das Abbild mit dem Vorbild nicht vergleichen“, wie Moshe Barasch (1998, 18) treffend schreibt. Doch prüfen die Leute vergleichend das aus ihrer (sozialen) Erfahrungswelt geschöpfte Bild, ihr Erfahrungsbild, mit der (offiziell religiösen) Ikonographie auf ihre Konsonanz oder Dissonanz hin. So findet im Milieu der Prekären und Hedonisten nicht das Bild des schützenden „Vater unsers“ Resonanz, sondern, dieses substituierend, das Bild des schützenden Engels, zumal dieses weder einen Vergleich zwischen Abbild und Vorbild noch zwischen Abbild und Erfahrungsbild zulässt. Das Bild der Engel ist gewissermaßen erfahrungsresistent und insofern spezifischen Gottesbildern – wie dem göttlichen Vaterbild – „überlegen“. So haben die Engel nicht von ungefähr in diesem Milieu gewissermaßen den unplausiblen Vater-Gott beerbt, die übermenschlichen Geschöpfe den Schöpfer. Mit dem Gott-Vater-Glauben bricht für dieses Milieu nicht die gesamte religiöse symbolische Sinnwelt zusammen. Dieser „heilige Baldachin“ (Peter L. Berger) wird vielmehr noch von den Schutzengeln gestützt, geschützt und repräsentiert – als übermenschliche Welt ohne (personalen) Gott in einer christentümlichen Tradition ohne Christus (vgl. Ebertz 2007).

5.2 Milieutheologie der Exeditiven

Eine ganz andere Spielart „marginalisierter“ Religiosität präferieren die Exeditiven, die ebenfalls in der Gesamtheit der Katholikinnen und Katholiken in Deutschland unterrepräsentiert sind. Sie praktizieren nicht allein eine synkretistische Religiosität, die auch solche Bestandteile hat, die im Verlauf der Christentumsgeschichte als Aberglauben abgewertet wurden. Hier geht es auch um eine Aufwertung solcher Bestände der eigenen – christlichen – Überlieferung, die innerchristlich einer *damnatio memoriae* überlassen und insofern marginalisiert und überlagert wurden. So verabscheut das Milieu der Exeditiven, die – so die Sinus-Forscher – in ihrer „Kreationslogik“ „das Originäre freilegen oder Neues entwickeln“ wollen, das süßliche Jesus-Bild der familialistischen Bürgerlichen Mitte und schätzt den Jesus als charismatischen Grenzgänger, der als solcher in der heutigen kirchlichen Verkündigung kaum mehr vorkommt. Es ist der originäre „Jesus in schlechter Gesellschaft“ (Adolf Holl), der die Exeditiven fasziniert, aber in der etablierten Kirche eine Überlagerung und Abwertung erfahren habe. Und tatsächlich haben ja Religionswissenschaftler wie Hubert Cancik hervorgehoben, dass schon in frühen Phasen der „Romanisierung des antiken Christentums“ das Christusbild überlagert wurde und darin „kaum noch als der jüdische Prophet und Reformator aus Galiläa zu erkennen“ (Cancik 2005, 47) ist. Die Exeditiven erkennen sich mit ihrer Milieutheologie in einem solchen Jesus wieder, der „als besitzlos umherziehender Wanderprediger außerhalb jeder Dorfgemeinschaft“ steht, „Vater und Mutter verlassen“ hat und sich auch in anderen Verhaltensweisen „zu grundlegenden Idealen und Werten der jüdischen Gesellschaft bzw. Kommunen in Galiläa quer“ stellt, wie etwa Martin Ebner (2004) zeigt. Auf relativ sicherem historischen Grund stehen wir auch, wenn wir einen zentralen – durch die Logienquelle überlieferten – Vorwurf der Feinde Jesu herausgreifen, dass er „ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern“ (Mt 11,17/Lk 7,34) sei. Diese Typisierungen prangern, so Ebner, weniger das Laster übermäßigen Fleisch- und Alkoholgenusses an, sondern sind – im Anschluss an ein deuteronomistisches Strafgesetz (Dtn 21,20) – Ausdruck einer „Rebellion gegen die überkommene Ordnung“, in der eine Schande für den Vater gesehen wird, dessen Sohn sich für eine zukünftige Familiengründung disqualifiziert. Außerordentlich provokant war, dass Jesus es offensichtlich darauf anlegte, mit bestimmten anderen gesehen zu werden: im ostentativen Sozialkontakt mit den „Zöllnern und Sündern“, am deutlichsten und symbolisch dichtesten dokumentiert durch die mit diesen praktizierte Kommensalität (vgl. Mk 2,18; Mt 11,19; Lk 7,34; 15,1f). Diese Aufsehen suchende und erregende Bekundung der Zugehörigkeit zu solchen Bevölkerungskategorien, Gruppen und

Einzelnen, die wegen ihres Geschlechts und Alters, ihres Schicksals, ihrer Lebenslage oder Berufs als verachtet galten und deshalb „übel dran sind“ (Mk 2,17), stellte damit die symbolische Identifikation mit solchen Merkmalen dar, die nicht bloß im Bewusstsein der pharisäisch-rabbinischen Bezugsgruppe negativ besetzt waren, sondern im damaligen gesellschaftlichen Kontext insgesamt als schwerste moralische Defekte, eben als „Sünde“ galten. Die Jesusbewegung greift damit zur „Strategie paradoxer, öffentlicher Selbstanklage“ (Wolfgang Lipp), um mit dieser „Selbststigmatisierung“ Schuld zurückzugeben und loszuwerden⁶. Dadurch und mit der Aufwertung der „Letzten“ zu den „Ersten“, in der Abwertung der „Ersten“ zu den „Letzten“ (s. Mt 20,16; Lk 13,30; vgl. Mk 10,31) sowie mit der polemischen Prophezeiung an die Adresse der Mitglieder des Synedrums von Jerusalem, dass ihnen – falls ihnen nicht wie Pharisäern und Gottesgesetzesexperten überhaupt der Heilzugang verbaut sei (vgl. Mt 23,1ff.13.23ff. 29ff; Lk 11,39ff.46ff) – ausgerechnet Zöllner und Huren voranziehen werden in das anbrechende Gottesreich (s. Mt 21,31), dessen Richterstühle zudem den theologisch ungebildeten galiläischen Jesusjüngern übertragen werden (s. Mt 19,28; Lk 22,30), stellte die Jesusbewegung nicht nur die religiösen Herrschaftsverhältnisse antizipatorisch und radikal auf den Kopf. Ausgerechnet innerhalb dieser Gruppe von Marginalisierten, deren Anführer im Magierverdacht steht und mit dem Vorwurf konfrontiert ist, gegen die überkommene Ordnung – ihre Produktions-, Reproduktions-, Pietäts-, Tausch- und Herrschaftsnormen – zu rebellieren, beginnt nach der Deutung der Jesusüberlieferung die endzeitlich erhoffte Sammlungsbewegung Gottes. Das Zentrum Israels ist am Rand, dort, wo das religiöse Establishment der palästinischen Gesellschaft der Zeitenwende nur Outsider sieht.

6. Untergründige Theologien

Und wo ist das Zentrum der heutigen Kirche? Das Milieu der Exeditiven gibt (uns) verbürgerlichten Christen eine Antwort mit seiner Milieutheologie. Und sowohl die Exeditiven als auch Prekären fragen die familialistischen Gottesbilder an. Offensichtlich sind die Sinus-Milieustudien keineswegs nur als Marketing-Instrument gebrauchbar. Sie verweisen auch auf untergründige Theologien, die verdienen, freigelegt zu werden, und die die versteinerten Sozial- und Denk-Verhältnisse in offizieller Theologie und Kirche, wenn nicht zum Tanzen, dann jedenfalls in Bewegung zu bringen vermögen.

⁶ S. hierzu im Rückgriff auf Wolfgang Lipp: Ebertz 2010a; vgl. Ebertz 1987.

Folgt man der Zürcher Sinus-Milieu-Studie (Diethelm/Krieg/Schlag 2012, 23ff), dann finden traditionelle Milieus ihre Vorstellungen vor allem in solchen Beschreibungen wieder, die Gott als kraftpendend und Schutz gewährend umschreiben und vorzugsweise biblische Metaphern aufgreifen (Quelle mit frischem Wasser, Burg). Eine zweite Beschreibungswelt, die in anderen Milieusegmenten eher zurückgewiesen wird, bezieht sich auf den Schöpfungsgedanken: Gott als wohlwollende und gleichwohl mächtige Autorität (Vater; lässt alles entstehen). Widerspruch regt sich bei Beschreibungen, die Dunkelheit oder Bedrohung thematisieren (dunkle Macht, Weltenrichter, König, der noch seine Macht erweisen wird) sowie bei „esoterischen“ Assoziationen (Mutter Erde, Universum, feinstoffliche Energie, große Tiefe und Weite). Personen im bürgerlichen Mainstream fühlen sich von alltagsnahen Beschreibungen besonders angezogen (wie ein Freund, hört einem zu, ist immer da, begleitend, beständig, verlässlich). Dunkles und Bedrohliches lehnen sie ab, ähnlich wie Menschen aus dem traditionellen Segment. Darüber hinaus wehren sie sich gegen Beschreibungen, die einen allzu großen Geltungs- und Führungsanspruch ausdrücken (König, Richter, Hirte). Man führt dazu aus, dass die Menschen auf Erden selbst für Gerechtigkeit sorgen müssten und „nicht die Verantwortung auf Gott abschieben“ dürften. Personen aus dem postmodernen Segment lehnen personale Vorstellungen von Gott eher ab: „fast schon ein bisschen banal“ (Vater, Freund, Hirte). Sie versenken sich lieber in schöne Bilder, in Traumwelten, die man nicht komplett rational durchdringen muss (Licht in der Nacht, Feuer, Flamme, Traum in den Herzen der Menschen). Einzig in dieser Lebenswelt hat auch das Dunkle seinen Platz: Es gehört zur Lebens- und Weltsicht dieser Milieus, dass man mitunter alleingelassen und auf sich zurückgeworfen ist, dass man mit dem modernen Prinzip, sein Leben selbst gestalten zu können/müssen, an Grenzen stößt.

Die kommunikativ auseinanderstrebenden, unterschiedliche Bilder der Transzendenz akzentuierenden und unterschiedlichen Formen der populären Religiosität folgenden sozialen Milieus können offensichtlich keinem gemeinsamen Drehbuch mehr unterworfen werden. Damit sind alle diejenigen herausgefordert, die Menschen vergemeinschaften wollen oder mit einer Dienstleistung erreichen wollen. Die Kirche ist von diesen Milieubefunden direkt betroffen und herausgefordert, versteht sie sich doch – gemäß *Lumen gentium* (LG 4) – als „Gemeinschaft und Dienstleistung“. Kirche verwirklicht sich – auch empirisch – nicht nur communal, sondern auch in Dienstleistungsstrukturen. Auch wenn sie unterschiedlichen Logiken folgen, sind „*Communio* und *Ministratio*“ nicht gegeneinander auszuspielen, haben auch isoliert keine Berechtigung, sind sie doch im „Geist des Lebens“ (LG 4), der

der Kirche auch zur Verjüngung verhilft, vereint. Die kirchliche Sprache ist häufig noch „communiolastig“, und beim Ausdruck „Dienst“ hat man sich noch kaum zum Ausdruck „Dienstleistung“ durchgerungen, wohl auch um die damit häufig, aber nicht notwendigerweise verbundenen merkantilen Assoziationen zu vermeiden. Aber dieser Ausdruck, der das Moment der Leistungserbringung in den Vordergrund stellt, ist auch jenseits des ökonomischen Marktes als „personenbezogene Dienstleistung“ geläufig und kann deutlich von „sachbezogenen Dienstleistungen“ (z. B. des Transport-, Banken- und Versicherungswesens) unterschieden werden. Charakteristisch für personenbezogene Dienstleistungen, wie sie auch von der verbandlichen Caritas als Teil von Kirche erbracht werden, ist, dass sie die Mitwirkung der Adressaten notwendigerweise voraussetzen und somit die für Sachgüter typische Trennung von Produktion und Konsum nicht kennen. Dienstleistungen lassen sich also auch kaum standardisieren und rationalisieren und werden von bezahlten oder ehrenamtlichen Dienstleistern nur in kommunikativer Mitwirkung mit den Adressaten erbracht. Aus Gründen unterschiedlicher Milieuzugehörigkeit wächst das Risiko einer gebrochenen, jedenfalls wechselseitig nicht zufriedenstellenden Kommunikation: dass man sich inhaltlich nichts zu sagen hat, was beiden Seiten wichtig und hilfreich ist, dass die Art und Weise des Mitteilens auf Ablehnung stößt und dass dem Verstehen Grenzen gesetzt sind. Für die Kirche als Gemeinschaft und Dienstleisterin dürfte es sich also lohnen, ihre kommunikative Praxis (Information, Mitteilung, Verstehen) unter Milieugesichtspunkten zu reflektieren und differenziert auszurichten (vgl. Ebertz 2009).

Was der – nun schon über 80-jährige – Erziehungswissenschaftler und Sozialpädagoge Wolfgang Müller für die Pädagogik als Konsequenz aus der Sinus-Milieu-Forschung formulierte, könnte auch für eine konsequent zu entwickelnde milieusensible „Kommunikationspastoral“ (vgl. Ebertz 1999c) gelten: „Zunächst sollten wir die Botschaft ernst nehmen (und zu einem handlungsleitenden Prinzip machen), dass nicht nur unsere ‚Botschaften‘ von Bedeutung sind und unsere Personen, die diese Botschaften transportieren, sondern auch eine möglichst ‚zielgruppenspezifische‘ Beachtung der Personen, mit denen wir es direkt oder indirekt als Lehrende und Lernende zu tun haben (denn auch wir als Lehrende sind Lernende gleichzeitig und gleichermaßen)“ (Müller 2009, 148). Auf dem Hintergrund eines dreigliedrigen Kommunikationsbegriffs (Information = „Botschaft“, Verstehen = „Beachtung der Personen“; Mitteilung = „Personen, die diese Botschaften transportieren“) schreibt Wolfgang Müller weiter: „Die Kunst, die heute von uns verlangt wird (und die zu meistern wir erst neuerdings und noch viel zu wenig vorbereitet werden), heißt mit einem englischen Wort: Diversity Management:

schöpferischer Umgang mit Vielgestaltigkeit“, die auf den ersten Blick vielleicht eher lähmen als ermutigen mag. Für diesen schöpferischen Umgang mit der Milieuvielalt braucht es aber in der pastoralen Praxis ebenso wie in der Pädagogik neben den Personen, die die Botschaft transportieren, auch die Mitteilung „mit unterschiedliche Medien: mit Wörtern, mit Geschichten, mit Bildern und mit dem Vor-Machen durch Vor-Leben“. Bieten z. B. die biblischen Texte für die unterschiedlichen Milieus nicht unterschiedliche Einstiegshilfen in die Kommunikation der Frohen Botschaft (vgl. Ebertz 2009a)? So gibt es – um nur ein Beispiel zu nennen – auch unzählige bildliche Darstellungen des Gleichnisses vom „Verlorenen Sohn“ oder vom „Barmherzigen Vater“, die unterschiedliche ästhetische Milieu-Anschlüsse ermöglichen. Erst die neueste Milieustudie aus der Schweiz hat dies an diesem biblischen Gleichnis und seiner milieuspezifischen Rezeption anschaulich gezeigt (vgl. Diethelm/Krieg/Schlag 2012, 25ff).

Literatur:

- Barasch, Moshe, Das Gottesbild. Studien zur Darstellung des Unsichtbaren, München 1998.
- Beitl, Klaus, Volksglaube. Zeugnisse religiöser Volkskunst, München 1981.
- Bohren, Rudolf, Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?, München ⁵1979, 49.
- Brückner, Wolfgang, Volksfrömmigkeit. Gedanken zu der Frage nach der Zukunft von Religion, in: Helge Gerndt/Georg R. Schroubek (Hg.), *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag (Südosteuropäische Arbeiten 71), München 1973, 149–157.
- Cancik, Hubert, Die Romanisierung des antiken Christentums. Zur Entstehung des römischen Katholizismus, in: Richard Faber (Hg.), *Katholizismus in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 2005, 35–50.
- Daiber, Karl-Fritz, Die Tradierung christlicher Überzeugungen unter den Bedingungen struktureller Individualisierung – Grenzen und Chancen von Gruppenbildungen in Pfarreien und Kirchengemeinden, in: Alfred Dubach/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen*, Zürich/Basel 1997, 83–93.
- Diethelm, Roland/Krieg, Matthias/Schlag, Thomas (Hg.), *Lebenswelten. Modelle kirchlicher Zukunft. Orientierungshilfe*, Zürich 2012.
- Ebertz, Michael N., *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 45)*, Tübingen 1987.

- Ebertz, Michael N., Riten – des Übergangs und der Initiation: anthropologisch und soziologisch gesehen, in: *Diakonia* 24 (1993) 252–259.
- Ebertz, Michael N., Heilige Reste und ihr Eigensinn. Protestantische und katholische Apokalyptiker, in: Ders./Reinhold Zwick (Hg.), *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 1999, 120–149.
- Ebertz, Michael N., Weihnachten, das Geburtstagsfest der Familie. Religionssoziologische Gedanken im Rückblick auf Weihnachten, in: *Christ in der Gegenwart* 51 (1999a) 13–14.
- Ebertz, Michael N., Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen – Gottesdienst in der entfalteten Moderne, in: Benedikt Kranemann/ Eduard Nagel/Elmar Nübold (Hg.), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Freiburg i. Br. 1999b, 14–38.
- Ebertz, Michael N., Kommunikationspastoral der Zwischenräume – ein pastoralsoziologischer Zwischenruf, in: *Renovatio* 55 (1999c) 75–79.
- Ebertz, Michael N., Transzendenz im Augenblick. Über die ‚Eventisierung‘ des Religiösen – am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: Winfried Gebhardt/Ronald Hitzler/Michaela Pfadhauer (Hg.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen (Erlebniswelten 2)*, Opladen 2000, 345–362.
- Ebertz, Michael N., *Aufbruch in der Kirche*, Freiburg/Br. 2003.
- Ebertz, Michael N., *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern 2004.
- Ebertz, Michael N., Ein Christentum ohne Christus? Was Umfragen über das Gottesbild der Deutschen offenbaren, in: Klaus Hofmeister (Hg.), *Gott ist anders. Du sollst dir kein Bildnis machen. Publik-Forum EXTRA* 1/2007, 12–14.
- Ebertz, Michael N., *Wie Milieus kommunizieren*, in: Ders./Bernhard Wunder (Hg.), *Milieupraxis. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit*, Würzburg 2009, 15–24.
- Ebertz, Michael N., *Biblische Anschlüsse*, in: Ders./Bernhard Wunder (Hg.), *Milieupraxis. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit*, Würzburg 2009a, 96–104.
- Ebertz, Michael N., *Wie kommunizieren die Katholiken? Der neueste Trendmonitor zeigt wachsende Gräben*, in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010) 344–348.
- Ebertz, Michael N., *Stigma und Charisma in der Jesusbewegung*, in: Wolfgang Lipp, *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten (Religion und Gesellschaft 26)*, Würzburg 2010a, 277–285.

- Ebertz, Michael N./Faber, Richard (Hg.), Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen, Würzburg 2008.
- Ebertz, Michael N./Fischer, Martin (Hg.), Spontan – spirituell – sozial. Eine explorative Studie zur kirchlichen Jugendarbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 2006.
- Ebertz, Michael N./Schultheis, Franz, Populäre Religiosität, in: Diess. (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986, 11–52.
- Ebner, Martin, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, Stuttgart 2004.
- Failing, Wolf-Eckart, Die kleine Lebenswelt und der umfassende Sinn. Weisheit des Alltags und kasuelles Handeln der Kirche, in: Ders./Hans-Günter Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt-Alltagskultur-Religionspraxis, Stuttgart 1998, 200–232.
- Fechtnner, Kristian, Kirche von Fall zu Fall, Gütersloh 2003.
- Först, Johannes/Kügler, Joachim (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben. Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie 6), Berlin 2006.
- Fürstenberg, Friedrich, Die Zukunft der Sozialreligion, Konstanz 1999.
- Gebhardt, Winfried, Experte seiner selbst. Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts, in: Michael N. Ebertz/Rainer Schützeichel (Hg.), Sinnstiftung als Beruf, Wiesbaden 2010, 33–41.
- Heim, Walter, Volksbrauch im Kirchenjahr heute, Basel 1983.
- König, René, Grundformen der Gesellschaft. Die Gemeinde, Hamburg 1958.
- Lanczkowski, Günter, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 1980.
- Martin, David, A sociology of English religion, London 1967.
- Müller, Wolfgang C., Zielgruppenorientierung. Genau hinschauen, mit wem man spricht, in: Unsere Jugend 61 (2009) 146–149.
- Reigrotzki, Erich, Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik, Tübingen 1956.
- Schieder, Rolf, Zivilreligion, in: Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2005, 1419–1426.
- Schütz, Alfred, Der Fremde, in: Ders., Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie, Den Haag 1972, 53–69.
- Towler, Robert, Konventionale und alltägliche Religion in Großbritannien, in: Michael N. Ebertz/Franz Schultheis (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986, 134–140.

- Tyrell, Hartmann, Religiöse Organisation: zwei Anmerkungen, in: Maren Lehmann (Hg.), Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde, Leipzig 2002, 103–113.
- Volz, Rainer/Zulehner, Paul M., Männer in Bewegung. Zehn Jahre Männerentwicklung in Deutschland, Baden-Baden 2009.
- Warsberg, Markus, Ehrenamt in der Pfarrcaritas: Engagement von Frauen über 60, in: Eugen Baldas/Christopher Bangert (Hg.), Ehrenamt und freiwilliges Engagement in der Caritas. Allensbacher Repräsentativbefragung, qualitative Befragung, Ergebnisse – Perspektiven, Freiburg i. Br. 2008, 205–208.
- Weber, Max, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972.
- Widl, Maria, Volksfrömmigkeit, in: Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2005, 1356–1360.

*Dr. Dr. Michael N. Ebertz ist Professor für Sozialpolitik, Soziologie, freie Wohlfahrts-
pflege und kirchliche Sozialarbeit an der Katholischen Hochschule Freiburg.*

Nutzen und Grenzen der Milieuforschung für die Pastoral am Beispiel des MDG-Milieuhandbuchs 2013

Patrik C. Höring

Das Erscheinen einer neuen empirischen Studie verursacht innerhalb der Kirchen zumeist eine unspezifische Erregung. Die einen erwarten eine Bestätigung ihrer schlimmsten Vorahnungen, andere ersehnen, dass die Situation doch vielleicht besser sei als befürchtet. Nicht wenige erhoffen darüber hinaus Hinweise auf mögliche Lösungswege für schon länger offenkundige Probleme. Nicht anders war es mit den Ergebnissen der Milieuforschung, die erstmals mit dem Erscheinen des Milieuhandbuchs „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005“ die Aufmerksamkeit der (katholischen) Öffentlichkeit auf sich zog, dessen Update mit dem Handbuch 2013 nun vorliegt.

Erschrecken – in Frage stellen – verdrängen

So gegenläufig die Erwartungen, so vielfältig die Reaktionen. Auf ein erstes Erschrecken folgen Anfragen an den wissenschaftlichen Ansatz, die Repräsentativität und die Validität der Ergebnisse („Wie können denn 100 Einzelinterviews Aufschluss geben über die tatsächliche Situation?“; MDG-Milieuhandbuch 2013, 59), um diese dann zu relativieren, nach dem Motto: Marktforschung befasse sich doch nur mit dem oberflächlichen Image von Kirche; das Wesen der Kirche aber berühre dies letztlich nicht. Und ein schlichtes Anpassen an Kundenwünsche könne ja auch nicht der Weisheit letzter Schluss sein.

Jenseits der Frage nach dem wissenschaftlichen Ansatz und seiner Methodik wird nur derjenige die Notwendigkeit solcher Studien bestreiten und ihre Ergebnisse beiseiteschieben wollen, der Kirche als von der Welt und den Menschen getrennte „Gegenwelt“ versteht. Eine Kirche aber, die sich als Gemeinschaft von Glaubenden inmitten und für die Menschen versteht, wird sich darum sorgen zu verstehen, was die Menschen bewegt. Sie wird – wie es das Konzil formuliert hat – die „Zeichen der Zeit“ erforschen wollen, um sie „im Licht des Evangeliums zu deuten“, damit sie ihren Auftrag erfüllen kann, d. h. „in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des

zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben“ (GS 4). Dazu gehört es, „die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4).

Nicht weniger wichtig wird Kirche aber auch sein müssen zu erfahren, was jene Menschen, die Glieder der Kirche sind, denken und ... möglicherweise glauben. Denn mitunter tritt in all den Aussagen auch etwas zu Tage, was „den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart“ wurde (vgl. Mt 11,25). Sind Meinungsbildungsprozesse innerhalb der katholischen Kirche eher selten, vermag die vorliegende Studie zumindest – ohne ein Ersatz sein zu wollen oder zu können – (ausgewählte) Einblicke in das „Innenleben“ von Kirche zu bieten, da die Befragten ausnahmslos katholische Christen sind (vgl. MDG-Milieuhandbuch 2013, 6).

Resignieren oder missionieren – wie mit der Milieustudie umgehen?

Bei der Beschäftigung mit den Milieustudien lassen sich zwei Extreme ausmachen. Die erste findet sich in Aussagen wie: „Wir machen weiter wie bisher. Andere, neue Milieus erreichen wir ohnehin nicht“, die als „Resignationsperspektive“ bezeichnet werden soll: Wir bleiben bei dem, was wir (scheinbar) können, und bei denen, die unsere Einladung annehmen. Das gegenüberliegende Extrem, verbunden mit Aussagen wie: „Wir müssen unser Profil schärfen und gleichzeitig flexibler in unserer Erscheinungsweise werden, um noch mehr Zielgruppen zielgenauer erreichen zu können“, mag als „Missionsperspektive“ bezeichnet werden.

1. Die „Resignationsperspektive“

a) Ende der Ortsgemeinde?

Die pastoraltheologische Reflexion auf das Milieuhandbuch 2005 fiel mitten in eine Debatte, die schon länger das Ende der (flächendeckenden) Ortsseelsorge prognostizierte und (auch unter dem Druck von personellen und finanziellen Engpässen sowie einem deutlichen Rückgang des Teilnahmeverhaltens) für eine radikale Zielgruppenorientierung und die Bildung von Schwerpunktkirchen plädierte¹. Sie konfrontierte die Ortsseelsorge nach

¹ Vgl. Bucher 2006; hingegen Wollbold 2006; Haslinger 2006; Werbick 2002; Ebertz/Fuchs/Sattler 2005; Müller 2004 sowie die Diskussion zwischen Ebertz und Werbick in Heft 1/2004 der Lebendigen Seelsorge.

den zahlreichen Umstrukturierungsprozessen innerhalb der deutschen Diözesen einmal mehr mit neuen Anforderungen: Fortan zielgruppenspezifischer handeln! Dahinter stand das Bild einer Vielzahl von Pfarreien und/oder Kirchenräumen/-orten, die zielgruppenspezifisch profiliert werden und aus denen der „Kunde“ nach persönlichem Geschmack auswählen kann. Die Entstehung von Jugendkirchen ist Ausdruck einer solchen Entwicklung (vgl. Freitag 2012; Freitag/Scharnberg 2006; Themenheft der Lebendigen Seelsorge 4/2004; Hobelsberger 2003).

Doch wird man diese Situation allenfalls in urbaner Umgebung voraussetzen können. Spätestens am Stadtrand und auf dem Land funktionieren diese Überlegungen nicht. Hier ist die Pfarrei – oder die lokale Gemeinde, sofern sie im Rahmen von Zentralisierungen unterhalb der Ebene der Pfarrei überlebt hat – immer noch Monopolistin, Schnittpunkt von sozialen Beziehungen in Stadtviertel oder Dorf, oft auch über Konfessionsgrenzen hinweg. (Auf die Chancen einer ökumenisch abgestimmten Reform der Territorialseelsorge sei hier nur hingewiesen.) Daher darf die Territorialstruktur nicht von vorneherein abgeschrieben werden. Die Ortsgemeinde ist mehr als nur eine vermeintlich lauschige Gruppe für bürgerlich-traditionelle Milieus. Sie ist auch Ankerpunkt für Suchende und punktuell Teilnehmende, die eine „Kasualienfrömmigkeit“ pflegen und Kirche als Dienstleisterin wahrnehmen und schätzen, wie es etwa für das Performer- und das Adaptiv-Pragmatische Milieu typisch ist. Und schließlich ist die Ortsgemeinde nicht selten auch Ausgangspunkt oder organisationales Dach neuer Initiativen (die nicht immer von subtilen Rekrutierungsabsichten evoziert sein müssen). Dieser Situation wird man am ehesten mit einer „Doppelstrategie“ begegnen, die alte und neue Ausdrucksformen von Kirche gleichermaßen wertschätzt².

b) Scheinbar mehr Schwierigkeiten als Chancen

Insgesamt scheinen die Möglichkeiten der traditionellen Ortsgemeinde begrenzt, Menschen (post-)moderner Wertorientierungen mit dem Lebensangebot des christlichen Glaubens bekannt zu machen. Manche Mutlosigkeit ist nicht unbegründet. Denn die Grundschwierigkeit liegt darin, dass ihr gegenwärtiges Erscheinungsbild und das dominierende ehren- und hauptamtliche

² In den seit gut zehn Jahren zu beobachtenden Aufbruchprozessen der Kirche von England hat daher das weise Wort von Erzbischof Rowan Williams von der „mixed economy church“, das die Gleichwertigkeit und wechselseitige Verwiesenheit von neuen und alten Ausdrucksformen von Kirche ausdrücken will, einen hohen Stellenwert. Vgl. *Mission-shaped church* 2004, 26.

Personal selbst nur aus bestimmten Milieus stammt und damit – folgen wir ästhetischen Codes – zunächst eher Angehörige des eigenen, traditionell-bürgerlichen Lebensstils anspricht. Der kulturelle „Crossover“ gelingt nur selten, womit sich aber die Problematik fortsetzt, indem neue Mitarbeiter wiederum nur aus bestimmten Milieus kommen. Die Gefahr der „ästhetischen Inzucht“ ist groß; die Kirche beginnt, „im eigenen Saft zu schmoren“.

Kein Wunder, dass Praxisformen im Bereich des Gewohnten und Vertrauten verbleiben, weil Gewohntes unbewusst als das Richtige assoziiert wird. Zu dieser Situation mag auch beitragen, dass Aspiranten für kirchliche Berufe – im Unterschied zu Studierenden anderer Konfessionen und Professionen – nur selten im Ausland Studien absolvieren oder Praxiserfahrungen sammeln. Zumeist verbleiben sie – auch nach Abschluss ihres Studiums – im deutschen oder deutschsprachigen Raum, oft sogar innerhalb der eigenen Heimatdiözese³.

2. Die „Missionsperspektive“

Die Milieustudien geben nicht nur Aufschluss über die äußere Gestalt von Kirche in der Öffentlichkeit. Ein schlichtes Anpassen der äußeren Erscheinungsweise an die jeweiligen Ansprüche der Adressaten (sprichwörtlich geworden ist die Entfernung des vertrockneten Gummibaums im Pfarreihem) genügt nicht. Milieustudien weisen auf grundsätzliche Verwerfungen hin.

Tatsächlich haben finanziell und personell aufwändige Projekte, z. B. die Errichtung von Jugendkirchen oder die Modernisierung von Angeboten und Einrichtungen von Kirchengemeinden, zwar wichtige Impulse für eine lebendige Pastoral gesetzt, neue Personenkreise, neue Milieus aber haben sie kaum für ihre Angebote gewinnen können⁴. Es blieb beim Umfüllen von altem Wein in neue Schläuche. Ziel kann es jedoch nicht sein, nur neue Personenkreise für ein bereits bestehendes Angebot zu gewinnen. Vielmehr geht es auf dem Hintergrund der Milieustudien vor allem darum, die Men-

³ Diesem Defizit wird mit Projekten wie etwa „CrossingOver“ der RUB Bochum wirksam begegnet.

⁴ Diesbezüglich nüchtern muss etwa die Bewertung der Jugendkirchen ausfallen, die sich zumeist nur als additives Angebot zu anderen gemeindlichen oder verbandlichen Veranstaltungen entpuppen. Vgl. Stams 2008. Ähnliche Beispiele nennen Hauschildt/Kohler/Schulz 2012, 71–73.

schen in den sogenannten modernen Milieus dort und auf eine Weise aufzusuchen, die ihnen entspricht, um dort und auf die ihnen gemäße Weise Kirche zu sein. Zwar trifft es zu, dass bestimmte Sozialformen (etwa die Mitgliedschaft in Verbänden oder Vereinen) oder bestimmte Formen der Verkündigung und des kirchlichen Lebens (etwa der Sonntagsgottesdienst) nur bestimmte Milieus ansprechen, was aber nicht zutrifft, ist die Behauptung, es gäbe in den sogenannten „kirchenfernen Milieus“ keine Christinnen und Christen mehr. Viele halten ihre Kirchenmitgliedschaft aufrecht und entrichten nach wie vor ihre Kirchensteuer. Noch viel mehr ist davon auszugehen, dass auch in den jungen Milieus Menschen nach dem Sinn des Lebens suchen und daher eine natürliche „Christusoffenheit“ mitbringen.

a) Nicht Kirche, sondern Christus

Ein Perspektivenwechsel tut not. Milieustudien zeigen uns die Grenzen der Wirksamkeit von kirchlichen Angeboten oder Dienstleistungen. Aber um was bzw. um wen geht es denn eigentlich? Nicht um die Kirche. Es geht der Kirche um Jesus Christus. Er ist die Mensch gewordene Botschaft, die lautet: Wendet euer Angesicht Gott zu, sucht die Gemeinschaft mit ihm (vgl. Mk 1,15). Kirche ist dazu ein wesentliches Mittel, „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1). Aber eben genau dies: Zeichen und Werkzeug, um zu Gott zu führen. Statt (selbstbezogen) zu fragen, wie die Kirche mehr Menschen erreichen kann, müsste die Frage (christozentrisch) lauten: „Wie und auf welche Weise können wir den Menschen (wirksamer) von Jesus Christus erzählen?“

b) Das eigene „missionarische Bewusstsein“ wecken – Christus an neuen Orten entdecken

Milieustudien rühren an das „missionarische Bewusstsein“ der Kirche und ihrer Mitglieder, Einrichtungen und Verantwortungsträger. Tatsächlich haben diese dort schon früh Resonanz gefunden, wo man offen ist für die missionarische Perspektive des christlichen Glaubens, z. B. in freikirchlichen Bewegungen. Es ist kein wirklicher Zufall, dass die Sinus-Kirchensstudien in der katholischen Kirche in unmittelbarer Folge zur Wiederentdeckung der missionarischen Qualitäten von Kirche, beginnend mit dem bischöflichen Dokument „Zeit zur Aussaat“ im Jahr 2000⁵, erscheinen.

⁵ Vgl. neben „Zeit zur Aussaat“ auch: Missionarisch Kirche sein 2003.

In manchen Teilen des Katholizismus ruft dies immer noch Skepsis hervor. Zumeist ist es die mangelnde Gewohnheit, sich als missionarische Kirche zu verstehen. Eine einladende Haltung, ein ungezwungenes Zugehen auf Andere, eine stärkere Präsenz in der Öffentlichkeit ist für manche schon eine Herausforderung. Noch viel mehr ist es der Anspruch, nicht nur zu einer kirchlichen Veranstaltung, zur Mitwirkung bei einem kirchlichen Angebot einzuladen, sondern zur Teilnahme am eigenen Glauben. Daher sind solche Versuche häufiger getragen von Neuen Geistlichen Bewegungen als von Ortspfarrreien, und sie erscheinen im Gesamten doch (noch?) eher zaghaft⁶.

Tatsächlich liegt hier die eigentliche Aufgabe: Mission meint nicht ein Wiedergewinnen verloren Geglaufter für kirchliche Angebote, sondern ein Hinausgehen aus vertrauten Räumen und gewohnten Kreisen. In einer inkarnatorischen Perspektive heißt es, sich in neue soziale Netzwerke zu begeben, um in ihnen Christus zu entdecken, in ihnen ein Christuszeugnis zu geben und ihn so noch mehr „Fleisch werden“ zu lassen. Eine diesbezügliche Zurückhaltung kann sich Kirche nicht (mehr) leisten. Weder im Blick auf ihre demographische Entwicklung noch (viel mehr sogar) im Blick auf ihre eigene Natur. Und ebenso wenig im Blick auf die Menschen von heute. Denn, so fragt der anglikanische Bischof Graham Cray angesichts mancher Skepsis auch innerhalb seiner eigenen Kirche gegenüber missionarischen Initiativen: Wieso sollten Menschen, die von einem Autohändler ganz selbstverständlich das Angebot von Autos und von einem Bekleidungsgeschäft Bekleidung, von der Kirche nicht das Angebot der Begegnung mit Jesus Christus erwarten (vgl. Cray 2006, 70)?

3. Der Marketingfalle entgehen – an der eigenen Vision arbeiten

Diese christozentrische Perspektive kann davor bewahren, in die „Marketingfalle“ zu tappen und dem institutionellen Blick verhaftet zu bleiben. Milieustudien tragen der Situation Rechnung, dass sich Kirche in einer Zeit der Pluralisierung und Individualisierung im Wettbewerb befindet. Unweigerlich entstehen Fragen nach der Marktfähigkeit der Kirche und ihres Angebotes, Fragen, die mit Marketinginstrumenten oder -strategien beantwortet

⁶ Wie anders – u. a. aufgrund des stärkeren evangelikalischen und charismatischen Einflusses – sich dies z. B. in der anglikanischen Kirche verhält, beweisen die derzeitigen Erfahrungen dort mit „neuen Erscheinungsformen von Kirche“. Vgl. u. a. Elhaus/Hennecke 2011.

werden – ganz so, als wäre das Evangelium eine Ware, die auf dem Markt der Weltanschauungen anzubieten sei (vgl. Flohr 2012). Mag diese Perspektive helfen, die Dienstleistungen der Kirche als einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft innerhalb der Gesellschaft oder im Blick auf ihre Mitglieder zu verbessern (etwa durch stärkeres Servicedenken im Pfarrbüro oder bei der Kasualienpraxis), so verkürzt ist diese Perspektive im Blick auf den eigentlichen Auftrag der Kirche, „Zeichen und Werkzeug“, sacramentum mundi, zu sein.

Milieustudien helfen zwar, die (eigene) Wirklichkeit besser wahrzunehmen, aber sie enthalten noch keine Strategie. Handlungsimpulse entstehen erst dann, wenn die Wahrnehmung mit einer Vision konfrontiert wird. Ohne Reflexion darauf werden unbewusste Idealbilder zum Maßstab für kurzfristige „Instant-Lösungen“. Milieustudien müssen zunächst biblisch gelesen und geistlich reflektiert werden.

Was ist die Vision, die der Wahrnehmung der Wirklichkeit beigelegt wird, um zur Arbeit an einer neuen Wirklichkeit hinzuleiten? Es sind die uralten biblischen Verheißungen, Stadt auf dem Berg, Licht der Welt, Salz der Erde, Wohlgeruch Gottes, Brief Christi, Sauerteig und Senfkorn in der Welt und für die Menschen zu sein. Diese Bilder gilt es zunächst zu meditieren, um von dort aus erneut auf die Wirklichkeit und die Ergebnisse der Studie zu blicken.

Jenseits von Anbiederung oder Ausverkauf – „Allen alles sein?“

Die Milieuperspektive setzt eine Pluralität gegenwärtigen Lebens (und Glaubens) voraus und ist zugleich ihre Folge. Menschen sind verschieden. Um aber mit der Verschiedenheit umgehen zu können, vergrößern Milieustudien wiederum. Sie fügen ähnlich gelagerte Vorlieben und Lebensstile zusammen. Hier liegen Chancen wie Versuchungen. Denn niemand ist „Mitglied“ eines bestimmten Milieus. Niemand hat sich entschieden, ein „Moderner Performer“ oder ein „Experimentalist“ zu sein. Insofern ist Vorsicht geboten bei diesen Zuschreibungen, die in den „Jugendstudien“ 2008 und 2012 sowie in der Studie 2013 (dort leider nicht durchgehend) einem veränderten Sprachgebrauch („Milieuorientierung“, „Lebenswelten“) gewichen sind. Milieustudien erleichtern die Orientierung in der Vielfalt von Lebenswelten. Sie sind aber keine Klassifizierung der einzelnen Person. Insofern ist immer zu beachten, was der Pastoraltheologe Reinhold Bärenz „Sehen der Person“ nennt (Bärenz 1998, 57).

1. Gesucht: Pluralitätskompetenz

Fördern Milieustudien eine weitere Zergliederung der Pastoral in Angebote für verschiedene Zielgruppen? Widerspricht dies nicht dem Wesen der Kirche, die doch eine Gemeinschaft von Glaubenden ist, die Milieus übergreifen will, eine Gemeinschaft, in der es gerade nicht mehr „Sklaven und Freie, Männer und Frauen, Griechen und Juden, sondern nur noch den einen Christen gibt“ (vgl. Gal 3,28)? So richtig es ist, dass es in der Gemeinschaft der Glaubenden eine grundlegende, „wahre Gleichheit“ gibt, so gilt doch zugleich, dass diese Einheit eine Einheit in Unterschiedlichkeit ist (vgl. LG 32). In der Kirche stehen daher noch Lernprozesse an, Einheit neu zu verstehen – nicht als Uniformität, sondern in Diversität. Voraussetzung dafür ist eine je individuell zu erwerbende „Pluralitätskompetenz“⁷.

Dazu gehört es, die Unterschiedlichkeit der Menschen wahrzunehmen und zu kennen, um sie anzuerkennen. Das „Sehen der Person“, der persönliche und individuelle Zugang, der unverzichtbarer Bestandteil jeder Pastoral ist, hilft dazu. Keine empirische Studie ersetzt die konkrete Anschauung in der Begegnung mit dem einzelnen Menschen. – Diesbezüglich ist noch heute aufschlussreich, welche Bedeutung dem schlichten und zur damaligen Zeit noch selbstverständlichen Instrument der „Pfarrkartei“ im Handbuch der Pastoraltheologie (1968) zugemessen wird (vgl. 220f.).

Milieustudien fördern nicht eine Segmentierung der Gesellschaft (bzw. der Kirche) in Gruppen und Grüppchen, sie decken diese auf. Pluralität ist eine unhintergehbare Voraussetzung des Lebens heute, die in ihrem Fahrwasser Tendenzen der Segmentierung und Segregation mit sich bringt. In diesem Sinne bleibt die Herausforderung „allen alles zu sein“, wie es der Apostel Paulus tat: „Den Schwachen wurde ich ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten“ (1 Kor 9,22).

2. Radikale Bedürfnisorientierung?

Mit dem Blick auf die Milieus und Lebenswelten der Menschen von heute geht die Frage nach ihren Bedürfnissen einher. Folgt man der Analyse des englischen Theologen Pete Ward, dann geht es den Menschen heute nicht

⁷ Vgl. im Anschluss an Überlegungen von L. Krappmann, H. Luther und zum „pluralen Subjekt“ von W. Welsch: Höring 2001.

mehr um die Stillung von Bedürfnissen („need“), sondern um die Stillung von Sehnsüchten („desire“) (vgl. Ward 2005, 72f). Sein Vergleich mit dem Konsumverhalten heutiger Menschen, das in gleicher Weise auch auf den Umgang mit Religion zutrifft⁸, zeigt, wie sehr Menschen beim Einkauf im Supermarkt und in der Shopping-Mall nicht mehr ihren Bedürfnissen, sondern ihrem Verlangen folgen, bestimmte tiefer liegende Sehnsüchte zu stillen. Gerhard Schulze bezeichnete dies einst als „Erlebnistrationalität“ (vgl. Schulze 1992, 35).

Nehmen wir das Verhalten der Menschen aber ernst, geht es nicht nur um die oberflächliche Stillung von Verlangen, wie etwa nach einem kühlen Bier oder dem Drang nach einem bestimmten Gefühl, das sich einstellt, sobald man Kleidung einer bestimmten Marke trägt. Hinter den kleinen Sehnsüchten identifiziert Ward tiefer liegende Sehnsüchte, die mit der Erlösungsbotschaft des Evangeliums korrelieren.

Doch Vorsicht ist geboten: Man muss nur die Bedürfnispyramide von Abraham Maslow (vgl. Maslow 2002) heranziehen, um sich daran zu erinnern, dass dies kein Gegensatz ist. Menschen haben nach wie vor basale Bedürfnisse und Nöte, denen Kirche wirksam begegnen kann. Sie zugunsten anderer Bedürfnisse und Sehnsüchte gering zu achten, ist ebenso unangemessen, wie sich allein auf diese zu kaprizieren. Die seelsorgliche Grundhaltung gilt weiterhin: Einem hungernden Menschen ist erst einmal etwas zu essen zu reichen, bevor vom Evangelium gesprochen werden kann, da er des Heiles bedürftig ist nicht *obwohl*, sondern *indem* er hungert. Zur Klärung dieser Situation können die Milieustudien hilfreich sein.

Auf dem Weg zu einer neuen Sozialgestalt von Kirche

Im Milieuhandbuch 2013 überrascht nicht, dass Menschen konservativerer Wertorientierungen eine Vorstellung von Glauben mitbringen, der stärker institutionell geprägt ist als in moderneren Wertorientierungen (vgl. MDG-Milieuhandbuch 2013, 16–19). Insofern kommt auch der Kirche hier eine größere Bedeutung zu – wenn auch nur als Plattform für die Entwicklung eines persönlichen Glaubens⁹ – als dort, wo Glaube etwas ist, was vollkommen jen-

⁸ Vgl. ebd. 58–64. Die Sinus-Jugendstudie 2012 spricht von „religiösen Touristen“ (vgl. Calmbach 2012, 78). D. Hervieu-Léger bezeichnet dieses Verhalten als das eines „Pilgers“ (vgl. Hervieu-Léger 2004).

⁹ Dies wird noch deutlicher in der Jugendstudie 2012. Vgl. Calmbach 2012, 77–82.

seits von Institutionen zu entwickeln bleibt. Genau an dieser Stelle entstehen die Spannungen zwischen (katholischem) kirchlichem Selbstverständnis und moderner Lebens- und Wertorientierung. Eine Möglichkeit, Kirche neu zu denken, offeriert der schon genannte anglikanische Theologe Pete Ward. Er unterscheidet die bisherige Gestalt der Kirche als „Solid Church“ von jener zukünftigen, die er in Anknüpfung an den Soziologen Zygmunt Baumann, Verfasser des Werkes „Flüchtige Moderne“ („Liquid Modernity“), „Liquid Church“ nennt.

1. Solid Church – Liquid Church

Während die „Solid Church“ sich definiert durch Mitgliedschaft, regelmäßige Anwesenheit und Mitwirkung, durch Begriffe wie Gemeinschaft und Zusammenhalt, Gottesdienste, die von einer „one-size-fits-all“-Mentalität geprägt sind, durch Insider-Sprache und eine Club-Mentalität (vgl. Ward 2005, 17–21), hat eine „flüchtige“ Kirchengestalt ganz andere Charakteristika. Sie versteht sich als Netzwerk, nicht als Versammlung, eher als „Verb“ denn als „Nomen“, als etwas, das man tut, und nicht etwas, zu dem man hingehet (vgl. ebd. 2–4). „Flüchtige Kirche“ ist ein Netzwerk, zweifellos mit Knotenpunkten, aber im Wesentlichen etwas, das durch eine gemeinsame Mitte und nicht durch eine örtliche Anwesenheit oder eine formale Mitgliedschaft gekennzeichnet ist. Eine solche Kirche ereignet sich dort, wo diese gemeinsame Mitte, Christus selbst, präsent wird¹⁰. Dazu verweist Ward auf die Texte des Apostels Paulus, die vom „In-Christus-Sein“ sprechen (vgl. Ward 2005, 36f). Kirche ereignet sich da, wo Menschen „in Christus sind“, sich mit Ihm verbunden fühlen, in Seinem Namen aufeinander treffen, in Kontakt kommen, Beziehung erleben. Ward nennt als Beispiel das Erlebnis eines Studenten, der in einem Café einen anderen Freund traf, und beide spürten mit einem Male, dass Christus in ihrer Mitte war und somit Kirche entstand (vgl. ebd. 2).

Ein solcher Blick weitet das kirchliche Herz und den institutionsverhafteten Blick für neue Formen des Kirche-Seins jenseits von Strukturen, Gebäuden oder anderen formalen Gesichtspunkten. Ins Blickfeld geraten vielmehr jene, die als bewegliche Moleküle des Christ-Seins in der Gegenwart und in

¹⁰ Dies entspricht auch dem katholischen Selbstverständnis von Kirche als einer *Koinonia*, einer durch Teilhabe und Beziehung gekennzeichneten Gemeinschaft, für die ebenfalls nicht eine formale Mitgliedschaft, sondern die innere Zugehörigkeit zu Jesus Christus identitätsstiftend ist. Vgl. dazu Höring 2000, besonders 189–248.

ihren Milieus unterwegs sind. Natürlich brauchen auch diese Knotenpunkte, an denen sie sich anlagern und kondensieren können. Aber sie kommen wieder in den gasförmigen Zustand, um an anderen Orten, mit anderen Leuten erneut zu kondensieren. Bisherige Formen von Kirche (Einrichtungen, Pfarreien, Dienste) werden damit nicht überflüssig. Für bestimmte Zielgruppen und als Knotenpunkte bleiben sie notwendig. Aber Pete Ward zeigt, dass auch diese Formen von Kirche, die „Solid Church“, ebenfalls längst von den Kennzeichen der Moderne (Auswahlmentalität, Gebrauchswertorientierung, partielle Inanspruchnahme etc.) durchdrungen sind.

Ein solches Bild verhindert, dass sich Kirche von den modernen oder gar postmodernen Wertvorstellungen abkoppelt. Ein mitgliedschaftsfixiertes Verhalten (Festhalten an der Pflicht zur regelmäßigen Teilnahme und Mitwirkung, Pflegen von Insidersprache, Nutzung interner Kommunikationskanäle [z. B. das Pfarrblatt, das nur den Gottesdienstbesuchern zugänglich ist], Abwertung partiellen Teilnahmeverhaltens etc.) verhindert den Zugang zu Jesus Christus, verhindert ein Weitergehen der guten Botschaft, was bislang ganz gut in Formen der „Solid Church“ gelang. Das Bild der „flüchtigen Kirche“, der gasförmigen Glaubensträger, kann eine Hilfe sein, neue Formen von Kirche zu entwickeln, die den Bedürfnissen der Menschen, noch mehr ihren Sehnsüchten entsprechen.



2. Grenzen des Machbaren

Eine solche Entwicklung ist kein Automatismus. Sie muss gewollt und unterstützt werden. Und zugleich wird es auch Zurückweisung und Enttäuschung geben, wo das Wort Gottes auf steinigem Boden oder unter Dornengestrüpp gerät. Wo es nicht gelingt, mit Menschen über das Angebot des christlichen Glaubens in ein Gespräch zu kommen, ist zu fragen: Kommt die Botschaft vom Gott des Lebens bei Menschen dieser Orientierung nicht an, weil sie – jenseits ästhetischer Barrieren – gar nicht ankommen kann? Es wäre darüber nachzudenken, ob nicht nur die derzeitige Gestalt, sondern auch der Gehalt des christlichen Glaubens für Menschen bestimmter Milieus nichtssagend bleiben muss. Es ist also nicht nur die Frage zu stellen: *Wie* muss ich die Botschaft vom Gott des Lebens verkünden? Vielmehr ist noch fundamentaler danach zu fragen: *Was* von dieser Botschaft ist für das Leben eines „Modernen Performers“, eines „Experimentalisten“ oder eines „Hedonisten“ weiterführend? Gleichzeitig ist kritisch auch die Praxis in und mit den in der Kirche überrepräsentierten Milieus zu hinterfragen: Was verkündigen wir eigentlich, wenn wir die „Bürgerliche Mitte“ mit unseren Angeboten zufriedenstellen? Welche Botschaft senden wir, wenn sich „Traditionsverwurzelte“ und „Konservative“ in unseren Gottesdiensten zu Hause fühlen?

Grenzen der Verkündigung scheinen dort auf, wo der christliche Glaube keine „Lücke“ zu füllen, keine Anknüpfung an ein Bedürfnis zu finden scheint. Hier wird am deutlichsten, dass ein funktionales Verständnis von Kirche und Glaube als „Lückenfüller“ ungeeignet ist. Daher stellen die postmodernen Lebenswelten Kirche und ihr Handeln am stärksten in Frage, werfen aber zugleich die Kirche zurück auf ihren eigentlichen Auftrag. Denn der Glaube ist nicht marktförmig. Er ruft jeden in die *Metanoia*, in die Entscheidung, in die Um- und Hinkehr zu Gott, Menschen experimentalistischer Lebenseinstellungen wie traditionell lebende.

3. Was bleibt also von der Milieuforschung?

Es bleibt die noch einmal deutlicher und differenzierter dokumentierte, letztlich aber schon seit den 1990er Jahren und der Studie von Gerhard Schulze (Schulze 1992) mehrfach benannte (vgl. etwa Ebertz 1997) Notwendigkeit, eine vorhandene Milieuverengung aufzubrechen, starke Zentripetalkräfte, die die Pfarrei zur sicheren Burg einzelner Milieus machen, umzukehren – nicht aus marktförmigem Pragmatismus (und damit letztlich aus reiner Rekrutierungsabsicht), sondern aus fundamentaltheologischer Notwendigkeit. Fahrt hinaus! Geht zu den Menschen und lernt sie kennen,

um das Evangelium neu kennenzulernen, gemäß der Empfehlung von Klaus Hemmerle: „Laß mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe“ (Hemmerle 1983, 309). Kirche braucht die ihr unvertrauten Milieus nicht, um ihre Kirchenbänke zu füllen, sondern um das Evangelium im Lichte der Gegenwart neu verstehen zu können.

Literatur:

- Bärenz, Reinhold, Frisches Brot. Seelsorge, die schmeckt, Freiburg/Br. 1998.
- Bucher, Rainer, Wider den sanften Institutionalismus der Gemeinde.
Zur Priorität der Pastoral vor ihren sozialen Organisationsformen,
in: Lebendige Seelsorge 57 (2006) 64–70.
- Calmbach, Marc u. a., Wie ticken Jugendliche? 2012. Lebenswelten von
Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland,
Düsseldorf 2012.
- Cray, Graham, Focusing church life on a theology of mission, in:
Croft, Steven (Hg.), The Future of the Parish System. Shaping the Church
of England for the twenty-first Century, London 2006, 61–74.
- Ebertz, Michael N., Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen
Landschaft, Freiburg/Br. 1997.
- Ebertz, Michael N./Fuchs, Ottmar/Sattler, Dorothea (Hg.), Lernen, wo die
Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005.
- Elhaus, Philipp/Hennecke, Christian (Hg.), Gottes Sehnsucht in der Stadt.
Auf der Suche nach Gemeinden für Morgen, Würzburg 2011.
- Flohr, Florian, Das Evangelium verkaufen? Die Ausrichtung der Pastoral auf
Sinusmilieus als Herausforderung für die interdisziplinäre Arbeit zwi-
schen Marketing und Theologie, in: Wege zum Menschen 64 (2012) 3–18.
- Freitag, Michael u. a. (Hg.), Lebensraum Jugendkirche. Institution und
Praxis, Hannover 2012.
- Freitag, Michael/Scharnberg, Christian (Hg.), Innovation Jugendkirche.
Konzepte und Know-How, Hannover/Kevelaer 2006.
- Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer
Gegenwart. Band 3. Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1968.
- Haslinger, Herbert, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf
2006.
- Hauschildt, Eberhard/Kohler, Eike/Schulz, Claudia, Wider den Unsinn im
Umgang mit der Milieuperspektive, in: Wege zum Menschen 64 (2012)
65–82.

- Hemmerle, Klaus, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 12 (1983) 306–317.
- Hervieu-Léger, Danièle, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung (Religion in der Gesellschaft 17), Würzburg 2004.
- Hobelsberger, Hans u. a. (Hg.), Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität, Kevelaer 2003.
- Höring, Patrik C., Jugendlichen begegnen. Jugendpastorales Handeln in einer Kirche als Gemeinschaft (Praktische Theologie heute 41), Stuttgart 2000.
- Höring, Patrik C., Identität in radikaler Pluralität, in: *Diakonia* 32 (2001) 278–284.
- Maslow, Abraham H., Motivation und Persönlichkeit, Reinbek 2002.
- MDG Medien-Dienstleistung GmbH (Hg.), MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus, Heidelberg/München 2013.
- Mission-shaped church. Church planting and fresh expressions of church in a changing context, London 2004.
- Missionarisch Kirche sein – Offene Kirchen, brennende Kerzen, deutende Worte, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 72), Bonn 2003.
- Müller, Petro, Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit, Innsbruck – Wien 2004.
- Schulze, Gerhard, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M. 1992.
- Sams, Elisa, Das Experiment Jugendkirche. Die ersten Jahre der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen. Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler Neuorientierung, Stuttgart 2008.
- Ward, Pete, Liquid Church, Peabody/Carlisle 2005.
- Werbick, Jürgen, Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002.
- Wollbold, Andreas, Die Pfarrei ist ein Markenartikel, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006) 71f.
- „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.

Dr. Patrik Höring ist Referent für Jugendpastorale Grundlagen im Erzbistum Köln und Professor für Katechetik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin.

Ran an die Kartoffeln? Pastoraltheologische Optionen zum Umgang mit Milieumodellen

Bernhard Spielberg

Seit sieben Jahren geht es in kirchlichen Kreisen um die Kartoffeln. Während die einen die Vielfalt der Sorten bewundern und ihren jeweils typischen Geschmack genießen, experimentieren andere mit Rezepten und neuen Kreationen. Wieder anderen liegen Kartoffeln schwer im Magen – und sie betonen, dass die Kirche ja nicht von Kartoffeln allein lebe.

Seit gut sieben Jahren ist die so genannte Kartoffelgrafik, in der die Lebensweltforscher ihre Gesellschaftsanalysen grafisch abbilden, eine nicht unumstrittene, aber wirkmächtige Hintergrundfolie für Pastoralplaner, Seelsorger und Praktische Theologen. Bistümer berücksichtigen die Erkenntnisse der Institute Sinus und Delta bei der Erstellung ihrer Pastorkonzepte, Seelsorgerinnen und Seelsorger werden zu Milieu-Experten qualifiziert, die offenbarungstheologische Qualität der Milieus und ihre Bedeutung für eine missionarische Pastoral wird wissenschaftlich reflektiert.

Nach sieben Jahren lohnt es sich, auch einen Blick auf den Prozess selbst zu werfen: auf den Umgang mit den Milieumodellen in der kirchlichen Praxis. Das will dieser Beitrag tun. Im Folgenden werden vier Chancen und Versuche der Arbeit mit den Milieus benannt und davon ausgehend Optionen zum Umgang mit Milieumodellen getroffen. Im Hintergrund dieser Überlegungen stehen die Erfahrungen, die der Verfasser in den vergangenen Jahren im Zuge einer Vielzahl von Veranstaltungen bei Initiativen, in Verbänden, Pfarreien, Dekanaten und Diözesen gemacht hat. An diesen Orten erweist sich, ob die Milieuperspektive hilft, von einer verzagten „Noch-Ekklesiologie“ zu einer entdeckenden „Schon-Ekklesiologie“ zu kommen. Also Abschied zu nehmen von einer Haltung, die vor allem sieht, was vielleicht noch ein paar Jahre möglich ist – solange noch ein Kaplan und drei junge Familien da sind –, und eine Haltung zu entwickeln, die sehen hilft, wo Kirche schon wächst und wo Gott schon am Werk ist.

1. Selbstbestätigung oder Fremdvergewisserung

Die Chance: Die Arbeit mit Milieumodellen kann der Kirche und ihren Protagonistinnen und Protagonisten helfen, ihr Metabild zu klären. Das heißt, die Frage zu beantworten: Wie glaube ich, dass andere mich wahrnehmen? Darauf ist sie dringend angewiesen. Ganz besonders im Bereich der so genannten Territorialseelsorge, also in den Pfarreien und bei denen, die in ihnen arbeiten. Das liegt daran, dass diese in den gegenwärtigen Veränderungsprozessen am stärksten mit den Fragen nach ihrer Identität konfrontiert werden.

Es kann eben passieren, dass die großartigen Selbstbeschreibungen der Kirche, die sie sich im Zweiten Vatikanum selbst ins Stammbuch schrieb, zu bloßen Floskeln verkommen, die man zwar wie Banner vor sich herträgt, die von Außenstehenden aber nicht zu dechiffrieren sind. Zur Selbstvergewisserung der Kirche nach innen (Wie sehen wir uns selbst?), die vor allem *Lumen gentium* leistet, und der Selbstvergewisserung nach außen (Wie sehen wir die anderen?), für die *Gaudium et spes* steht, muss deshalb immer wieder auch die „Fremdvergewisserung“ (Wie sehen uns die anderen?) treten. Erst diese drei bilden die Grundlage einer zeit- und evangeliumsgemäßen Ekklesiologie und -praxis. Anders gesagt: Eine Kirche, die sich mit Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit identifiziert, kann diesem Anspruch nur gerecht werden, wenn ihr eben diese Menschen das auch zutrauen. Die Konfrontation mit der Außenperspektive, die empirisch erhobene Daten, nicht zuletzt die Milieuperspektive, ermöglichen, ist für die Beantwortung dieser Frage unerlässlich.

Die Versuchung: Die Erhebung und Interpretation empirisch gewonnener Daten geschehen freilich nicht interessen- oder emotionslos. Sie sind geprägt durch unterschiedliche Wahrnehmungsprogramme. Diese entscheiden darüber, was überhaupt zur Kenntnis genommen und in welcher Weise es rezipiert wird. Die Pastoraltheologin Brigitte Fuchs identifiziert vier solcher Programme (vgl. Fuchs 2005, 167–235):

- Das Apokalypseprogramm: Man nimmt bevorzugt das wahr, was die Vermutung eines unaufhaltsamen Niedergangs der Kirchen bestätigt.
- Das Trauerprogramm: Man nimmt – mit einer gewissen Befriedigung – jene Informationen wahr, die die Aussichtslosigkeit allen pastoralen Tuns angesichts der gegenwärtigen Situation unterstreichen.
- Das Beschwichtigungsprogramm: Man stellt alarmierende Informationen als überzogen hin.

- Das Aufbruchsprogramm: Man nutzt die Daten, um den Aufbruch der Kirche zu dokumentieren, wenn auch noch keine Einigkeit über die Richtung des Aufbruchs besteht.

Die Option: Es ist ein Irrtum, dass es auf der einen Seite der kirchlichen Entwicklung ekklesiologisch reflektierte Konzepte und auf der anderen Seite soziologisch formatierte Strategien gäbe. Der Blick in die kirchliche Landschaft zeigt vielmehr: Es sind gerade diejenigen, die sich intensiv mit den sozialwissenschaftlichen Daten auseinandersetzen, die eine gute Theologie brauchen – und haben. Denn die Erkenntnisse sozialwissenschaftlicher Milieuforschung lassen nur diejenigen kalt, die in ihrer eigenen Theologie naiv oder hartgesotten sind. Alle anderen konfrontieren sie mit dem je eigenen Wahrnehmungsprogramm und provozieren eine doppelte theologische Positionsbestimmung: Zum einen gilt es, das eigene Verständnis von „Kirche“ zu benennen, zum anderen, das eigene Verhältnis zur Gegenwart zu klären.

Für die weitere Debatte ist dabei nicht entscheidend, dass alle die gleichen Antworten haben, sondern dass Raum bleibt für den Austausch über kontroverse Einschätzungen und die Debatte über bessere oder schlechtere Theolo-



gien. Milieustudien sind wie Landkarten. Sie helfen, die Umgebung wahrzunehmen, und sie helfen – sofern man die eigene Position kennt – Wege zu finden, um voranzukommen. Es ist wichtig, sich über das eigene Wahrnehmungsprogramm klar zu werden, um konstruktiv mit den Erkenntnissen arbeiten zu können. Auch wenn es – das sei persönlich angemerkt – durchaus gute Gründe gibt, als Christ Kulturoptimist zu sein. Schließlich ist das der Weg, den alle vier Konstitutionen des Konzils vorgespurt haben.

2. Kommunikation statt Definition

Die Chance: Einer der bedeutsamsten Effekte der pastoralsoziologischen Arbeit mit Milieus war nicht absehbar, als die erste Studie im Jahr 2006 auf den Markt kam. Neben der Schärfung des Blicks für ebenso wirkmächtige wie unsichtbare Ekelgrenzen, die gerade dort in Kirche und Gesellschaft markant werden, wo man sie ignoriert, führte die Beschäftigung mit den Milieus Menschen zusammen, die an unterschiedlichen Orten im deutschsprachigen Raum ähnliche Krisendiagnosen teilen und an der Bearbeitung ähnlicher pastoraler Herausforderungen arbeiten. Durch die Milieutheorie fanden Kirchenleute, etwa aus den Bereichen Pastoralplanung, Medien, Erwachsenenbildung und Einzelseelsorge, zu einer Sprache, mit der sie sich über die Grenzen des eigenen Feldes hinaus über gemeinsame Visionen und praktische Schritte verständigen konnten. Nicht zuletzt für die change agents der Kirche, die für die strategische Organisations- und Strukturentwicklung verantwortlich zeichnen, war und ist dieses institutionsinterne Pfingstereignis von hohem Wert. Recht einfach ließen sich im Rückgriff auf Milieulogiken Wahrnehmungen in Worte fassen und bearbeiten, die bisher nur diffus zu umschreiben waren – wie etwa eine dominant traditionelle Prägung einer Gemeinde, die sich hermetisch den Wünschen Neuzugezogener aus der Bürgerlichen Mitte verschließt. Oder es ließen sich Spannungen zwischen einer bürgerlichen Gemeindeforentin, einem konservativen Pfarrer und einer postmateriellen Pastoralreferentin jenseits der ausschließenden Frage „Bist du eigentlich noch katholisch?“ als Konflikt um die ästhetisch-theologische Prägung betrachten. Die Milieu-Perspektive wirkte hier – und sie tut es noch immer – buchstäblich erhellend: Sie macht sichtbar und benennbar, was sich vorher nur unterschwellig abspielte.

Die Versuchung: Mit der Integration der Milieu-Perspektive in das pastorale Standardrepertoire der meisten deutschen Diözesen sind jedoch auch zwei Versuchungen verbunden. Die erste ist eine „Klerikalisierung 2.0“. Kleriker

waren früher zunächst einmal diejenigen, die des Lesens und Schreibens kundig waren. Ihnen stand damit eine Welt offen, die anderen verschlossen blieb. Ähnlich scharf wie die Trennung zwischen ihnen und den Analphabeten kann auch die Grenze zwischen den Milieu-Experten und denjenigen verlaufen, die von sozialen Milieus keine Ahnung haben. Während die einen über dreizehn Prozent Expeditiv fachsimplen und beim Blick auf bunt gepunktete Straßenkarten vielsagend die Stirn runzeln, bleibt den anderen nur der Eindruck, hier mit ihrem Latein am Ende zu sein.

Die zweite Versuchung, die angesichts der beeindruckenden Überzeugungsfähigkeit der ersten Studie zu religiösen und kirchlichen Orientierungen in den Sinus-Milieus im Jahr 2006 festzustellen ist, ist die Versuchung zur Flucht in die Theorie. Wie kaum eine andere Studie machte die genannte Untersuchung plastisch deutlich, wo es im Kirchenbetrieb knirscht, und zeigte in den geschmähten Do's und Dont's sogar holzschnittartig Perspektiven für die Praxis auf. Das hat an manchen Stellen Früchte getragen. Dennoch macht es nachdenklich – und vielleicht ist an dieser Stelle unsere sprichwörtliche deutsche Gründlichkeit mit uns durchgegangen –, dass die Reaktion auf die Studie bei vielen Verantwortlichen gerade nicht lautete: Jetzt machen wir es anders. Sondern: Das ist so bedeutsam, dass wir noch eine weitere Studie brauchen. So ist seit 2006 eine Fülle an weiteren Analysen erschienen, etwa die Studien zu Lebenswelten von Migranten (2008), zu katholischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen (2007) und zu Jugendlichen (2012).

Die Option: So verständlich diese Entwicklung ist – und so unzweifelhaft bedeutsam die einzelnen Studien an sich sind: Vor Ort zählt letztlich nicht die Aktualität der Grafik, sondern das Experiment. Anders gesagt: Man kann sich für die eigene Pfarrei hochauflösende Geodaten bestellen, die die dominanten Milieus auf Haushaltsebene ausweisen. Sie ersetzen aber nicht die Begegnung mit denjenigen, die sich hinter den Punkten verbergen. Milieusensible Pastoral braucht Experimente und eine Haltung, die Erfolg und Scheitern als pastorale Hotspots zu würdigen versteht.

Mit der Milieuperspektive steht eine Brille zur Verfügung, die Wege sichtbar macht, die andere vielleicht gar nicht wahrnehmen. Den Weg gehen muss man dennoch selbst. Dafür braucht es Menschen, die als „Ekklesiopreneure“ (Florian Sobetzko) den Mut haben, einfach mal etwas auszuprobieren. Letztlich bringt auch das profundeste Wissen um die unterschiedlichen Lebens-

welten nichts, wenn man nicht wagt, Leute anzusprechen. Das können übrigens auch diejenigen, die sich nicht so genau mit dem Unterschied zwischen „Hedonisten“ und „Prekären“ auskennen.

3. Implementierung statt Spezialisierung

Die Chance: Die Milieuperspektive irritiert. Vor allem diejenigen, die gewohnt waren, bisher immer von „dem heutigen Menschen“, „den Jugendlichen“, „den Alten“ oder „den Frauen“ zu sprechen. Das ist nämlich angesichts der Komplexität, die allein die Kartoffelgrafik vor Augen stellt, nur noch schwer möglich. Vielmehr gilt ein paradox anmutendes Gesetz: Je klarer ein Angebot milieusensibel zugeschnitten ist, desto größer ist die Zahl derjenigen, die darauf aufmerksam werden. Umgekehrt gilt: Wer etwas „für alle“ macht, hat sich damit schon entschieden, wer ausgegrenzt werden soll. Und das sind nicht wenige.

Mit dem Bewusstsein für die Pluralität der Lebenswelten wurde an vielen Orten, insbesondere in den Pfarreien, unübersehbar, dass die herkömmliche Form einer Pastoral von der Stange an ihre Grenzen stößt – einfach weil sie mit den Lebensperspektiven eines Großteils der Leute nicht mehr vereinbar ist. Sehr konkret machen die Milieu-Studien deutlich, welche Dynamik sich hinter der abstrakten Rede von der Exkulturation verbirgt. Das Wort bezeichnet die immer stärkere Entfremdung der Mehrheit der Menschen in Deutschland – auch der Kirchenmitglieder – von den Ausdrucks-, Kommunikations- und Gemeinschaftsformen der Kirche. Das Problem ist dabei nicht allein, dass viele Menschen ihre Kirche nicht mehr als ihre Kirche wahrnehmen, sondern vor allem, dass die institutionalisierte Kirche für viele ihrer Mitglieder keinen kommunikativen Rahmen mehr bietet, um die eigenen Gottes- und Lebenserfahrungen, die für eine Kirche im Sinne des Konzils konstitutiv sind, miteinander zu teilen. Man kann auf Dauer nicht so weitermachen wie bisher.

Dass man genau das nicht kann, leuchtet auch aus ganz anderen Gründen ein. Parallel zur pastoralsoziologischen Krisendiagnose bedrängen nämlich auch die zu erwartenden Zahlen der (leitungsfähigen) Priester und die erwartbar sinkenden Kirchensteuereinnahmen die bisherige Struktur. Man könnte nun zu dem naheliegenden Schluss kommen, diese Situation als Gunst der Stunde zu betrachten: Die alte Struktur hält sich selbst nicht mehr – wir brauchen aber ohnehin eine neue, weil sie auch nicht mehr in der Lage ist, den Menschen den Halt zu geben, den sie von ihrer Kirche erwarten. In der Praxis zeigt sich aber genau an diesem Punkt:

Die Versuchung: Genaugenommen sind es mehrere Versuchungen, die auf unterschiedlichen Ebenen liegen. Die erste ist die der „Kontinuitätsfiktion“ (Rainer Bucher). Es ist die Vorstellung, es werde mit der Kirche so weitergehen wie bisher, wenn man so weitermacht wie bisher. Deshalb wird in die Aufrechterhaltung des strukturellen Status quo investiert – ohne Rücksicht auf die sich verändernden soziokulturellen Kontexte. Diese Strategie ignoriert jedoch die Differenz zwischen Anlässen und Ursachen der Krise und kommt daher über eine kurzfristige Symptombehandlung nicht hinaus.

Die zweite ist die Versuchung, neben der Pflicht zur Erhaltung der klassischen Territorialpastoral milieusensible Pastoral als Kür zu ermöglichen. Wer sich dafür engagieren möchte, kann das unter Beibehaltung der bisherigen Aufgaben tun. Diese Strategie fördert jedoch nicht nur die weitere Überlastung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern, die vielerorts ohnehin schon am Limit arbeiten. Sie macht milieusensible Pastoral auch zu einem Sonderbereich für ein paar unverbesserliche Paradiesvögel, die sich das noch nebenbei leisten können.

Die Option: Ein wesentlicher Grund dafür, dass die Milieu-Perspektive in der Theorie um ein Vielfaches schneller als die Milieupraxis zum Standard-repertoire der deutschsprachigen Pastoral wurde, ist die fehlende Implementierung der Perspektive in die Strukturprozesse vieler Bistümer. Wo es jedoch gelingt, die Sensibilität für die sozialräumliche Entwicklung – und dazu gehört auch die Milieuperspektive – als entscheidenden Faktor kirchlicher Organisations- und Strukturentwicklung ernst zu nehmen, dort wird es möglich, Formen von ihrer Funktion her zu entwickeln. Nicht umgekehrt.

4. Großes Kino statt kleiner Brötchen

Die Chance: Wer will, der kann. Milieusensibel zu arbeiten, ist angesichts der Fülle an Arbeitshilfen und Projektbeispielen nicht schwer. vielerorts sind in der Tat in den vergangenen Jahren beeindruckende Experimente gewagt und realisiert worden. Allerdings gehen die zentralen Impulse meist von begeisterten Einzelgängern von Ort aus. Dort entfalten sie auch ihr Potenzial. Eine Steuerung der Innovationsprozesse findet auf der diözesanen Leitungsebene nicht statt. Schlimm ist das nicht. Man kann daran sogar viel darüber lernen, wie die Kirche in Deutschland gerade tickt. Allerdings hat gerade diese Praxis im Blick auf die Erkenntnisse der Milieuforschung einen blinden Fleck:

Die Versuchung: So wichtig es ist, sich detailliert mit den kulturellen Besonderheiten der einzelnen Lebenswelten auseinanderzusetzen – mit dem Hemdenbügeln der Performer, mit dem Sonntagsbrunch der Bürgerlichen Mitte oder der Kletterkunst der Exeditiven: Es ist genauso wichtig, die Kartoffelgrafik als Ganze im Blick zu behalten. Schließlich spiegelt auch ihre Entwicklung selbst zentrale Erkenntnisse der Milieuforschung wider. Mit jedem Update der Milieulandschaft wird nämlich sichtbar, wie sich die Gesellschaft als Ganze bewegt. Wenn man so will, ist das Daumenkino der soziographischen Deutschlandkarten mit dem neuen Modell, das im Update der MDG vorliegt, wieder um eine Szene reicher geworden. Diese Szene zeigt die Spuren, die die Jahre 2001–2009 auf der gesellschaftlichen Makroebene hinterlassen haben. Schlagwortartig stehen für diesen Zeitraum Begriffe wie der 11. September und das Smartphone, der Afghanistan-Krieg und die Agenda 2010, Facebook und die Finanzkrise. Im Hintergrund stehen Dynamiken wie die Flexibilisierung von Arbeit und Privatleben, die Erosion klassischer Familienstrukturen, die Digitalisierung des Alltags und die wachsende Wohlstandspolarisierung oder die Angleichung von Sonn- und Werktagen.

Die Kartoffelgrafik dokumentiert hier eine längerfristige Verschiebung der Mentalitätsmuster – vom Solidaritätsprinzip zum Prinzip der Eigenverantwortung in allen Lebensbereichen. Und sie zeigt, wie in der Mitte die Abstiegsgänge zunehmen und sich die Schere zwischen Arm und Reich weiter öffnet. Dabei geht es nicht primär um die Einkommensverteilung, sondern um die Spaltung der Gesellschaft einerseits in diejenigen, die dazugehören und entscheiden, und andererseits diejenigen, die dazugehören wollen und über die entschieden wird. So eng die Lebenswelten grafisch beieinander liegen, so wirkmächtig sind die Demarkationslinien zwischen „oben“, „unten“ und der Mitte.

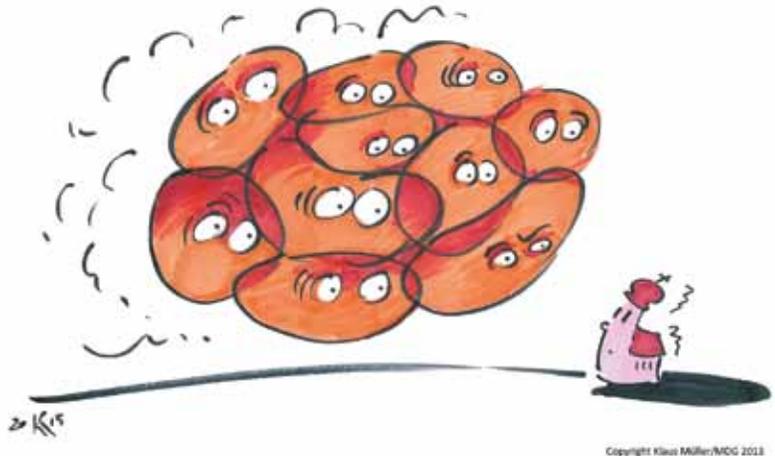
Die Option: Der Blick auf die Kartoffelgrafik als Ganze hilft zu vermeiden, das Land vor lauter Milieus nicht zu sehen. Was er offenbart, geht die Kirche unmittelbar an. Schließlich ist, um es in Anlehnung an Johann Baptist Metz zu formulieren, das Reich Gottes nicht indifferent gegenüber der Kartoffelgrafik. Dabei geht es nicht um Sozialromantik oder das gebetsmühlenartige Beklagen eines vermeintlich zunehmenden Egoismus. Aber es geht um die Frage, welche längerfristigen strategischen Optionen die katholische Kirche in Deutschland – in ökumenischer Verbundenheit – für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung trifft: Wie sollte denn vor dem Hintergrund der kirchlichen Soziallehre die Kartoffelgrafik in zehn und 20 Jahren aussehen? Und wo sind Interventionen nötig – in politischen Prozessen genauso wie in der Gestaltung der eigenen Dienstverhältnisse? Dass gerade unter den „Pre-

kären“ Beratungsangebote der Kirche weniger bekannt sind, macht nachdenklich. Ebenso wichtig wie die Beschäftigung mit dem Wandel im Wertesack der Deutschen auf der x-Achse des Milieumodells ist auch die Auseinandersetzung mit den Verschiebungen der sozialen Lage auf der y-Achse. Das renommierte Sozialwort der Kirchen ist bereits 16 Jahre alt. Es könnte ein Update gebrauchen.

Literatur:

Fuchs, Brigitte, Der Blick nach vorne. Pastoraltheologische Überlegungen zur zweiten Sonderfallstudie, in: Dies./Alfred Dubach, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005.

Dr. Bernhard Spielberg ist Akademischer Rat am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Würzburg.



Die Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) in Erfurt ist eine Einrichtung der Deutschen Bischofskonferenz. Sie hat den Auftrag, die Entwicklung der Pastoral der Kirche in Deutschland unter einer evangelisierenden Perspektive zu unterstützen.

Die Reihe *KAMP kompakt* erscheint in unregelmäßigen Abständen und will Multiplikatoren und Multiplikatorinnen sowie Interessierten in gebündelter Form Ergebnisse der Arbeitsstelle und pastoral relevante Diskurse zugänglich machen.

