

Religion im Prozess der Säkularisierung

Von der Gebots- zur Angebotslogik.

Beispiele aus dem katholischen Luzern 1957 – 2007.

Lizentiatsarbeit

an der

Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät

der Universität Luzern

vorgelegt von

Regula Zwahlen

von Wahlern BE

Erstgutachter: Prof. Dr. Rudolf Stichweh

Zweitgutachter: Prof. Dr. Gaetano Romano

Eingereicht im Dezember 2008

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
Vorbemerkungen	4
Theoretischer Teil	7
1. Zur Religionsdefinition	8
1.1 Religion etymologisch betrachtet	8
1.2 Religion und (nicht) Magie	9
1.3 Religion und (nicht) Spiritualität	10
1.4 Religion aus kommunikationssoziologischer Sicht	11
1.5 Das Problem funktionaler Religionsdefinition	14
1.6 Vorschlag einer eingrenzenden Religionsdefinition	15
2. Zur Säkularisierungsdefinition	17
2.1 Säkularisation	17
2.2 Säkularisierung	18
3. Religion im Prozess der Säkularisierung	21
3.1 Die Transformationsthese	21
3.1.1 Kleine und mittlere Transzendenzen	22
3.1.2 Einflüsse aus Asien, New Age und Esoterik	23
3.1.3 Synkretismus und diffuse Religiosität	24
3.2 Die Schwundthese	26
3.2.1 Schrumpfendes Gedächtnis und abbrechende Tradierung	27
3.2.2 Emanzipation von religiöser Autorität	29
3.2.3 Von Konventionalität, Indifferenz und Kulturgütern	31
4. Mögliche Folgen für Religion	33
4.1 Der Fokus auf Selbstreferenz	34
4.2 Der Fokus auf Fremdreferenz	36
Zwischenbilanz	40
Empirischer Teil	44
5. Historischer Hintergrund zu einer bewegten Epoche	44
6. Fragen	47
7. Forschungsgegenstand, Sample und Methode	48
8. Durchführung der Inhaltsanalyse	50
8.1 Formate der Pfarr- und Pfarreiblätter	53
8.2 Auswertung der Dimension: Religiöse Performanzen	54
8.3 Auswertung der Dimension: Tradierungsabbruch	74
8.4 Auswertung der Dimension: Kasualienbehandlung	80
8.5 Auswertung der Dimension: Säkulare Surrogate	89
9. Zusammenfassende Resultate	104
9.1 „Überraschungen“	107
9.2 Überblick im Zeitraffer	108
Synthesen aus Theorie und Empirie	110
Schlussbetrachtungen und Ausblick	113
Literaturverzeichnis	116
Publizistik und Quellen	124
Internet	125

Einleitung

Wer sich in den letzten Jahren nur auf massenmediale Einschätzungen verlassen hat, gewinnt den Eindruck, Religion „boome“ in der westlichen Hemisphäre. Das Erstarken neureligiöser Bewegungen, das Aufkommen von Psychokulten und fundamentalistischen Bewegungen tragen wesentlich zu diesem Eindruck bei.¹ Doch führt dieser von den Medien präsentierte Boom unhinterfragte Prämissen mit, die eine nähere wissenschaftliche Analyse verdienen würden,² ganz davon abgesehen, dass Massenmedien ihrer eigenen öffentlichkeitswirksamen Logik folgen, also weder die Meinungen und Einstellungen einer Bevölkerung widerspiegeln noch eine konsenspflichtige Realität erzeugen. Ihre Erzeugnisse können auch nicht zwingend mit Zustimmung seitens der Wissenschaft rechnen.³ Deshalb stehen bezüglich der angeblichen Renaissance von Religion folgende sozialwissenschaftliche Untersuchungsfelder an: Erstens die Suche nach einer theoretischen Religionsdefinition, welche einer empirischen Überprüfung standhält, und zweitens eine Untersuchung darüber, wie sich Religion unter dem Eindruck von Säkularisierung wandelt. Zu diesen Fragen haben sich die Religionssoziologie wie auch die Religionswissenschaft in den letzten Jahren auf einen, meiner Ansicht nach, zu einseitigen und unzulänglichen Vergleich Europas mit den USA gestützt. Meine Arbeit wird sich auf eine lokale Analyse beziehen und nur sehr am Rande auf einen Vergleich mit den USA eingehen, wenngleich ausserhalb der Soziologie schon sehr lohnende Überlegungen zum Unterschied zwischen den USA und Europa angestellt wurden.⁴ Auch religionspolitische Fragen und Problembehandlungen werden nicht im Zentrum der Überlegungen stehen, vielmehr aber der Zusammenhang von Religion und Säkularisierung unter dem Aspekt des Mediums Glauben. Die Begriffe Religion und Säkularisierung sollen möglichst genau präzisiert werden und sich auf die aktuelle Gesellschaftslage Europas beziehen.

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit der Religion der hier in Luzern langjährig ansässigen Bevölkerung, konkret mit der römisch-katholischen Konfession im Rückblick auf ihre Geschichte der letzten fünfzig Jahre. Diese massive zeitliche und

¹ Kritisch dazu vgl. Baumann/Stolz 2007: 63 f. Diese Boom-Einschätzung hängt vermutlich mit einer skeptischen Haltung gegenüber den Modernisierungsfolgen zusammen, vgl. Kaufmann 1989: 49. Vgl. Pollack 2003: 79 und 148. Beispiel aus der Publizistik vgl. *Das Kulturmagazin* No 10 Luzern 2006: 7 ff.

² Vgl. Pollack 2000: 21. Vgl. Campiche 2004: 11. Vgl. Könemann 2007: 238.

³ Vgl. Luhmann 1996ba: 28 ff. und 164. Massenmedien spiegeln eben nicht „die Interessen einer Gesellschaft“ (wer immer das ist), vgl. Dubach/Fuchs 2005: 91.

⁴ Meiner Meinung nach sehr zutreffende historische wie staatsrechtliche Argumente zum Unterschied zwischen Europa und den USA liefert die Juristin Gret Haller 2003. Aufschlussreich sind auch die Erklärungen des Historikers Hartmut Lehmann 2004: 14 – 35.

räumliche Einschränkung sowie zugleich Ausschliessung von diversen anderen Religionsgemeinschaften hat drei Gründe: Erstens handelt es sich bei der römisch-katholischen Konfession um die aktuell grösste Religionsgemeinschaft in der Schweiz⁵, zweitens gehöre ich selber dieser Konfession an und kenne aus vergangenen Jahrzehnten deren Innenleben sehr gut, und drittens möchte ich den Blick bei dieser Wahl nicht ausschliesslich auf die eingewanderte Bevölkerung und deren religiöses Leben lenken. Nur soviel sei hier angemerkt: Die Zuwanderung aus nicht-europäischen Kulturräumen lässt zumindest die Möglichkeit einer säkularisierungsresistenten Parallelgesellschaft erahnen. Ob eine solche sich schliesslich in der Schweiz (und in Europa) etablieren wird oder nicht, lässt sich erst in einigen Jahrzehnten mit Sicherheit sagen.

Aus soziologischer Sicht ist Religion ein soziales (und nicht ein psychologisches) Produkt, welches zur Kommunikation gerinnt und erst dann theoretisch und empirisch untersuchbar wird.⁶ Deshalb werde ich mich im empirischen Teil mit Schriftzeugnissen beschäftigen, welche sowohl religiöse als auch säkulare Kommunikationen aufweisen. Im theoretischen Teil stützen sich meine Argumente sowohl auf die allgemeine Soziologie als auch auf kirchensoziologische Studien. Dieses Vorgehen soll die Bedeutung des Christentums für die Geschichte des europäischen Kontinentes entgegen gewissen Kritiken⁷ hervorheben, denn wer dessen jüngste historische Phase studieren will, kommt nicht umhin, das veränderte Gesicht einer seiner grössten Religionsgemeinschaften zu betrachten.⁸

Vorbemerkungen

Bei der Durchsicht von aktuellem religionssoziologischem Material fällt erstens auf, wie prominent das Thema Religion und Säkularisierung in der theologischen Fachwelt vertreten ist und wie vergleichsweise gering in der soziologischen. Insbesondere die römisch-katholische Theologie beschäftigt sich seit einigen Jahren intensiv mit

⁵ Vgl. Bovay 2004: 12. Die Katholiken sind in den letzten Jahrzehnten v.a. durch Zuwanderung aus Südeuropa zur grössten Konfessionsgruppe angewachsen. Die moderne Schweiz hingegen wurde 1848 auf Druck liberaler Protestanten gegründet.

⁶ Vgl. Luhmann 1998b: 137. Vgl. Riesebrodt 2007: 84.

⁷ Kritik am „Ethnozentrismus“ und an der „Trivialität“ von Kirchen- und Christentumssoziologie übten u.a. Thomas Luckmann und Hubert Knoblauch. Vgl. Luckmann 1991: 51 ff, 78 und 117. Vgl. Knoblauch 1991: 18 f. Mit Bezugnahme auf diese Vorwürfe, vgl. Kaufmann 1980: 9.

⁸ Vgl. Gabriel 1980: 202 f. Zu einem historischen Religionsbegriff des Christentums, vgl. Kaufmann 1980: 11 ff.

soziologischen Fragestellungen zur Religiosität und moderner Lebensführung. Ihre Untersuchungen zielen jedoch weitgehend auf Verbesserungen der kirchlichen Pastoral. Zweitens fiel mir auf, wie stark sich kirchengebundene Soziologen und Soziologinnen auf modernisierungs- und individualisierungstheoretische Argumente abstützen. In der Regel folgen sie den theoretischen Vorgaben Thomas Luckmanns, der für eine „privatisierte“ und „unsichtbare“ Form von Religion plädiert.⁹ Luckmanns Sicht basiert auf einem wissenssoziologischen Ansatz, dem die Anthropologie und Phänomenologie zu Grunde liegen. Ebenso ist der Einfluss von Ulrich Becks Publikationen zur späten Moderne und zur strukturellen Individualisierung sehr stark vertreten und muss in diesem Untersuchungszusammenhang zur Kenntnis genommen werden.¹⁰ Becks Position nährt sich bekanntlich aus ungleichheitstheoretischen Annahmen, ist aber im Wesentlichen eine Modernisierungs- und Individualisierungstheorie. Für meine eigene Positionierung will ich diese Perspektiven beachten, doch will und kann ich sie nicht nur zustimmend aufnehmen, sondern möchte sie kritisch kommentierend in meine Abhandlung einflechten. Meiner Ansicht nach führen die individualisierungstheoretischen Annahmen in epistemologisch verengende Sackgassen: Wenn nämlich alles soziale Handeln religiös sein kann, ist Religion nicht mehr näher bestimmbar; und wenn dem einsamen Individuum (als Einzelmenschen verstanden) die ganzen Entscheidungslasten der Moderne aufgebürdet werden (auch das Ergreifen oder Nicht-Ergreifen einer Religion), schwindet seine soziale Inklusion zu einem vernachlässigbaren Moment.¹¹ Dies kann aber kaum die Ausgangsbasis sein, um dem menschlichen Sozialverhalten in Sachen Religion näher auf die Spur zu kommen und den konkreten Strukturwandel im Religionssystem nachzuzeichnen.

Ich habe mich deshalb entschieden, mein Thema mit Hilfe der soziologischen Systemtheorie zu betrachten, weil sie eine Gesellschaftstheorie ist, welche Religion und Säkularisierung innerhalb eines plausiblen historischen und differenzierungslogischen Rahmens verorten kann.¹² Zudem lässt sie sich mit Empirie verbinden und schliesst immer auch epistemologische Positionen mit ein. In systemtheoretischer Sicht passt sich das Religionssystem mittels Säkularisierung an die Bedingungen von funktionaler Differenzierung an.¹³ Säkularisierung fungiert hiermit als Selbstbeobachtungsformel des Religionssystems. Unter systemtheoretischen Vorzeichen sind die Termini Religion und Säkularisierung Verhältnisbegriffe und bleiben aufeinander bezogen, ja können als zwei

⁹ Vgl. Luckmann 1991.

¹⁰ Für die Schweiz insbesondere die Studie von Dubach/Campiche 1993. Vgl. Dubach/Fuchs 2005: 20.

¹¹ Vgl. Beck 1986. Siehe die Schlussfolgerung von Dubach, vgl. Dubach/Campiche 1993: 313.

¹² Vgl. Kaufmann 1980: 16.

¹³ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001a: 309 ff. Vgl. Luhmann 2002: 285.

Seiten derselben Medaille betrachtet werden.¹⁴ Dieser theoretische Blick lässt sich nicht bloss auf die katholische Konfession im Raum Luzern anwenden, sondern mindestens so sehr auf andere europäische Konfessionen und Religion(en), wozu sicher das Judentum wie auch der Islam gehört.¹⁵ Bewusst ausgeschlossen aus meiner Untersuchung bleiben aber die neo-fundamentalistischen und politischen Handlungsweisen des Islams, die in jüngster Zeit für hohe mediale Aufmerksamkeit sorgen.

Ich möchte die theoretischen Bezüge möglichst weit und die empirischen Bezüge möglichst restriktiv halten. Angesichts der Schwierigkeit, die Begriffe *Katholizismus*, *katholische Konfession* und *katholische Kirche* auseinander zu halten, habe ich mich entschieden, sozusagen bei der mittleren Reichweite, also bei der Umschreibung von *katholischer Konfession*, zu bleiben. Der Katholizismus umfasst viel mehr als nur die kirchliche Grossorganisation, nämlich sämtliche katholisch geprägten Einrichtungen, Schulen, politischen Parteien, sowie eine entsprechende Mentalität und Lebensführung.¹⁶ Da aber die Zusammenhänge von „Religion und Politik“ oder „Religion und Öffentlichkeit“ in der Schweiz nicht im Fokus dieser Arbeit stehen werden, soll die Umschreibung *katholische Konfession* genügen. Dieser Begriff beschränkt sich auf das spezifisch katholische Bekenntnis des Christentums, auf die katholischen Frömmigkeitspraktiken und kirchlichen Institutionen. Nach Michael Ebertz lassen sich Konfessionen als „Glaubenssonderwissen“ charakterisieren, ein Sonderwissen, welches sich unweigerlich auf die Sozialisation und die Alltagspraktiken auswirkt.¹⁷ In den nun folgenden Abhandlungen werde ich die katholische Konfession als eine gleichwertige unter vielen anderen Religionen auffassen und deshalb von *Religion* sprechen, wenn es um theoretische Generalisierungen geht. Die Leserinnen und Leser mögen also immer wieder mal probeweise den Begriff *katholische Konfession* anstelle von *Religion* setzen und schauen, welcher Sinn sich daraus ergibt. Von folgenden Autoren habe ich mich hauptsächlich inspirieren lassen:

- Niklas Luhmann (geb. 1927 – gest. 1998), Soziologe, Bielefeld
- Franz-Xaver Kaufmann (geb. 1932), Soziologe, Bielefeld
- Michael N. Ebertz (geb. 1953), Soziologe, Freiburg i.Br.
- Steve Bruce (geb. 1954), Soziologe, Aberdeen
- Detlef Pollack (geb. 1955), Soziologe, Frankfurt a.O.
- Armin Nassehi (geb. 1960) Soziologe, München

¹⁴ Säkularisierung insbesondere als Verhältnis zur christlichen Religion, vgl. Brunner 1984: 827. Vgl. Luhmann 2002: 282. Vgl. Lübke 2003: 34. Vgl. Kaufmann 2004: 126.

¹⁵ Vgl. Schieder 1997: 312.

¹⁶ Zu einem historischen Verständnis des Katholizismus, vgl. Kaufmann 1980 und vgl. Gabriel 1980.

¹⁷ Vgl. Ebertz 1998a: 11 f. Vgl. Ebertz 1998b: 25 und 33 f.

Im empirischen Teil stand mir Michael Ebertz gedanklich Pate für meinen auf den Raum Luzern beschränkten Längsschnitt der römisch-katholischen Konfession. Der Einfachheit halber verzichte ich im Weiteren auf die Präposition *römisch*, da die *nicht-römischen* Katholiken im Raum Luzern, die Christkatholiken, erstens eine verschwindende Minderheit darstellen und zweitens ähnlichen Säkularisierungsphänomenen ausgesetzt sind wie die römischen Katholiken.¹⁸

Theoretischer Teil

Zuerst soll der Religionsbegriff geklärt werden, denn je nach dem wie Religion definiert wird, verändert sich auch die Perspektive auf den Prozess der Säkularisierung.¹⁹ Dabei kommt eine Rahmendefinition zum Zug, mit welcher sich empirisch arbeiten lässt. In einem zweiten Schritt soll der Begriff Säkularisierung gegenüber dem Begriff Säkularisation abgegrenzt werden. Die Säkularisierung wird auch innerhalb der soziologischen Disziplin sehr unterschiedlich gedeutet. Im Allgemeinen geht es um einen Verweltlichungsprozess, der auf eine grundlegende Spannung zwischen Religion und moderner Gesellschaft verweist.²⁰ Unter dieser Spannung muss sich Religion unvermeidlicherweise wandeln oder sich anderweitig arrangieren. Mögliche Folgen aus dieser Konstellation werde ich in einem vierten Abschnitt diskutieren. Den Abschluss des theoretischen Teiles bildet eine Zwischenbilanz zur derzeitigen soziologischen Säkularisierungsdebatte. Der ausführliche empirische Teil wird sich dann einigen Folgeerscheinungen von Säkularisierung widmen, denen die katholische Konfession im Raum Luzern ausgesetzt ist. In einem kulturhistorischen Abriss über die letzten fünfzig Jahre soll gezeigt werden, welche Folgen der Säkularisierungsprozess für Religion konkret nach sich zieht. In der Schlussbilanz schliesslich werde ich über den Stand des bisherigen Säkularisierungsprozesses Auskunft geben sowie ein weiteres Forschungsfeld für die Religionssoziologie aufzeigen.

¹⁸ Im Jahr 2000 waren nur 0,18 % der Schweizer Bevölkerung christ-katholisch, hingegen 41,82 % römisch-katholisch, vgl. Bovay 2004: 12 und vgl. Baumann/Stolz 2007: 40. Gem. telefonischer Auskunft vom 3.4.2008 bei der christkatholischen Gemeinde Luzern zählt die Region Luzern (ganzes Kantonsgebiet) 392 Mitglieder.

¹⁹ Vgl. Könemann 2007: 238.

²⁰ Vgl. Weber 1972: 536 – 573. Vgl. Schäfers 1988. Zur Begriff der Moderne vgl. Kaufmann 1989: 36 ff.

1. Zur Religionsdefinition

Bekanntlich lässt sich der Gegenstand Religion weder in der Soziologie noch in der Religionswissenschaft abschliessend definieren.²¹ Trotzdem möchte ich mich hier auf eine Rahmendefinition, bzw. auf eine Eingrenzung festlegen, um anschliessend einen heuristischen und empirischen Zugang zu ermöglichen. Würde ich dies nicht tun, könnte ich hier die ganze weitere Schreibearbeit diskursiv weiterführen, fände aber nirgends einen festen Angelpunkt für meine Argumente.²² Bei dieser begrifflichen Eingrenzung von Religion ist in differenzierungstheoretischer Logik ebenso sehr die Abgrenzung zu *Nicht-Religion* wichtig, denn schliesslich möchte diese Untersuchung auch klären, wie religiöse von nicht-religiösen Phänomenen unterschieden werden können.²³ Mit dieser Auffassung mache ich mich zugegebenermassen angreifbar, insbesondere von denjenigen Religionswissenschaftlern, die am liebsten auf eine Verwendung des Religionsbegriffes verzichten würden, und damit einem unkontrollierten Gebrauch des Religionsbegriffes Tür und Tor öffnen.²⁴ Was ich also tue, ist eine bewusste Entscheidung, und zwar mit der Konsequenz, dass möglicherweise gewisse Aspekte von Religion ausgeschlossen bleiben werden.

1.1 Religion etymologisch betrachtet

Der hier verwendete Religionsbegriff bezieht sich auf einen Glauben an transzendente²⁵ Mächte, Wesen oder Zustände, basierend auf einer Lehre oder Botschaft. Dieser Glaube ist charakterisiert durch eine Bindung, die sogenannte *Religio*, welche Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit und Frömmigkeit im Hinblick auf das zu verehrende Transzendente beinhaltet. Der Glaube wird von Gefühlen der Ehrfurcht und frommen Scheu begleitet und unterscheidet sich deutlich von einer (nur) philosophischen Reflexion über Transzendenz.²⁶ *Religio* umschrieb in römisch-antiker Sicht die Verehrung der Götter.²⁷ Im frühen Christentum sah Augustinus darin eine „Bindung an Gott“. *Religio* leitet sich

²¹ Ausführlich zum Problem der Religionsdefinition vgl. Pollack 1995: 163 – 190.

²² Vgl. Pollack 1995: 166.

²³ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001b. Vgl. Baumann 2007: 16. Vgl. Riesebrodt 2007: 43. Auch Könemann erkennt dieses Differenzierungsproblem, kann sich aber nicht zu einer klaren Position durchringen, sondern gibt dem eher differenzkaschierenden Modell der „strukturellen Religiosität“ von Ulrich Oevermann den Vorzug, vgl. Könemann 2002: 62 ff., 72 ff. und 140. Kritik an Oevermann wiederum übt Wohlrab-Sahr, weil er in den funktionalen Äquivalenten zur Religion den Transzendenzbezug negiert, vgl. Wohlrab-Sahr 2001b: 163.

²⁴ Dazu gehört u.a. Hans G. Kippenberg, vgl. Pollack 1995: 164 f. und 170.

²⁵ Transzendent bedeutet: die Grenzen der Erfahrung und der sinnlichen Welt überschreitend, also übersinnlich oder übernatürlich, vgl. Duden Bd. 5, 1982: 772 f.

²⁶ Vgl. Riesebrodt 2007: 117 f.

²⁷ Eine differenzierte historische Sicht zum *Religio*-Begriff gibt Tenbruck, vgl. Tenbruck 1993: 40 – 54.

einerseits aus *relegere* (lat. nach Cicero) und andererseits aus *religare* (lat. nach Lactantius) ab. *Relegere* bedeutet „wieder lesen“ und „sich neu vergegenwärtigen“, *religare* hingegen „zurückbinden, festbinden, anbinden, vereinigen“.²⁸

Weitere nötige Eingrenzungen, respektive Abgrenzungen beim Definieren von Religion sind diejenigen zur Metaphysik und zur Parapsychologie. Beide Techniken vermögen zu transzendieren, jedoch fehlen ihnen religiöse Lehren samt entsprechenden Bindungen und Verpflichtungen. Dieser Aspekt wird in meiner Argumentation zentral sein und sich von andern theoretischen Weichenstellungen unterscheiden.²⁹

1.2 Religion und (nicht) Magie

Wie schon erwähnt, bezieht sich Religion auf Transzendenz, und zwar in dem Sinne, dass sie mit Hilfe einer geoffenbarten Lehre oder Botschaft Sinnkohärenzen zu sogenannten „Letztfragen des Lebens“³⁰ herzustellen vermag, an die sich gläubige Menschen vertrauensvoll wenden. Auf Letztfragen zu Themen wie Leiden, Tod und zur prinzipiellen Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens will Religion letztgültige Antworten geben.³¹ Im Medium Glauben³² erwarten und erhoffen religiös Gläubige, dass sich auf ihre Fragen und Bitten Sinnkohärenzen ergeben mögen, ohne dass sie selbst die transzendenten Kräfte kontrollieren. So wird beispielsweise einem transzendenten Gott anheimgestellt, nach Massgabe der offenbarten Heilslehre zu handeln und der prinzipiellen Offenheit aller Sinnhorizonte mit schliessenden Antworten zu begegnen. Ganz anders verhält es sich aber mit der Magie. Mit dieser Zauber- oder Überlistungstechnik wird versucht, transzendente Kräfte zu beeinflussen, zu kontrollieren und allenfalls in eine bestimmte Richtung zu lenken. Damit lassen sich beispielsweise ungewöhnliche Ereignisse im Diesseits kausal erklären.³³ Mit den Worten Niklas Luhmanns ausgedrückt, kann Magie „als redundante Sicherheit für gutes Gelingen mitgeführt werden oder auch als Versuch, ein ohnehin sich abzeichnendes Schicksal zu wenden“.³⁴ Magie begleitet die Menschheit seit ihrer Entstehung, und sie

²⁸ Vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen 2000: 1113. Vgl. Knoblauch 1999: 9. Vgl. Geisel 2006: 140. Vgl. Stolz/Baumann 2007a: 21. Vgl. Riesebrodt 2007: 66.

²⁹ So wie dies beispielsweise Friesl und Polak tun. Sie grenzen den Begriff Transzendenz nicht weiter ein, was zu merkwürdigen Regressen im Laufe ihres Aufsatzes führt. Vgl. Friesl/Polak 2002a: 88.

³⁰ Die „Letztfragen des Lebens“ möchte jeder Mensch irgendwie behandeln, entweder mit religiösen oder auch mit säkularen Bewährungsmethoden, vgl. Könemann 2002: 72 ff. und 125.

³¹ Vgl. Hahn 1997: 28. Vgl. Riesebrodt 2007: 256 f.

³² Vgl. Luhmann 2002: 205. Religion lässt sich nur durch Glauben erschliessen, vgl. Taylor 2002: 51.

³³ Vgl. Harenberg Lexikon der Religionen 2002: 975. Über den Unterschied von Religion und Magie schrieb schon Max Weber, vgl. Knoblauch 1999: 51 – 54.

³⁴ Luhmann 2002: 255.

findet auch in der modernen funktional differenzierten Gesellschaft Beachtung, insbesondere dort, wo es um das Thema Heilen geht. Systemtheoretisch ist mit dem Fokus auf Heilen das Funktionssystem der Krankenbehandlung wie auch das Religions-system angesprochen. Diese funktionale Nähe wird nicht ohne Folgen sein, wie ich später noch erläutern werde. Religion und Krankenbehandlung sind sozusagen infiziert von Magie (mittels Glücksbringern, Wahrsagerei, Astrologie und Spiritismus), wobei solche Mittel in der Schulmedizin umstritten sind, hingegen in der Naturheilkunde Toleranz finden. Im Falle der Religion werden je nach konfessioneller Ausprägung magische Praktiken in kultische Handlungen integriert, und zwar auf katholischer Seite auffallend mehr als auf reformierter. Religion ist in Reinform keine Magie, sondern kommt mit transzendenzbezogenen Glaubenssätzen, Normen und Lehren alleine aus.³⁵ Magie hingegen lässt sich als parareligiöse Praxis qualifizieren und ist schon seit langer Zeit Bestandteil des religiösen Volksglaubens.³⁶ Heute verselbständigt sie sich als Alternative zu den traditionellen Religionen.³⁷

1.3 Religion und (nicht) Spiritualität

Immer wieder kann man lesen, Spiritualität sei eine Form von individueller Religiosität, knüpft sie doch an den heute so verbreiteten neo-romantischen Diskurs über Religion an.³⁸ Selbst in der Fachliteratur werden Religion und Spiritualität oft synonym gesetzt oder mindestens im selben Atemzug genannt, was unweigerlich eine Omnipräsenz von Religion in sämtlichen Lebensbereichen vermuten lässt.³⁹ Doch Spiritualität bedeutet eigentlich nur Geistigkeit im Sinne von Nicht-Materialität, und ist so gesehen eine Leerformel.⁴⁰ Das Nicht-Materielle kann zwar als etwas Transzendentes erfahren werden, muss aber nicht zwingend religiös konnotiert sein, wie beispielsweise beim Hören einer berührenden (weltlichen) Musik. Es muss sich demnach nicht in jedem Fall um religiöse Innerlichkeit (Mystik) handeln, wenn von Spiritualität die Rede ist.⁴¹ Die in jüngster Zeit als Religiosität gehandelte Spiritualität hat keinen festen Ort, sondern

³⁵ Der Unterschied von Religion und Magie ist gut erklärt bei Scholz 2002: 303 f.

³⁶ Magie wird z.B. gebraucht, um verlorene Gegenstände zu suchen oder Krankheiten zu heilen. Zweifel an parareligiösen Praktiken wachsen mit steigendem Bildungsniveau, sie finden hingegen Akzeptanz bei Menschen, die bezüglich ihrer eigenen Religiosität unsicher sind, vgl. Campiche 2004: 104 f.

³⁷ Vgl. Krüggeler 2001: 51.

³⁸ Zum romantischen Bezug des Spiritualitätsbegriffes, vgl. Riesebrodt 2007: 20.

³⁹ Als Beispiele vgl. Dubach/Fuchs 2005: 233 f., oder vgl. Polak 2006: 388 ff. Die religiöse Suche geht auch ausserhalb der tradierten Konfessionen weiter.

⁴⁰ Vgl. Duden Bd. 5, 1982: 721.

⁴¹ Vgl. Geisel 2006: 141. Im Englischen bezeichnet „Spirituality“ auch moderne Esoterik, deshalb wird „Spiritualität“ umgangssprachlich oft auf religiöse Wirklichkeitsdeutungen bezogen, vgl. Rademacher 2007b: 260. Nicht jede spirituelle Erfahrung ist transzendent, vgl. Riesebrodt 2007: 19 und 117.

wandert quasi durch Workshops, Seminare und verschiedenste Retraiten.⁴² Sie lässt sich allenfalls als ein Experimentieren mit Religion verstehen oder als Sehnsucht nach religiöser Bindung.⁴³ Umgekehrt pflegt Religion immer auch spirituelle Ansprüche und geht dabei Verbindungen mit Mystik und Trancezuständen ein.⁴⁴ Wie im bereits geschilderten Falle der Magie ist Religion das umfassende Funktionssystem, in dessen Umfeld verschiedene spirituelle Praktiken und Techniken ihren Platz finden. Eine relativ neue religionswissenschaftliche Forschung von Paul Heelas und Linda Woodhead stellt Spiritualität als Oberbegriff für eine „subjektive Religiosität“ dar, welche ganz auf individuelle Bedürfnisse baut. In dieser Darstellung folgt sie dem bekannten subjektorientierten Schema der unsichtbaren, dem Individuum ganz alleine anheim-gestellten Erfahrung.⁴⁵ Doch genau anhand dieses Mangels an Institutionalisierung und Organisationsbildung zeigt sich die theoretische Unterbestimmtheit des Religiositäts- und Religionsbegriffes.⁴⁶ Werfen wir deshalb zur weiteren Klärung noch einen Blick in die Kommunikationssoziologie.

1.4 Religion aus kommunikationssoziologischer Sicht

Niklas Luhmann hat sich mehrmals zum Funktionssystem Religion geäußert, zuletzt in seinem posthum herausgekommenen Werk *Die Religion der Gesellschaft* (2000). Darin wiederholt er seine Überzeugung, dass der Leitcode einer religiösen Kommunikation die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz sei.⁴⁷ Transzendenz ist „zunächst eine Richtungsangabe, sie verweist auf ein Überschreiten von Grenzen“.⁴⁸ In der (stets weltimmanenten!) Kommunikation wird versucht, Transzendenz herzustellen, wobei sich aber das unvertraut Transzendente der Kommunikation selbst entzieht.⁴⁹ Die Frage stellt sich nun, ob deshalb eine Religionsdefinition mittels der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz nicht etwas zu vage und zu offen formuliert ist.⁵⁰ Können wir darin nicht auch, wie schon oben angedeutet, Metaphysik oder Parapsychologie

⁴² Vgl. Geisel 2006: 142.

⁴³ Vgl. Campiche 2004: 240. Vgl. Polak 2006: 388.

⁴⁴ Ernst Troeltsch bezeichnet religiöse Innerlichkeit als „Mystik“, vgl. Troeltsch 1919: 967 – 974.

⁴⁵ Vgl. Luckmann 1991: 58. Vgl. Krüggeler/Voll 1993: 119. Vgl. Heelas/Woodhead 2005: 2 ff.

⁴⁶ Vgl. Hellemans 2005: 17 f.

⁴⁷ Diese Unterscheidung führt Luhmann erst relativ spät in seinem Werk ein. Vorher gebraucht er für Religion den Leitcode *Unbestimmbares/Bestimmbares*, vgl. Pollack 1988: 99. Vgl. Luhmann 2002: 77. Die Unterscheidung *Immanenz/Transzendenz* als Erstcode, aber mit dem Hinweis auf die Unterscheidung von *Heil/Verdammnis* als Zweitcode, unter der Hinzuführung von Moral, vgl. Luhmann 2005: 252 ff. Ebenso vgl. Luhmann 1998a: 294 ff., 314, 356.

⁴⁸ Luhmann 2002: 79 f. Grenzüberschreitungen unterstreicht auch Luckmann, vgl. Luckmann 1991: 87.

⁴⁹ Vgl. Knoblauch 1999: 131 f. Zur Selbstblockierung in der Mystik, vgl. Luhmann 1998a: 337 ff.

⁵⁰ Diese kritische Frage bringt auch Pollack an Luhmanns Definitionsversuch an, vgl. Pollack 1995: 170.

erkennen? Und worin würde denn noch ihre Differenzierung zu Religion bestehen, wenn sie doch auch auf ihre Weise Denk- und Erlebnistechniken sind, die Grenzen des Sinnlichen überschreiten?⁵¹ Luhmann selbst erklärt zu dieser Fragestellung einschränkend, dass das Religionssystem eben mit dem symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium *Glauben* operiere und damit zur spezifischen Qualität der religiösen Kommunikation beitrage.⁵² Auch der Soziologe Hubert Knoblauch spricht vom „Medium des Glaubens“, welches „geistliche Kommunikationsmittel“ für die Religion bereitstelle.⁵³ Der religiöse Glaube ist eine Art Medium, welches für diejenigen, die es beanspruchen, stets unhinterfragbar bleibt, ansonsten würde es seine Wirkung verfehlen. Seine Paradoxie ist nicht restlos erklärbar, nur verstehbar. Im Gegensatz zur Logik in der Metaphysik, muss diese Paradoxie, bzw. das Geheimnis des Glaubens, mit einer Chiffrierung⁵⁴ oder Kontingenzformel, wie beispielsweise dem Begriff Gott, verhüllt bleiben.⁵⁵ Dieses verhüllte Unbeobachtbare versucht Religion nun in Ritualen beobachtbar zu machen. Beispielsweise werden in der katholischen Eucharistie in einem Stück immanenten Brot und in immanentem Wein Leib und Blut Christi vergegenwärtigt. Anders gesagt, die Symbole Brot und Wein bewirken eine Einheit von Immanenz und Transzendenz und verdecken damit gerade die zugrunde liegende Paradoxie von Einheit in der Differenz. Insofern möchte ich hier Luhmann bezüglich der Einführung des Mediums *Glauben* Recht geben.⁵⁶ Meiner Meinung nach stossen Armin Nassehi und Irmhild Saake noch etwas anders und präziser in die System- und Kommunikationstheorie vor, indem sie monieren: „Zumindest muss man ein Verständnis dessen haben, welche Form von Kommunikation als religiös gelten kann, was die Anschlussfähigkeit als religiös qualifiziert.“⁵⁷ Und weiter:

„Nun besteht die strukturelle Paradoxie des Religiösen darin, dass religiöse Kommunikation einerseits von Ganzheitschiffren und -beobachtungen nicht lassen kann, dass es aber andererseits keinen gesellschaftsstrukturellen Ort mehr gibt, von dem her sich die Ganzheit des Ganzen so kommunizieren liesse, dass die Anschlussfähigkeit nicht völlig verloren geht.“⁵⁸

Damit ist die problematische Lage von Religion in einer funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur aufgeworfen, nämlich das Problem ihrer Anschlussfähigkeit, welche mangels Unkommunizierbarkeit nicht mehr zu bewerkstelligen ist. Historisch gesehen kam es im Religionssystem Europas im Verlaufe der letzten vierzig Jahre zu

⁵¹ Gerade das Moment „Erlebnis“ wird vorschnell als religiös qualifiziert, dazu oft noch im Unwissen darüber, was Religiosität eigentlich wäre, vgl. Friesl/Polak 2002a: 44.

⁵² Vgl. Luhmann 1998a: 318. Vgl. Luhmann 2002: 205 und 294 f. Der Code wäre hier Glaube/Un Glaube.

⁵³ Vgl. Knoblauch 1999: 131.

⁵⁴ Vgl. Pollack 1988: 108 f. Vgl. Kaufmann 1989: 76.

⁵⁵ Vgl. Luhmann 1998a: 273. Vgl. Luhmann 2002: 36, 147 ff. und 158. Vgl. Pollack 2003: 63.

⁵⁶ Vgl. Luhmann 1998c: 235.

⁵⁷ Nassehi/Saake 2004: 64.

⁵⁸ Nassehi/Saake 2004: 71.

einem markanten Akzeptanzschwund von autoritativen Glaubenslehren, bei gleichzeitig steigender Fokussierung auf das Individuum, auf seine Biographisierung, ja sogar auf einen gewissen Personenkult. Es geht dabei um den Versuch, den sozusagen von den gesellschaftlichen Funktionssystemen exkludierten Menschen zu verganzheitlichen. Dieser Vorgang zeigt, dass eine Verganzheitlichung der Gesellschaft durch den Prozess funktionaler Differenzierung hinfällig geworden ist.⁵⁹ Dies gehört inzwischen zu den Generaleinsichten der Soziologie.

Doch wie Nassehi und Saake weiter bemerken, bleibt trotz dieses gesellschaftlichen Wandels noch das „Problem des Todes“ für die exklusive Bearbeitung durch das Religionssystem übrig.⁶⁰ Kein anderes Funktionssystem nämlich widmet dem menschlichen Leiden und Sterben (sowie ihrer vermuteten postmortalen Existenz) eine so hohe Aufmerksamkeit wie das Religionssystem.⁶¹ Auf die Fähigkeit, religiöse Antworten auf Fragen rund um Sterben und Tod zu geben, respektive auf die zunehmende Tendenz, solche explizit religiösen Antworten zu unterlassen und an deren Stelle eigene immanente Erfahrungen einzuflechten, weisen Nassehi und Saake hin: „Und exakt darin kündigt sich der entscheidende Strukturwandel religiöser Erfahrung unter modernen Bedingungen an.“⁶² Religiös Verantwortliche spekulieren inzwischen so wenig wie möglich über postmortale Existenzen und lassen bei Todesfällen schillernde Vorstellungen über ein Jenseits beiseite. Dieses Unterlassen von religiösen Glaubens-Antworten ist unter modernen funktionaldifferenzierten Gesellschaftsbedingungen symptomatisch und trifft genau den zur Diskussion stehenden Punkt der Tradierfähigkeit von Religion. Beim binären Code Glaube/Un Glaube lässt sich nämlich sowohl die eine oder andere Seite wählen. Schwenkt das Medium *Glaube* auf *Un Glaube* um, ist es aber um die Tradierfähigkeit geschehen. Wir werden später darauf zurückkommen.

Zusammenfassend gesehen scheint es unzureichend, Religion im Prozess der Säkularisierung nur auf der Ebene von Funktionssystemen, sozusagen von der Makroebene aus, beobachten zu wollen. Wenn nämlich Religion nur als eine formale Funktion umschrieben wird, welche die Unabschliessbarkeit von Welt behandelt, Kontingenz bewältigt und das Unbestimmbare in Bestimmbares verwandeln kann,⁶³ so können dafür auch säkulare Äquivalente einspringen, die manchmal mindestens so gut *funktionieren*

⁵⁹ Vgl. Gabriel 1996. Vgl. Nassehi 1995: 122. Vgl. Luhmann 1998a: 346 f.

⁶⁰ Vgl. Nassehi/Saake 2004: 65 und 72. Vgl. Riesebrodt 2007: 159 f.

⁶¹ Leiden und Sterben sind zentrale Themen in allen Religionen, vgl. Knoblauch 1999: 134.

⁶² Nassehi/Saake 2004: 65.

⁶³ Vgl. Luhmann 1977: 26 f. Vgl. Luhmann 2002: 127, 154, 344. Zu diesem grundlegenden Bezugsproblem von Religion, vgl. Pollack 1988: 97. Vgl. Pollack 2000: 41. Vgl. Pollack 2003: 62.

wie Religion.⁶⁴ Religion erfüllt hingegen ihre Funktion für die Gesellschaft nur dann, wenn sie die offenen Sinnhorizonte, die überall in der Kommunikation anfallen, mit einem Transzendenzbezug schliessen kann. Dies kann gelingen, wenn ein entsprechender religiöser Glaube Annahmewahrscheinlichkeit wider alle Zweifel gewährt. Gerade der Zweifel fungiert dann als eine Art Gütesiegel für den Glauben, insofern als er dessen Kehrseite ist. Das Religionssystem als solches kann bestehen, wenn der Zweifel nicht die Oberhand gewinnt.⁶⁵ Schleichen sich jedoch zuviele Fragezeichen und Relativierungen in die religiöse Lehre, so werden sich die Menschen davon abwenden. Religiöser Glaube als Medium spielt dann kaum eine Rolle mehr und die religiöse Kommunikation wird zu einer Rarität.

1.5 Das Problem funktionaler Religionsdefinition

Die Problematik funktionaler Religionsdefinition besteht darin, dass sie den Beobachtungshorizont viel zu weit öffnet. Sie zeigt zwar ein gesellschaftsrelevantes Problem an (hier Kontingenzbewältigung), doch sieht man in diesem Theoriedesign die exklusive Lösung (noch) nicht, welche Religion anbieten könnte, nämlich eine spezielle Art von Kommunikation mit Transzendenzbezug.⁶⁶ Ich komme deshalb zum Schluss, dass Luhmann bezüglich seiner Religionsdefinition (der Plural wäre hier zutreffender!) einigermassen laviert.⁶⁷ Wie schon gesagt, ist der Fokus auf die Funktion von Religion (also auf die Bearbeitung des Kontingenzproblems) für eine weitere Analyse nicht ausreichend präzise.⁶⁸ Hingegen würde der Blick auf die systemtheoretische Metaebene der Interaktionen, der Institutionen, respektive der formalen Organisation helfen, zu der empirisch überprüfaren Religionspraxis vorzustossen. Interessanterweise hatte Luhmann noch 1972 selber bemerkt, dass Religion „System der Betreuung von Heilsgütern“ sei, allerdings fragte er schon damals, wie sie denn „operationalisierbar“ wären.⁶⁹ Hier klingt an, dass Religion konkrete Kommunikationsformen braucht. Zu Recht betont Detlef Pollack in diesem Zusammenhang die „Veranschaulichungsformen

⁶⁴ Z.B. Kunst, philosophische Weltanschauungen, der Rausch der Erotik, vgl. Krüggeler/Voll 1993: 29. Ebenfalls Sport und Abenteuer, vgl. Scholz 2002: 307 ff. Naturwissenschaften wie Physik, vgl. Luhmann 1998a: 326. Oder das eigene immanente Tun, vgl. Pollack 1995: 180 f. Vgl. Pollack 2003: 128.

⁶⁵ Zum religiösen Glauben gehört auch ein Horizont der Unsicherheit, vgl. Wohlrab-Sahr 2001b: 165. Vgl. Luhmann 2002: 294.

⁶⁶ Vgl. Luhmann 1977: 9 ff. Vgl. Pollack 1990: 112 und 115. Vgl. Wallis/Bruce 1992: 9ff. Vgl. Friesl/Polak 2002a: 67. Vgl. Koenemann 2002: 82.

⁶⁷ Vgl. Luhmann 1977: 44 f. Vgl. Wohlrab-Sahr 2001b: 165.

⁶⁸ Diese Art von Sackgasse kommt sehr deutlich zum Ausdruck bei Luhmann 2005: 263 ff. Hingegen kritisch zu Luhmanns Sicht von Religion, vgl. Pollack 2003: 73.

⁶⁹ Vgl. Luhmann 1972: 261.

des Transzendenten“⁷⁰, die herausgearbeitet werden müssten, denn nur an ihnen wird Religion als Kommunikation und Sozialform fassbar.⁷⁰ Religion muss ihre Glaubenswahrheiten also veranschaulichen können. Wir können nun einen Schritt weitergehen und diese Veranschaulichungsformen folgendermassen auffächern: In Performanzen (im Auslegen von heiligen Texten, Formulieren von Gebeten, Durchführen von Ritualen mit Transzendenzbezug), in Mitgliedschaftsrollen, in die Tradierung der Lehre und der Erzählungen (Sozialisation, Erziehung) und in Verhaltensanweisungen für den Alltag (Kleidung, Speisevorschriften, Umgangsformen).⁷¹ Bezüglich diesen Kategorien habe ich mich von den Argumenten Kurt Rudolphs inspirieren lassen. Er sieht für Religion folgende charakteristische Merkmale: „Glaube an übermenschliche Wesen oder Kräfte, kultische Begehungen, lehrmässige Überlieferungen bzw. Aussagen, ethische Verhaltensweisen, gesellschaftliche Formen und Konsequenzen (Wirkungen).“⁷² Im Anschluss an diese Exposition formuliere ich nun meinen Vorschlag.

1.6 Vorschlag einer eingrenzenden Religionsdefinition

Religion ist eine Sozialform, die aufgrund einer spezifischen Botschaft oder Lehre gläubige Menschen anweist, Kommunikationen mit Transzendenzbezügen herzustellen.⁷³ Sie verpflichtet die Gläubigen zur Teilnahme an tradierten Performanzen (Gebete, Rituale, Symbole), wo das Transzendente nach Massgabe der geoffenbarten Lehre oder Botschaft verehrt wird. Performanz ist eine konkrete Ausführung (engl. performance), welche einen spezifischen Einsatz (engl. commitment) erfordert. Dieser Sachverhalt lässt sich auch als Devotion oder Frömmigkeit umschreiben. Religiöse gläubige Menschen binden sich durch Devotionen an eine Religion und zeigen im Alltag ein von dieser Bindung beeindrucktes Verhalten. Ihr psychisches System koppelt sich strukturell mit dem sozialen System (hier mit religiöser Kommunikation) und lässt sich von letzterem sozialisieren. Gläubige Menschen beten daher gelegentlich, lesen oder hören heilige Schriften und versuchen, sich an religiös motivierte Moralvorschriften zu halten. Gelingt ihnen dies nicht, empfinden sie Skrupel oder ein schlechtes Gewissen. Religion will also ernst genommen, bestätigt und in die

⁷⁰ Pollack 1995: 186 und 190. Vgl. Pollack 2003: 54. Selbst Luckmann spricht von Repräsentationen, wenn er Religion als spezifische historische Sozialform meint, vgl. Luckmann 1991: 98 f.

⁷¹ Mit diesen Eingrenzungen folge ich weitgehend Pollack. Allerdings erwähnt Pollack die religiösen Verhaltensanweisungen im Alltag nicht. Hilfreich auch die Überlegungen von Riesebrodt 2007: 109.

⁷² Rudolph 1992: 74.

⁷³ Ich beziehe mich dabei auf das Kommunikationsverständnis von Luhmann. Nur als Kommunikation hat Religion eine gesellschaftliche Existenz, vgl. Luhmann 1998b: 137.

Alltagspraxis umgesetzt sein, um überhaupt eine zu sein. Nicht von ungefähr gehört das Empfinden einer gewissen Ehrfurcht zum Phänomen Religion.⁷⁴ Wenn wir nun auf das Prädikat *religiös* schauen, bezeichnet dies ein Verhalten, das auf Religion bezogen ist. In derselben Bedeutung ist auch das Substantiv *Religiosität* zu verstehen, welches auf die Kommunikationsform Religion gerichtet bleibt, und von dieser nicht zu trennen ist.⁷⁵ Eine „konzeptionelle“ Trennung von *Religion* und *Religiosität*, wie sie Christian Friesl und Regina Polak vorschlagen, führt nur dahin, Religiosität auf ein subjektives, emotionales Fühlen zu beziehen, dessen Transzendenzverweise und Kontingenzbewältigungsformen aber offen bleiben.⁷⁶ Mir aber scheint bei der Identifizierung von Religiosität die dreifache Kopplung plausibel zu sein, nämlich der Glaube an eine religiöse Lehre (mit einem expliziten Transzendenzbezug), die gelegentliche Teilnahme an religiösen Performanzen sowie entsprechende Verhaltensorientierungen im Alltag.⁷⁷ Eine viel diskutierte Frage in der Religionssoziologie ist nun, inwieweit man ganz privat und alleine religiös sein kann, respektive ob es Religion ohne Institutionen gibt. Auf diese Frage ist zu entgegnen, dass ein religiöser Alleineinsatz (commitment) ohne Teilnahme an Performanzen über kurz oder lang untradierbar wird; mit Ausnahme vielleicht von intensiven Familienliturgien oder -erzählpraktiken, die dieses Tradierungsmanko auffangen.⁷⁸ Auch ein Rückzug alleine auf religiöse Lektüre und virtuelle Realitäten wird kein Commitment hervorbringen. Schon Émile Durkheim sah, dass keine Religion ohne kollektive Zelebrationen überleben kann.⁷⁹ Mit Steve Bruce meine ich daher, dass Religion ein distinktes soziales Produkt ist und letztlich nur im Kollektiv gepflegt werden kann.⁸⁰ Allein mit subjektiven, verschwiegenen oder nur innerlichen Bewusstseinszuständen ist Religion soziologisch nicht fassbar – und selbst wenn sie dies wäre, hätte sie keine langfristigen Überlebenschancen.⁸¹ Religion als Kommunikation verstanden, kann ohne Pflege eines Gedächtnisses nicht überleben.⁸² Diese Gedächtnispflege braucht ein Schriftgut und kollektive, symbolische Handlungen an

⁷⁴ Vgl. Bruce 2002: 3. Vgl. Campiche 2004: 55. Vgl. Geisel 2006: 140.

⁷⁵ Religion bringt Religiosität hervor – und nicht umgekehrt, vgl. Riesebrodt 2007: 13.

⁷⁶ Die Argumentationsweise verfängt sich letztlich in einem Zirkelschluss, vgl. Friesl/Polak 2002a: 83 ff.

⁷⁷ Für diese restriktive Definition habe ich mich u.a. vom Modell der „manifesten Religiosität“ von Oevermann und Franzmann inspirieren lassen, vgl. Oevermann/Franzmann 2006: 75. Und nicht zuletzt auch am frühen Luhmann, der in den 1970er Jahren noch die Wichtigkeit von Ritualen betonte, vgl. Luhmann 1977: 56. Ähnliche Argumentation, vgl. Stolz/Baumann 2007a: 22. Meiner Meinung nach zu recht betont Riesebrodt den Cultus, das Heilsversprechen und die Praxis, vgl. Riesebrodt 2007.

⁷⁸ Vgl. Kehrer 1982: 17 f.

⁷⁹ Vgl. Durkheim 1994 [1912]. Vgl. Campiche 2004: 38. Zu Durkheim, vgl. Bruce 2006: 46.

⁸⁰ Vgl. Bruce 2002: 147.

⁸¹ Vgl. Schelsky 1965: 273.

⁸² Vgl. Luhmann 1998b: 136 und 143.

dafür bestimmten Orten.⁸³ Die Forschungen von Grace Davie weisen ebenfalls stark in diese Richtung.⁸⁴ Ihr Hinweis auf eine aktive Gedächtniskultur und Tradierungsfähigkeit ist zugleich ein gewichtiges Argument gegen die Privatisierungs- und Individualisierungsthese, welche bisher von Thomas Luckmann am vehementesten vertreten wurde.⁸⁵ Ob sie zutrifft oder nicht, soll im Weiteren geklärt werden.

2. Zur Säkularisierungsdefinition

In diesem Abschnitt möchte ich zwei grundlegende Begriffe unterscheiden, nämlich den der Säkularisation von demjenigen der Säkularisierung.⁸⁶ Üblicherweise wird das aus dem Lateinischen stammende Prädikat *säkular* mit *weltlich* übersetzt.⁸⁷

2.1 Säkularisation

Seit dem Mittelalter unterscheidet die katholische Kirche in ihren vielfältigen Tätigkeiten einen Weltbereich *saecularis* und einen Ordensbereich *regularis*.⁸⁸ Tritt ein Ordensgeistlicher aus seinem Orden aus, entbindet er sich zwar von den Ordensgelübden, verliert aber deswegen nicht seine Priesterweihe, sondern mutiert in den Stand eines sogenannten Weltgeistlichen. Dieser kirchenrechtliche Vorgang heisst bis heute *Saecularisatio*.⁸⁹ Unter demselben Begriff wird seit dem Dreissigjährigen Krieg (1618 - 1648) auch die politisch-rechtliche Verweltlichung von katholischem Kirchengut verstanden.⁹⁰ Ende des 18. Jahrhunderts nahmen die Säkularisationen (Überführungen von geistlichen Gütern in weltliche) unter dem Druck der Französischen Revolution zu. Der Staat beschlagnahmte viele kirchliche Güter gewaltsam und hob Bistümer auf.⁹¹ Im deutschsprachigen Raum wurde 1803 in Regensburg das letzte Grundgesetz des sich zu Ende neigenden Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation

⁸³ Vgl. Luhmann 2002: 189 ff. Pollack berücksichtigt diesen Aspekt bei seinem Vorschlag für eine bessere Religionsdefinition, vgl. Pollack 1995: 186 f. und vgl. Pollack 2003: 49 f. Auch Riesebrodt betont den Praxisbezug für eine lebendige Religiosität, vgl. Riesebrodt 2007: 142.

⁸⁴ Vgl. Davie 2000: 193.

⁸⁵ Deutlich dargestellt mit dem Begriff der „unsichtbaren“ Religion, vgl. Luckmann 1991. Auf dem Pfad der „strukturellen Individualisierung“ bewegen sich auch Dubach, Krüggeler und Könemann.

⁸⁶ Ausführungen zur historischen Semantik dieser beiden Begriffe vgl. Berger 1973: 101 – 109. Vgl. Brunner 1984: 789 – 829. Vgl. Lübke 2003: 34 – 72.

⁸⁷ Vgl. Duden 1982: 682. Vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen 2000: 1159.

⁸⁸ Ausführliches dazu vgl. Brunner 1984: 795 ff.

⁸⁹ Vgl. Brunner 1984: 807 f.

⁹⁰ Vgl. Brunner 1984: 798 ff.

⁹¹ Vgl. Lübke 2003: 40.

gefasst: der Reichsdeputationshauptschluss (RDH). Mit Hilfe dieses umfassenden Gesetzeswerkes wurden Klöster, Abteien und kirchliche Stifte systematisch konfisziert und verstaatlicht. Sämtliche geistlichen Fürsten mussten sich politisch entmachten lassen. Diese grosse Säkularisationswelle zu Beginn des 19. Jahrhunderts beschnitt einerseits die katholische Kirche in ihrer politischen Territorialherrschaft und in vielen weiteren Bereichen wie Erziehung, Bildung und Krankenwesen empfindlich; andererseits bildete sich seit jener Zeit der moderne säkulare Staat aus, der sich mehr und mehr von einer geistlichen Macht emanzipierte.⁹² Die Folgen dieser Säkularisationen wirken bis heute nach. Das Staatskirchenrecht (Deutschland, Schweiz, Österreich) ist davon geprägt, ebenso der verfassungsrechtliche Grundsatz für eine Trennung von Kirche und Staat sowie das individuelle Grundrecht auf Religionsfreiheit.⁹³

2.2 Säkularisierung

Mit dem Begriff Säkularisierung bezeichnet die Wissenschaft seit dem Ende des 19. Jahrhunderts einen Prozess, in dessen Verlauf die Religion in den modernen Gesellschaften ihre gesellschaftlich zentrale Stellung verlor. Damit schwand auch ihre gesamtgesellschaftliche Integrationskraft, nicht aber die religiösen Betätigungen und Kommunikationen an sich, obwohl radikale Freidenker dies am liebsten so gesehen hätten.⁹⁴ Gemäss Hermann Lübke gebrauchte die „Deutsche Gesellschaft für Ethik und Kultur“ 1892 den Säkularisierungsbegriff zum ersten Mal.⁹⁵ Säkularisierung wird oft gleichgesetzt mit der „Entkirchlichung“ breiter Bevölkerungsgruppen in der westlichen Welt.⁹⁶ Sie ist somit eng an die inneren Wandlungsvorgänge im Christentum gebunden. Man kann sie aber auch von aussen und sehr allgemein als ein „ideenpolitisches Programm des Abbaus von religiösen Einflüssen auf die Gesellschaft“ lesen.⁹⁷ Der Säkularisierungsbegriff bleibt ambivalent, weil er zu einem „antiklerikalen Kampfbegriff“⁹⁸ aufgebauscht, also ideologisiert werden, aber gleichzeitig der Sozialwissenschaft auch als neutraler „kulturdiagnostischer Schlüsselbegriff“⁹⁹ dienen kann. Im Zusammenhang mit den Kulturkämpfen des vorletzten Jahrhunderts wird

⁹² Vgl. Brunner 1984: 804 ff. und 821. Vgl. Schäfers 1988: 134 ff. Vgl. Maier 2004: 27 - 30.

⁹³ Vgl. Lübke 2003: 47 ff. Vgl. Wall 2004: 80 ff.

⁹⁴ Vgl. Gabriel 1980: 201. Vgl. Brunner 1984: 809 ff. Vgl. Pollack 1997: 202 - 222.

Vgl. Luhmann 2002: 281. Vgl. Lübke 2003: 53.

⁹⁵ Vgl. Lübke 2003: 43.

⁹⁶ Vgl. Knoblauch 1999: 20 f. und 85. Vgl. Meyers Grosses Taschenlexikon 2006, Band 18: 6567.

⁹⁷ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001a: 309. Vgl. Luhmann 2002: 279 f. Vgl. Lübke 2003: 34 ff.

⁹⁸ Vgl. Brunner 1984: 812 ff. Vgl. Schäfers 1988: 131 f. Vgl. Luhmann 2002: 280.

⁹⁹ Vgl. Lübke 2003: 59. Vgl. Kaufmann 2004: 104.

Säkularisierung einerseits als willkommene Befreiung von religiöser Herrschaft verstanden, andererseits auch als Verlust an religiöser Binde- und Integrationskraft beklagt.¹⁰⁰ Grundsätzlich lassen sich zur Säkularisierung zwei semantische Optionen erkennen: Emanzipation oder Verlust bzw. Schwund.¹⁰¹ In der soziologischen Debatte wird im Wesentlichen darüber gestritten, welche Ausmasse die religiösen Emanzipations- bzw. Verlustprozesse inzwischen angenommen haben.¹⁰² Bekannte Sozialwissenschaftler wie Max Weber oder Ernst Troeltsch haben sich an dieser Debatte beteiligt. Weber sah die moderne Gesellschaft durch Rationalisierungsprozesse geprägt, welche Religion entmachten und sie „entzaubern“.¹⁰³ Im Laufe des Modernisierungsprozesses bilden sich verschiedene Wertsphären mit je eigenen Rationalitäten heraus, die zur Religion in ein Spannungsverhältnis treten und sie sogar mit „religiöser Gefühlsqualität“ konkurrieren.¹⁰⁴ Gleichzeitig befürchtete Weber wohl nicht ganz zu unrecht, dass Säkularisierung Scharen von neuen Sinnstiftern auf den Plan rufen werde, welche sich mit Gewalt durchzusetzen suchen.¹⁰⁵ Insgesamt schaute Weber eher auf den quantitativen Verlust von Religion, Troeltsch hingegen betonte die qualitativen Wandlungsmöglichkeiten von Religion. Gemäss Troeltsch könne Religion auch die Form von „Mystik“ (Verinnerlichung, innerliches Schauen) annehmen und somit durchaus der Moderne angepasste Formen entwickeln.¹⁰⁶

Im Grundsatz wird also nirgendwo bestritten, dass sich ausgehend von Europa ein weltgeschichtlich bedeutender Verweltlichungsprozess vollzog. Aus globaler Sicht ist dieser Prozess einmalig, weil hier die Religion aus der politischen Herrschaft zurückgedrängt wurde. Auch Erziehung, Bildung und Wissenschaft lösten sich von der kirchlichen Aufsicht.¹⁰⁷ Historisch gesehen begann diese gesellschaftliche Evolution im europäischen Mittelalter. Mit der Trennung von geistlicher und weltlicher Herrschaft manifestierte sich eine erste strukturelle Gesellschaftsdifferenzierung, doch blieben die sozialen Konsequenzen so lange latent, als es homogene konfessionelle Milieus und Reduits gab, in denen eine religiös geprägte Lebensführung mit Erfolg tradiert werden konnte. Erst nach der Mitte des 20. Jahrhunderts, also eigentlich sehr spät(!), begannen sich diese Milieus aufzulösen und Säkularisierung verbunden mit einem Prozess der

¹⁰⁰ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001a: 308 ff.

¹⁰¹ Vgl. Brunner 1984: 791 und 818 ff. Vgl. Kaufmann 2004: 104.

¹⁰² Vgl. Riesebrodt 2007: 245 f.

¹⁰³ Vgl. Knoblauch 1999: 50 und 57. Vgl. Lübke 2003: 68 ff.

¹⁰⁴ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001a: 311 f.

¹⁰⁵ Vgl. Lübke 2003: 70 f.

¹⁰⁶ Vgl. Brunner 1984: 822. Vgl. Troeltsch 1919: 965 - 986. Vgl. Weber 1972: 536 - 573.

¹⁰⁷ Vgl. Lübke 2003: 41.

Enttradierung machten sich verstärkt bemerkbar.¹⁰⁸ Wie wir sehen, ist eine mehr oder weniger gelungene Tradierung ein sehr wichtiges Spezifikationsmoment für Religion. Bricht diese Tradierung ein, zeigt sich Säkularisierung verstärkt in einem individuellen Relevanzverlust von Religion. Dieser muss jedoch nicht zwingend mit einem gesamtgesellschaftlichen Integrationsverlust einhergehen.¹⁰⁹ Wie alle Funktionssysteme der modernen Gesellschaft übt auch Religion ihre eigene Funktion (die religiöse Kommunikation) monopolartig aus, doch die einzelnen Individuen lassen sich von diesem Monopol nicht mehr zwingend vereinnahmen. Im Gegenteil, sie können sich nunmehr von dessen Kohärenzzwängen entbinden. Sie müssen sich nicht mehr unbedingt nach den Autoritäten der Tradition richten, sondern können sich auch eine Religiosität weitgehend nach ihrer eigenen Wahl zurechtlegen oder gänzlich auf einen religiösen Glauben verzichten.¹¹⁰

Aus systemtheoretischer Sicht ist Religion ein autonom operierendes System, welches als einziges nach religiösen Kriterien kommunizieren und beobachten kann.¹¹¹ Die anderen Funktionssysteme (Wirtschaft, Recht, Politik, Bildung, Medizin, Massenmedien usw.) bilden die säkulare Umwelt des Religionssystems. Sie lassen sich von religiösen Vorgaben nur wenig beeindrucken und schon gar nicht von ihnen dirigieren. Grundsätzlich bleiben sie gegenüber religiösen Vorstellungen indifferent.¹¹² Monika Wohlrab-Sahr meint dazu: „Auch wenn man nicht religiös ist, kann man erfolgreich Geschäfte betreiben oder Bundeskanzler werden.“¹¹³ Säkularisierung ist eine das Religionssystem beobachtende wie auch vom Religionssystem ausgehende (selbstreflexive) Kategorie, um den Zustand der modernen funktional differenzierten Gesellschaft zu beschreiben.¹¹⁴ Sie wird nur aus der Perspektive des Religionssystems als Problem wahrgenommen, während die anderen Funktionssysteme sie als normalen, unproblematischen Vorgang in der Welt ansehen.¹¹⁵ In dieser Perspektive fallen funktionale Gesellschaftsdifferenzierung und Säkularisierung letztlich zusammen. Die moderne Gesellschaft ist funktional differenziert und kann als Ganzes nur säkular sein.

¹⁰⁸ Vgl. Gabriel/Reuter 2004: 224.

¹⁰⁹ Vgl. Gabriel/Reuter 2004: 217.

¹¹⁰ Vgl. Luhmann 2002: 295 und 303.

¹¹¹ Vgl. Pollack 2003: 5.

¹¹² Vgl. Kaufmann 2000: 91.

¹¹³ Wohlrab-Sahr 2001a: 325.

¹¹⁴ Der Begriff *Säkularisierung* ist „beobachterrelativ“ formuliert, vgl. Luhmann 2002: 283 f. und 289. Vgl. Brunner 1984: 827. Vgl. Kaufmann 2004: 126.

¹¹⁵ Vgl. Luhmann 2002: 285. Vgl. Bruce 2002: 147.

3. Religion im Prozess der Säkularisierung

Wer systemtheoretisch argumentiert, wird sich fragen, was mit der Religion geschieht, wenn sie sich in einer säkularen Umwelt behaupten muss. Wie reagiert Religion auf funktionale Differenzierung, respektive auf Säkularisierung?¹¹⁶ Auf diese Frage können zwei Thesen formuliert werden, nämlich die Transformations- und die Schwundthese. Schauen wir diese beiden Thesen im Folgenden etwas näher an.

3.1 Die Transformationsthese

Die Transformationsthese besagt, dass Religion in der Moderne nicht schrumpft, sondern nur einer qualitativen Formänderung unterliegt, nicht aber ihren Bestand einbüsst oder schmälert.¹¹⁷ So wird etwa behauptet: „Die Modernisierung der Gesellschaft führe nicht zum Niedergang der Religion. Vielmehr wandle die Religion in der Moderne nur ihre Formen.“¹¹⁸ Es entstehe eine privatisierte Form von Religiosität, die sich an Themen wie Selbstverwirklichung, Sexualität, Bewusstseins-erweiterung und Gruppendynamik festmache.¹¹⁹ An Stelle der traditionellen religiösen Institutionen treten zahlreiche sekundäre Institutionen (auch Substitute oder Surrogate genannt), welche der Religion das Monopol auf Weltdeutung streitig machen.¹²⁰ Dass es die soeben genannten Ersatzsymptome gibt, ist nicht zu bezweifeln, doch können wir sie noch unter dem Begriff Religion oder Religiosität einordnen – auch wenn sie das Etikett „spirituell“ tragen?¹²¹ Reagieren die soziologischen (und auch religionswissen-schaftlichen) Beobachter nicht allzu gerne mit der Abschwächung der Anforderungen an den Begriff der Religion und bezweifeln damit die Gültigkeit des Säkularisie-rungsparadigmas?¹²² Denn nur mit einer begrifflichen Abschwächung und Ausweitung können sie eine Transformation von Religion auf Individualisierung und Privatisierung hin überhaupt feststellen.¹²³ Die begriffliche Abschwächung liefert erstens eine grössere Datenmenge, die dann als religiöse Form interpretiert werden kann. Daraus entsteht das falsche Bild, dass Religiosität nicht schwinde, sondern transformiert werde in beispiels-

¹¹⁶ Wenn die Gesellschaft säkularisiert ist, wird sich das Bezugsproblem von Religion zuspitzen, vgl. Wohlrab-Sahr 2001a: 325. Vgl. Pollack 2003: 17. Das ist auch die Hauptfrage bei Luhmann 1977: 52 f.

¹¹⁷ Vgl. Luckmann 1991: 76. Vgl. Pollack 1996: 57. Vgl. Pohlig 2006: 34.

¹¹⁸ Pollack 2003: 133. Hier werden die derzeit bekanntesten Säkularisierungskritiker vorgestellt.

¹¹⁹ Vgl. Luckmann 1991: 155 ff. Vgl. Pollack 1990: 107. Vgl. Knoblauch 1999: 127. Vgl. Scholz 2002: 299 ff.

¹²⁰ Vgl. Knoblauch 1991: 19 ff. und 30. Vgl. Luckmann 1991: 180.

¹²¹ Vgl. Geisel 2006: 142.

¹²² Vgl. Pollack 1988: 18. Vgl. Pollack 1996: 58. Vgl. Luhmann 2002: 307 f.

¹²³ Vgl. Pollack 2000: 30.

weise eine private¹²⁴ oder in eine universale Religiosität.¹²⁵ Zweitens liegt die Versuchung nahe, gewisse Gruppierungen, die selbst mit einer restriktiven Religionsdefinition als religiös gelten, statistisch überzubewerten, und zwar bloss aufgrund des aktuellen medialen Hypes. Ohne kritische Rückfrage an die Relevanz solcherlei privater Religion verbleibt der Eindruck einer Transformation ohne mitlaufenden Schwund.¹²⁶

Bei der Durchsicht der Literatur fällt auf, dass es zur Transformationsthese wenig empirisches Material gibt.¹²⁷ Die These basiert primär auf funktionalen Religionsdefinitionen.¹²⁸ In der Regel behaupten Transformationstheoretiker eine anthropologisch begründete Ubiquität des Religiösen und machen diese an der Subjektivität der Individuen fest.¹²⁹ Zudem wird, wie schon einleitend erwähnt, eine harsche Kritik an der Kirchensoziologie geübt, welche angeblich ethnozentrisch verengend, trivial und einseitig sei.¹³⁰ Ich hingegen meine, die Kirchensoziologie lieferte bis heute die überzeugendsten statistischen Daten zum Wandel von Religion im europäischen Umfeld.¹³¹ Im Folgenden möchte ich drei Unter Aspekte aus der Transformationsthese aufzeigen und kurz kritisch kommentieren.

3.1.1 Kleine und mittlere Transzendenzen

Einer der ersten Begründer der Transformationsthese war Thomas Luckmann. Er stellt Religiosität mit dem Prozess der Menschwerdung schlechthin gleich und folgert aus dieser Optik drei Stufen von Transzendenz (klein, mittel und gross).¹³² Kleine Transzendenzen sind Grenzüberschreitungen in der subjektiven Vorstellung, Erinnerung oder Vorwegnahme eines Zustandes. Mittlere Transzendenzen verweisen auf die Grenzen in der Interaktion, die nicht überschritten werden können. So ist beispielsweise ein direkter Einblick ins Bewusstsein des Gegenübers unmöglich. Grosse Transzendenzen hingegen sind ausseralltägliche Erfahrungen wie Ekstase, Nachträume oder die Erfahrung von Todesnähe.¹³³ Religion im engeren Sinne lokalisiert sich um die grossen Transzen-

¹²⁴ Ich bin mit Campiche einverstanden, dass die Dichtomie privat/öffentlich soziologisch wenig sinnvoll ist, und der Begriff „private Religion“ daher nicht viel bringt, vgl. Campiche 2004: 29 und 179 f.

¹²⁵ Vgl. Campiche 2004: 38 ff. Doch auch mit dem Begriff „Universalreligion“ ist das Problem der „diffusen Religion“ noch nicht gelöst, vgl. die berechtigte Kritik bei Baumann/Stolz 2007: 62 f.

¹²⁶ Vgl. Pollack 1996: 60.

¹²⁷ Eine löbliche Ausnahme scheint mir www.kendalproject.org.uk oder vgl. Heelas/Woodhead 2005: 45.

¹²⁸ Wobei dann Subjektivität und Religion austauschbar werden, vgl. Pollack 1988: 23. Vgl. Wallis/Bruce 1992: 10.

¹²⁹ Vgl. Knoblauch 1999: 123. Vgl. Pollack 2003: 9.

¹³⁰ Vgl. Luckmann 1991: 51 ff und 78. Vgl. Knoblauch 1991: 18 f.

¹³¹ Eine der neuesten empirischen Kirchenstudien, vgl. Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut 2007.

¹³² Vgl. Knoblauch 1991: 12 ff. Vgl. Luckmann 1991: 86 und 166 ff. Vgl. Knoblauch 1999: 123 ff.

¹³³ Vgl. Luckmann 1985: 28 - 33.

denzen.¹³⁴ Luckmann stellt in der modernen Gesellschaft einen Schwund bei der Beschäftigung mit grossen Transzendenzen fest. Zugleich nimmt die Autonomie im privaten Lebensalltag zu.¹³⁵ Der aktuelle Trend verläuft hin zu den kleinen und mittleren Transzendenzen, wo sich die Aufmerksamkeit vorwiegend um das eigene Körper- und Seelenheil dreht.¹³⁶ Moderne Menschen beschäftigen sich vermehrt mit Techniken der Stressbewältigung und Harmoniegewinnung, ebenfalls nehmen ihre Sehnsüchte nach intakter Natur oder nach behaglicher Nestwärme zu.¹³⁷ Gerade mit Blick auf die inzwischen extrem hohen Ansprüche an Liebesbeziehungen stellt Ulrich Beck meiner Meinung nach richtig fest: „Wenn der Glaubensanspruch der Religionen verdämmert, suchen die Menschen Zuflucht in der Einsamkeit der Liebe.“¹³⁸ In diesen Trends kann ich den Transformationsthesenbefürwortern wie Beck oder Luckmann gut folgen, jedoch nicht ihrer Interpretation, dass diese Entwicklungen noch Religion oder Religiosität darstellen sollen.¹³⁹ Eher entsprechen die kleinen und mittleren Transzendenzen denjenigen aktuellen Modeströmungen, welche beispielsweise das chinesische Feng Shui zu einer Form der Wohnberatung umdeuten, so dass es sich definitiv nicht mehr um ein *Religare* oder *Relegere* im religiösen Sinne handeln kann.¹⁴⁰

3.1.2 Einflüsse aus Asien, New Age und Esoterik

Mit dem kulturellen Umbruch der 1960er Jahre flossen Ideen aus asiatischen Religionen in den Westen. Seither ist bei den Europäern der Glaube an Wiedergeburt markant gestiegen, jedoch oft ohne jene religiöse Furcht, wie sie in den Herkunftsländern dieser Reinkarnationslehren empfunden wird.¹⁴¹ Die Menschen in Europa entnehmen diesen Lehren zwar die positiv scheinenden Ganzheitlichkeitsvorstellungen, doch einer disziplinierten oder gar Askese fordernden Lebensführung gehen sie aus dem Wege, womit der Ernst von *Religio* im Grunde eher karikiert als imitiert wird.¹⁴²

In den 1980er Jahren breitete sich das Phänomen des „New Age“ aus, welches sich ebenfalls asiatischen Versatzstücken bedient. Aus wissenschaftlicher Sicht stellt dieses Phänomen eine holistische Weltanschauung dar, welche sich in den westlichen Ländern als eigenständige Religion nicht hat durchsetzen können, sondern im Wesentlichen im

¹³⁴ Vgl. Luckmann 1985: 34 f. Vgl. Luckmann 1991: 165.

¹³⁵ Vgl. Knoblauch 1991: 24 f. Vgl. Luckmann 1991: 45 und 157.

¹³⁶ Vgl. Luckmann 1991: 181.

¹³⁷ Vgl. Das Kulturmagazin No 10. Luzern 2006: 9.

¹³⁸ Beck 1990: 237.

¹³⁹ Beck z.B. findet Liebe eine „irdische Religion“ und „Nachreligion“, vgl. Beck 1990: 222 und 231 ff.

¹⁴⁰ Vgl. Wallis/Bruce 1992: 13.

¹⁴¹ Vgl. Bruce 2002: 120 - 122, 132.

¹⁴² Vgl. Bruce 2002: 133, 137 - 139.

Zustand eines Buchladen- und Internetphänomens verbleibt. Als solches sollte es aber zur Kenntnis genommen werden.¹⁴³

Sehr ähnlich wie mit dem New Age verhält es sich mit Esoterik. Sie ist ein nach innen gerichtetes, monistisches Geheimwissen über den immanenten und transzendenten Aufbau der Welt. Dieses Wissen behauptet beispielsweise einen feinstofflichen Körper (Astralleib), dessen Energien sich die Menschen nutzbar machen können.¹⁴⁴ Das esoterische Weltbild ist ebenfalls holistisch. Es trennt nicht zwischen Geist und Materie. Bei Bedarf kann es zu einem Pantheismus aufgeladen werden, wo das Göttliche in allen Wesen und Dingen, auch im individuellen Selbst vermutet wird.¹⁴⁵ Auf der Basis von Esoterik sind in den letzten Jahrzehnten viele Produkte und Techniken entwickelt worden, die oftmals auf östliche Weisheiten und Transzendenzvorstellungen verweisen.¹⁴⁶ Doch die Konsumenten müssen sich nicht zwingend mit diesen Weisheiten auseinandersetzen, sie können sie auch einfach im Hintergrund lassen.¹⁴⁷ Im Vordergrund steht in der Regel das Bedürfnis nach gesundheitsförderndem Wohlbefinden und nach spannungsausgleichender immanenter Wirksamkeit.¹⁴⁸

3.1.3 Synkretismus und diffuse Religiosität

Mit dem Begriff „diffuse Religiosität“ ist das Phänomen einer unscharfen, unklaren religiösen Kommunikation angesprochen, welche den aktuellen Trend zum Synkretismus, also zur Vermischung von unterschiedlichen religiösen Traditionen, Lehren und Praktiken befördert, ohne jedoch wieder eine neue, kohärente Einheit der Lehre herzustellen. Synkretistische Vorstellungen und Praktiken bieten Alternativen zur traditionellen Religion, verändern aber auch die Art und Weise der religiösen Kommunikation, wie Alfred Dubach und Brigitte Fuchs feststellen:

„Die gesellschaftliche Differenzierung und die damit verbundene Freisetzung aus religiösen Bevormundungen ermöglichte eine neue Offenheit für religiöse Alternativen. Die Einführungen neuer Kommunikationsmedien und die Globalisierung der Gesellschaft veränderte nachhaltig die Strukturen religiöser Kommunikation.“¹⁴⁹

Den Befürwortern der Transformationsthese dient der Verweis auf Synkretismus oft als Argument, den Schwund an institutioneller Religion aufzufangen oder wett-

¹⁴³ Vgl. Knoblauch 1999: 178 - 185. Vgl. Bruce 2002: 75 - 105. Vgl. Hellemans 2005: 29. Vgl. Rademacher 2007b: 265.

¹⁴⁴ Vgl. Harenberg Lexikon der Religionen 2002: 970. Vgl. Rademacher 2007b: 259.

¹⁴⁵ Zu den esoterischen Charakteristika, vgl. Rademacher 2007b: 257 ff. Zur Kosmisierung des Selbst, vgl. Dubach/Fuchs 2005: 75.

¹⁴⁶ Vgl. Ebertz 1998b: 154. Ein schönes esoterisches Produktebeispiel wäre der Yogi-Tee, den ich mir gelegentlich zubereite, vgl. www.goldentemple.nl.

¹⁴⁷ Vgl. Luckmann 1991: 145 f. und 180. Vgl. Bruce 2002: 80 und 85.

¹⁴⁸ Vgl. Bruce 2002: 101. Vgl. Bruce 2006: 46. Vgl. Rademacher 2007b: 261.

¹⁴⁹ Dubach/Fuchs 2005: 29.

zumachen.¹⁵⁰ Detlef Pollack und Roberto Cipriani hingegen stellen fest, dass Synkretismus in erster Linie eine Unentschiedenheit in religiösen Dingen markiert und als Phänomen der Halbdistanz zur traditionellen Religion gedeutet werden kann.¹⁵¹ Diejenigen Personen nämlich, die noch halbwegs in organisierten Religionsgemeinschaften mitmachen, neigen zu synkretistischen Religionsvorstellungen.¹⁵² Sie vermischen beispielsweise den Auferstehungs- und Wiedergeburtsglauben, oder sie trinken Kristallwasser und beten den Rosenkranz. Gerade die katholische Konfession ist speziell empfänglich für solche religiösen Vermischungen.¹⁵³ So hielt selbst der bekannte Theologe Karl Rahner eine Kombination von katholischen und reinkarnatorischen Todesvorstellungen für möglich und riskierte damit keinerlei Exkommunikation aus der Kirche. Wie verbreitet synkretistisches Denken in der katholischen Konfession auch sein mag, es hält die steigenden Kirchenaustritte nicht auf. Wie mehrere Untersuchungen zeigen, besteht tendenziell eine hohe Korrelation zwischen Austrittsneigung und Religionslosigkeit.¹⁵⁴ Die aus der Kirche Ausgetretenen gründen kaum neue Religionsgemeinschaften, und sie beschäftigen sich auch nicht in dem Masse mit alternativen Religionen, wie da und dort spekuliert wird.¹⁵⁵ Sind sie nämlich einmal konfessionslos geworden, geben sie bei Umfragen an, sie bräuchten Religion in ihrem Leben nicht und seien nunmehr religionsabstinent.¹⁵⁶

Ein bisschen anders sieht es mit der diffusen Religiosität aus. Sie breitet sich mit sinkendem Kontakt zur konfessionellen Religion aus.¹⁵⁷ Diffuse Religiosität lässt sich allerdings empirisch kaum erfassen. Wenn bestimmte Praktiken und Glaubensinhalte nicht mehr bejaht werden, ist deswegen noch nicht klar, ob man es mit diffuser Religiosität oder mit Religionslosigkeit zu tun hat.¹⁵⁸ Diffuse Religiosität ist frei schwebend, vagabundierend und wird pragmatisch praktiziert.¹⁵⁹ Winfried Gebhardt spricht in diesem Zusammenhang vom Prototyp des „spirituellen Wanderers“,¹⁶⁰ der auch auf traditionellen Pilgerwegen wie demjenigen nach Santiago de Compostela

¹⁵⁰ Vgl. Knoblauch 1991: 21. Vgl. Knoblauch 1999: 185.

¹⁵¹ Vgl. Pollack 2003: 138. Vgl. Cipriani 2006: 125.

¹⁵² Vgl. Pollack 1996: 81. Vgl. Dubach/Fuchs 2005: 194 f. Vgl. Cipriani 2006: 127. Synkretismus wird auch unter dem Stichwort „Patchwork-Religiosität“ verhandelt, vgl. Kaufmann 2004: 108.

¹⁵³ Vgl. Ebertz 1998a: 73 ff. Vgl. Ebertz 1998b: 126. Vgl. Gebhardt 2005 134 ff. Vgl. Könemann 2007: 237 und 240.

¹⁵⁴ Vgl. Wallis/Bruce 1992: 22. Vgl. Bruce 2002: 67. Vgl. Pollack 2003: 91 f. und 126. Vgl. Kaufmann 2004: 107 und 126. Vgl. Heelas/Woodhead 2005: 48.

¹⁵⁵ Mehrere Autoren weisen auf diese Überschätzung und Relevanzverzerrung hin, vgl. Ebertz 1998a: 76 ff. Vgl. Bruce 2002: 71. Vgl. Pollack 2003: 155. Vgl. Hellemans 2005: 16. Vgl. Hobsbawm 2007: 696 f.

¹⁵⁶ Vgl. Pollack 1996: 78. Vgl. Ebertz 1998a: 61. Vgl. Pollack 2003: 137. Vgl. Kaufmann 2004: 107.

¹⁵⁷ Vgl. Dubach 2001: 53.

¹⁵⁸ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001b: 155.

¹⁵⁹ Vgl. Gabriel 1980: 204. Vgl. Knoblauch 1991: Vgl. Krüggeler 1993: 24. Vgl. Pollack 2003: 11.

¹⁶⁰ Vgl. Gebhardt 2005: 142 ff.

anzutreffen ist, jedoch mit einer gewandelten Einstellung zur religiösen Sache. Meistens geht es auf solchen Wanderschaften um Selbsttherapie, verbunden mit diffusen Heilungserwartungen.¹⁶¹ Verschiedene Autoren stellen fest, dass die Pflege der eigenen Identität und die Steigerung der eigenen Bewusstseinswahrnehmung seit rund vier Jahrzehnten enorme Konjunktur haben.¹⁶² Doch einer blossen individuellen Erfahrung nach hat Religion (in systemtheoretischer Sicht) keine Sozialform, ist sie inkommunikabel und für die empirische Forschung unzugänglich.¹⁶³ Als Sozialform bräuchte sie aber, wie Charles Taylor moniert, ein „solidarisches Vokabular“,¹⁶⁴ oder mit den Worten von Helmut Schelsky ausgedrückt, mindestens eine „Institutionalisierung“.¹⁶⁵ So kann der Begriff diffuse Religiosität hier nicht einfach als Transzendenzerfahrung einspringen oder sogar mit ihr gleichgesetzt werden, selbst wenn ernsthaft über den Tod diskutiert und um dessen Sinn gerungen wird. Einer Diskussion über die Letztsinnfragen des Lebens darf aber nicht einfach vorschnell der Begriff Religiosität übergestülpt werden, solange nicht der Glaube an eine transzendente Macht geäußert wird.¹⁶⁶

3.2 Die Schwundthese

Diese These basiert auf substantiellen Religionsdefinitionen und stellt Säkularisierung als ein Verdünnen, Schmelzen oder Verdampfen des religiösen Glaubens dar.¹⁶⁷ In erster Linie geht es um einen sozialen Bedeutungsschwund von Religion, der nicht mehr mit einer Transformation aufgefangen werden kann.¹⁶⁸ Es ist sicher eine unbestrittene Tatsache, dass der moderne Individualismus an der traditionellen Religion nagt und ihr schwer zu schaffen macht.¹⁶⁹ Individualisierte Menschen sind in der Regel viel zu selbstbewusst, als dass sie noch an Sünden, Fegefeuer oder gar an eine Hölle glauben

¹⁶¹ Vgl. Berger 1973: 158 ff. Zu den Heilungsansätzen, vgl. Rademacher 2007b: 266.

¹⁶² Vgl. Knoblauch 1991: 33. Vgl. Krüggeler 2004: 105. Vgl. Heelas/Woodhead 2005: 78 ff.

¹⁶³ Vgl. Berger 1973: 144. Die fehlende Transzendenz stellt Luckmann am Ende seines Essays selber fest, vgl. Luckmann 1991: 182. Dies geben auch Krüggeler und Voll zu, die zwar empirisch gerade auf diese sehr erfahrungsgebundene und diffuse Religiosität abstellen wollen, vgl. Krüggeler/Voll 1993: 98. Im Weiteren vgl. Luhmann 2002: 293. Vgl. Campiche 2004: 28. Vgl. Pohlig 2006: 37.

¹⁶⁴ Vgl. Taylor 2002: 30 f.

¹⁶⁵ Vgl. Schelsky 1965: 264 f.

¹⁶⁶ Ich teile da die Position von Krüggeler nicht, vgl. Krüggeler 2004: 105.

¹⁶⁷ Vgl. Oevermann/Franzmann 2006: 49 ff.

¹⁶⁸ Vgl. Wallis/Bruce 1992: 11. Vgl. Pohlig 2006: 32 f.

¹⁶⁹ Vgl. Luhmann 2002: 298.

und ihr Leben furchtsam darauf ausrichten.¹⁷⁰ Diese Veränderung hat die katholische Konfession schon seit geraumer Zeit registriert und darum das Schema von Himmel und Hölle zwar nicht lehramtlich, aber doch in der pastoralen Praxis aufgegeben. Die Seelsorger reden deshalb fast nur noch von Heil und der Liebe Gottes, und nicht mehr von Sünde oder Verdammnis.¹⁷¹ Die Schwundthese kann mittels quantitativen empirischen Studien zu den steigenden Kirchenaustritten und zu den sinkenden wöchentlichen Gottesdienstbesuchen belegt werden.¹⁷² So stellen Kirchenaustritte heute in urbanen Gebieten längst kein Tabu mehr dar.¹⁷³ Viele Studien gehen davon aus, dass mit den Kirchenaustritten und dem Fernbleiben von Gottesdiensten auch der Verfall von zentralen religiösen Glaubensinhalten einhergeht, womit die Tradierungsproblematik einmal mehr scharf zu Tage tritt.¹⁷⁴ Die Schwundthese möchte ich nun anhand von drei Unteraspekten diskutieren.

3.2.1 Schrumpfendes Gedächtnis und abbrechende Tradierung

Durch die offensichtliche Ausdünnung der religiösen Praxis gehen traditionelle Erzählungen und Riten vergessen. Die religiöse Lehre wird nicht mehr weitererzählt, die noch verbleibende religiöse Kommunikation wird schwammig und konturlos.¹⁷⁵ Das Medium Glauben verliert seine soziale Stütze, was sich an dem Umstand erkennen lässt, dass religiöse Symbole heute in Gottesdiensten erklärt werden müssen, da ihnen eine transzendente Zuschreibung offenbar nicht zugestanden wird. Eine Folge davon ist die Umstellung auf eine selbstreflexive Beobachtung.¹⁷⁶ So tritt in Predigten oftmals eine philosophische, psychologische oder politische Kommunikation an Stelle der religiösen, was aber nur wieder die Unsicherheit betreffend der verbindlichen Glaubensinhalte erhöht.¹⁷⁷

Wie jede Religion kann sich auch die katholische Konfession nur durch ein kulturelles Gedächtnis aufrechterhalten und ist auf eine religiöse Sozialisation der nachwachsenden

¹⁷⁰ Vgl. Ebertz 1998a: 109. Dies zeigen Umfragen aus diversen europäischen Ländern, vgl. Ebertz 1998b: 95. Vgl. Davie 2002: 6 f.

¹⁷¹ Vgl. Pollack 1988: 171. Vgl. Ebertz 1998b: 153 und 207.

¹⁷² Vgl. Ebertz 1998b. Vgl. Casanova 1994: 223. Vgl. Dubach 2001: 53 ff. Vgl. Kaufmann 2004: 107. Vgl. Könemann 2007: 239. Vgl. Riesebrödt 2007: 250. Für das westliche Europa vgl. Hellemans 2005: 22 ff. Für die Schweiz, vgl. Campiche 2004: 43 - 47, 167.

¹⁷³ Vgl. Ebertz 1998a: 55 und 58.

¹⁷⁴ Vgl. Ebertz 1998a: 57. Vgl. Kaufmann 2000: 15.

¹⁷⁵ Diese Konturlosigkeit ist u.a. ein weiteres Indiz für die umsichgreifende Säkularisierung, vgl. Kaufmann 2004: 111. Vgl. Gebhardt 2005: 133 f. Selbst der Individualisierungsthesenbefürworter William James räumt dies ein, vgl. Taylor 2002: 26.

¹⁷⁶ Vgl. Schelsky 1965: 270. Vgl. Ebertz 1998b: 175.

¹⁷⁷ Dieses Argument lehnt sich an die Frömmigkeitspraxis im „Zeitalter der Konfessionalisierung“ an (ungefähr ab 1830 -1960), vgl. Blaschke 2000: 43. Es ist jedoch klar, dass die Kanzel gerade auch in vormoderner Zeit als politischer Verkündigungsort gebraucht wurde.

Generationen angewiesen, wobei die Primärsozialisation in der Familie eine Schlüsselrolle spielt.¹⁷⁸ Da die heutigen Eltern oft selber religiös lau oder indifferent sind, steigt bei den Kindern die Wahrscheinlichkeit, dass sie sich im Erwachsenenalter auf ähnliche Weise verhalten, oder dass sie ihre konfessionelle Bindung ganz aufkündigen werden.¹⁷⁹ Viele Eltern ziehen es vor, die Glaubensvermittlung an Experten (also an Katecheten) zu delegieren,¹⁸⁰ wobei heute im schulischen Religionsunterricht zur Hauptsache eine allgemeine humanistische Moral und ein paar biblische Erzählungen vermittelt werden. Die konfessionsspezifischen Lehren hingegen kommen kaum mehr zur Sprache und auf Glaubensverpflichtung wird nicht mehr gepocht.¹⁸¹

Mit dem Nachlassen der auf familiäre Intimität aufbauenden Tradierung geht der nachwachsenden Generation ein selbstverständliches, affektives Zugehörigkeitsgefühl zu ihrer Religionsgemeinschaft verloren.¹⁸² In diesem Zusammenhang ist die Praxis des familiären Tischgebetes ein Gradmesser der Religionseinbindung ohne formale Organisation.¹⁸³ Bis in die Mitte der 1960er Jahre war die Weitergabe von Religion durch dichte Interaktionsfelder (Milieus) und eine gewisse Gehorsamsbereitschaft der Gläubigen recht gut gesichert. Doch der sehr rasch einsetzende gesellschaftliche Wandel liess diese konfessionellen Vergemeinschaftungen in Familie, Politik, Beruf und Freizeit abschmelzen, weil sie mit der funktionalen Differenzierungsstruktur der Moderne kollidierten.¹⁸⁴ Ebenso trugen binnenkonfessionelle Differenzierungen eher zur Austrittsneigung bei, als ihr entgegenzuwirken.¹⁸⁵ Neuere empirische Untersuchungen zur Religionsaktivität in Europa zeigen nahezu alle niedrige Werte.¹⁸⁶ Offenbar werden heute religiöse Verpflichtungen schlicht nicht mehr ernst genommen, jedenfalls längst nicht mehr so wie früher. Dies hat mit der bereits erwähnten Tatsache zu tun, dass die moderne Gesellschaft die Individuen von Kohärenzzwängen entbindet und ihnen die Möglichkeit lässt, Komponenten ihres religiösen Glaubens zu wechseln

¹⁷⁸ Vgl. Luckmann 1991: 129 f. Vgl. Pollack 1996: 71. Vgl. Grosse 1996: 261.

Vgl. Campiche 2004: 71 -74, 87. Vgl. Dubach/Fuchs 2005: 141 ff. Auf die Wichtigkeit von Tradierung zur Erhaltung des Religionssystems, vgl. Kehrer 1982: 17. Vgl. Kaufmann 2004: 114.

¹⁷⁹ Vgl. Pollack 1990: 118. Vgl. Grosse 1996: 258. Vgl. Ebertz 1998a: 22 f. und 53.

Vgl. Dubach 2001: 61 ff. Vgl. Bruce 2002: 104 und 239 f. Vgl. Pollack 2003: 194.

¹⁸⁰ Vgl. Ebertz 1998b: 145.

¹⁸¹ Vgl. Stolz/Baumann 2007b: 78 f. Ebenso gemäss mündlichen Berichten meiner Tochter aus der Primarschule Stadt Luzern.

¹⁸² Vgl. Kaufmann 1989: 222 f. Vgl. Dubach 2001: 68 f.

¹⁸³ Vgl. Schäfers 1988: 137. Vgl. Luckmann 1991: 46 f. und 103. Vgl. Bruce 2006: 45.

¹⁸⁴ Vgl. Gabriel 1980: 123 und 223. Vgl. Dubach 2001: 71. Vgl. Bruce 2002: 38 und 237. Vgl. Hellemans 2005: 18. Für die Schweiz sprechen die Zahlen aus den drei letzten Volkszählungen.

¹⁸⁵ Vgl. Krüggeler/Voll 1993: 46.

¹⁸⁶ Vgl. Bruce 2002: 119. Vgl. Hahn 1997: 25. Vgl. Ebertz 1998a: 7 und 11. Vgl. Dubach 2001: 54 ff. Vgl. Davie 2002: 6 f.

oder in ihrer Bedeutung verklingen zu lassen.¹⁸⁷ So kämpft Religion seit einiger Zeit mit offensichtlichen Plausibilitätsproblemen, denn das, was sie moralisch vertritt, hat grösstenteils schon Eingang in die rechtliche und politische Ordnung gefunden.¹⁸⁸ Nicht von ungefähr macht sich seit einigen Jahren eine konfessionelle Vergreisung bemerkbar, sowohl beim kirchlichen Publikum als auch beim Klerus. Ein Effekt also, der verständlicherweise für die nachrückende Generation nicht besonders attraktiv wirkt.¹⁸⁹

3.2.2 Emanzipation von religiöser Autorität

In einer modernen Gesellschaft scheint es kaum mehr möglich, einem freien und autonomen Individuum irgendwelche religiösen Gebote vorzuschreiben.¹⁹⁰ Ab den 1960er Jahren musste Religion in Europa auf die gesellschaftlichen Veränderungen wie beispielsweise auf die Gleichstellungsansprüche der Frauen reagieren. Implizit bedeutete dies aber eine Entzauberung der oftmals sehr patriarchalischen religiösen Lehrautoritäten.¹⁹¹ Ihre Lehrgebäude wurden von einer Mehrheit nicht mehr unhinterfragt akzeptiert.¹⁹² In der katholischen Konfession gerieten insbesondere die Kirchengebote und die Beichtpflicht vor dem Kommunionempfang, ebenso die Pflicht zum sonntäglichen Messbesuch und die Abstinenzpflicht vor gewissen Feiertagen unter Druck. Diese Pflichten, bzw. *Gebote* werden seit diesen oben genannten Umbruchsjahren extrem relativiert. Auf Sanktionen bei Gebotsmissachtung wird seit geraumer Zeit verzichtet.¹⁹³ Beispielsweise können heute Geschiedene sanktionslos an Eucharistiefiern die Kommunion empfangen, oftmals im Unwissen des kirchlichen Personals selbst. Die Emanzipation von religiösen Vorschriften zeigt sich nicht zuletzt in der Zunahme von Konfessionslosen in den Bevölkerungsstatistiken.¹⁹⁴ Dieser Trend bedeutet aber nicht, dass die Transzendierungsmöglichkeiten ebenfalls schrumpfen, im Gegenteil! Die virtuellen Räume für transzendente Phantasien sind inzwischen dank dem Internet riesig, doch diese Imaginationen haben nicht mehr unbedingt die Form

¹⁸⁷ Vgl. Luhmann 2002: 295. Vgl. Kaufmann 2004: 124. Vgl. Dubach/Fuchs 2005: 18.

¹⁸⁸ Vgl. Kaufmann 2004: 123.

¹⁸⁹ Insbesondere die junge Generation der 16 – 35-jährigen kehrt den Kirchen den Rücken, vgl. Kaufmann 1989: 144 f. Vgl. Dubach/Fuchs 2005: 149.

¹⁹⁰ Diese Abneigung gegen solcherlei Zwänge manifestierte sich bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts, vgl. Troeltsch 1919: 981. Für das beginnende 21. Jahrhundert vgl. Gebhardt 2005: 151. Vgl. Bruce 2006: 43 f. und 47.

¹⁹¹ Vgl. Franzmann 2006: 20.

¹⁹² Vgl. Dubach 2001: 73. Vgl. Bruce 2002: 30. Vgl. Hellemans 2005: 28.

¹⁹³ Ausführlich zu den Kirchengeboten vgl. Ebertz 1998a: 34, 80 f. Vgl. Ebertz 1998b: 70 ff. Vgl. Ebertz 2001: 22 f.

¹⁹⁴ Vgl. www.lustat.ch, Vgl. Bovay 2004: 53 - 62. Vgl. Campiche 2004: 167.

einer Religion.¹⁹⁵ Das Problem in der Moderne ist nicht die Sehnsucht nach Transzendenz oder die Diskussion darüber, ja nicht einmal das spontane Beten zu einer unverfügbaren, unkontrollierbaren Macht, wie diverse qualitative Umfragen zeigen.¹⁹⁶ Allerdings muss bei diesem letzten Argument zu einer freien Form von Religion eingeräumt werden, dass Beten soziologisch gesehen nur dann relevant ist, wenn es in Form von Kommunikation verläuft, ansonsten müsste man es korrekterweise als sozial irrelevanten „Bewusstseinsaffekt“ oder als „Selbstgespräch“ betrachten.¹⁹⁷

Unter modernen Lebensbedingungen hingegen scheint der Glaube als religiöses Medium in einer viel problematischeren Lage zu sein. Er befähigt die Menschen, sich unhinterfragt an religiöse Lehren zu halten, aber was bringt Menschen dazu, diese Lehren zu akzeptieren und für selbstverständlich zu halten?¹⁹⁸ Jedenfalls sind es nicht diejenigen religiösen Autoritäten, welche die Kontingenzformel Gott allzu häufig zu erläutern versuchen, und damit ihre Unhinterfragbarkeit aufs Spiel setzen, sondern eher diejenigen, die mit einfachen, emotionalen Mitteln überzeugen können.¹⁹⁹ Offenbar steht die Frage nach dem „Wie“ des Formgebrauchs von Glauben in der Moderne im Raum. Nassehi und Saake sehen für religiöse Glaubensdeutungen noch am ehesten die Form von persönlichen Interaktionen (Seelsorgegespräche). Doch selbst diese müssen sehr vorsichtig, gleichsam im Dialog abtastend aus momentanen Bewusstseinslagen hervorgeholt werden.²⁰⁰ Moderne Menschen glauben nicht einfach unhinterfragt an irgendwelche offensichtlichen Paradoxien, wie beispielsweise an die Trinität. Viel lieber halten sie sich an diesseitsorientierte Erlösungslehren - oder schliessen noch eine Zusatzversicherung mehr ab.

Neue Selbstentfaltungslehren setzten vor vierzig Jahren die religiösen Autoritäten enorm unter Druck, und es blieb nur sehr wenig Zeit, um konfessionsinterne Wandlungen und Anpassungen durchführen zu können.²⁰¹ So brach im deutschsprachigen Raum die Praxis der Ohrenbeichte innert wenig Jahren flächendeckend zusammen, ebenso ging die Zahl der Priesteramtskandidaten extrem stark zurück.²⁰² Die Zeiten von Sündenbewusstsein und einer christlichen Theodizee des Leidens schienen

¹⁹⁵ Vgl. Luhmann 2002: 299.

¹⁹⁶ Selbst sich religionslos nennende Personen beten gemäss Umfragen gelegentlich, vgl. Krüggeler 2004: 106. Vgl. www.religionsmonitor.com/.

¹⁹⁷ Vgl. Tyrell 1998: 94 - 99.

¹⁹⁸ Vgl. Luhmann 1998b: 145.

¹⁹⁹ Vgl. Luhmann 2002: 297 und 317.

²⁰⁰ Vgl. Nassehi/Saake 2004: 74 - 78.

²⁰¹ Vgl. Ebertz 1998a: 41.

²⁰² Vgl. Steiner 1973: 118. Vgl. Ebertz 1998a: 42 und 124. Vgl. Ebertz 1998b: 194 f.

endgültig vergangen.²⁰³ In einer gesellschaftlichen Epoche, die ökonomisch stärker ist denn je, können sich die Menschen auf einen unbeschwerten Konsum hin orientieren und die traditionellen Jenseitsvorstellungen getrost beiseite schieben.

3.2.3 Von Konventionalität, Indifferenz und Kulturgütern

Die heutige religiöse Situation in Europa weist erstens auf einen immer noch laufenden Übergangsprozess hin: Die nominelle Religionszugehörigkeitsrate ist vorerst noch einigermassen hoch. Sie lässt sich in erster Linie mit dem Faktor Konventionalität begründen.²⁰⁴ Die religiösen Kasualien wie Taufe, Firmung oder Trauung werden nach wie vor in Anspruch genommen, doch ansonsten stellt Religion höchstens eine Art Lebenshintergrund dar, der bei Bedarf, insbesondere bei wichtigen Familienanlässen oder in schweren Krisensituationen, aktualisiert werden kann.²⁰⁵ Diese Kasualien, welche in der katholischen Konfession „Sakramente“ genannt werden, sind heute praktisch die einzigen Bezugspunkte, an denen Konfessionmitglieder mit religiöser Realität konfrontiert werden.²⁰⁶ Sie sind auch als „rites de passage“ bekannt und werden nur punktuell als *Angebote*, respektive als Serviceleistungen beansprucht.²⁰⁷

Bisherige Studien legen zweitens dar, dass sich die Mehrheit der Bevölkerung Europas in religiösen Belangen eher lau, ja sogar indifferent verhält, was jedoch nicht mit Atheismus gleichzusetzen ist.²⁰⁸ Vielmehr dominiert ein dumpfer Agnostizismus, der sich offensichtlich recht gut mit der Aufrechterhaltung einer nominellen Konfessionszugehörigkeit vereinbaren lässt.²⁰⁹ Selbst die religiösen Professionellen verhalten sich in dieser Weise. Zudem gibt die intrakonfessionelle Kluft zwischen progressiven und reaktionären Kräften unter den Professionellen dieser religiösen Indifferenz noch zusätzlichen Vorschub.²¹⁰ Zur religiösen Indifferenz meint Luhmann: „Das Prinzip der Freiheit aller Menschen setze Bindungen, die einst als ‚religio‘ formiert und anerkannt

²⁰³ Vgl. Berger 1973: 120.

²⁰⁴ Vgl. Pollack 2003: 87 und 147. Vgl. Campiche 2004: 147.

²⁰⁵ Vgl. Pollack 1996: 82. Vgl. Hahn 1997: 29. Vgl. Pollack 2003: 139. Vgl. Hellemans 2005: 23.

²⁰⁶ Vgl. Pollack 1996: 77. Vgl. Ebertz 1998a: 65. Vgl. Ebertz 1998b: 81, 93 f., 115.

Vgl. Dubach 2001: 58. Vgl. Luhmann 2002: 286. Vgl. Campiche 2004: 47. Vgl. Bovay 2004: 15.

²⁰⁷ Vgl. Hahn 1997: 26. Vgl. Ebertz 1998a: 25 und 92. Vgl. Ebertz 2001: 24. Vgl. Kaufmann 2004: 112 f. und 116.

²⁰⁸ Als Beispiel einer solchen qualitativen Befragung zum religiösen Glauben aus dem Jahr 1998 vgl. www.issp.org/. 31 % der SchweizerInnen glauben an „eine höhere Macht“, 27 % an einen „personalen Gott“, 25 % sind unschlüssig und zweifeln an einem Gottglauben, 17 % glauben nicht an Gott, vgl. das Schaubild 2 bei Krüggeler 2001: 29.

²⁰⁹ Vgl. Berger 1973: 122. Vgl. Kaufmann 1989: 167. Vgl. Ebertz 1998a: 67 ff. Vgl. Taylor 2002: 95 f. Vgl. Campiche 2004: 122 und 127 f.

²¹⁰ Vgl. Ebertz 1998a: 26, 29, 87f, 104 und 121 ff.

waren, zu etwas Äusserem und letztlich Indifferentem herab.“²¹¹ Schlussendlich wird der Säkularisierungsprozesses mit der Indifferenz, aber auch mit der Unverbindlichkeit gegenüber Religion, zum Stillstand kommen.²¹² Dies wäre eigentlich ein mögliches Endscenario des Religionssystems: Religion wird dann schlicht irrelevant sein für die Gesellschaft.²¹³ Die Letztsinn-Fragen der Menschen und die Bewältigung von Grenzsituationen (Leiden, Sterben) füllen sich nicht mehr automatisch mit transzendenten religiösen Vorgaben, sondern bleiben offen, oder sie werden gegebenenfalls in anderen Funktionssystemen mit anderen Codes beantwortet, besänftigt oder bewältigt.

Drittens wird Religion in der modernen Gesellschaft Europas vorwiegend als *Kultur*, d.h. als Pflege von etwas, behandelt.²¹⁴ Sie wird zu einem Kulturgut unter andern und muss sich mit ihresgleichen messen lassen. Begreift man Religion aber wie Kultur als unbestimmte Rahmenformel für Vergleiche, hat dies unmittelbare Folgen für die Religion selbst: Sie verblasst und wird verharmlost.²¹⁵ Nun lässt sie sich als museales, exotisches Kuriosum besichtigen oder als auratischer Ort der Selbstbegegnung erleben.²¹⁶ Die Kommunikation verläuft daher auch nicht mehr *als* Religion (also mit dem Gebrauch des Codes von Immanenz/Transzendenz), sondern *über* Religion (im Wissenschaftssystem beispielsweise mit dem Code wahr/unwahr).²¹⁷ Diese Meta-Kommunikation ist säkular nicht mehr religiös. Für Religion allerdings kann das gefährlich werden. Sie riskiert dann Karikaturen über sich selbst oder sie erstarrt in einer Art eigenen Sprachsklerose.²¹⁸ Dieser Vorgang ist entscheidend gerade mit Blick auf die aktuelle Praxis der Religionspädagogik, die sich in ganz Europa entkonfessionalisiert, und zwar zugunsten einer Kulturlehre über Religion(en), meistens im Plural.²¹⁹ Lässt Religion diesen Wandel zu, dann löst sie sich quasi unbemerkt selbst von ihrem transzendenten Hintergrund und setzt ihre eigene Funktion aufs Spiel.²²⁰ Wie schon erwähnt, werden in Predigten und Seelsorgegesprächen tendenziell mehr Fragen als Antworten aufgeworfen und die eigenen religiösen Wahrheitsansprüche eher verdrängt.²²¹ Mit dem Umschwenken auf den Begriffsgebrauch von *Kultur* wird geradezu bestätigt, dass Religion jetzt nur noch ein *Angebot* unter vielen andern sein

²¹¹ Luhmann 2002: 292. Sehr ähnliche Argumente, vgl. Ebertz 1998a: 101 und Bruce 2002: 104.

²¹² Vgl. Bruce 2002: 43.

²¹³ Zu den Auflösungstendenzen am Beispiel der katholischen Konfession, vgl. Gabriel 1980: 222.

²¹⁴ Der Begriff „Kultur“ wird seit dem Ende des 18. Jahrhunderts gebraucht, vgl. Luhmann 1996a: 154 f.

²¹⁵ Vgl. Luhmann 1996b: 291 - 305. Vgl. Luhmann 2002: 310 - 315.

²¹⁶ Vgl. Schelsky 1965: 271. Vgl. Ebertz 1998b: 150.

²¹⁷ Vgl. Kaufmann 1989: 173. Vgl. Luhmann 1996b: 305. Vgl. Stolz 2006: 127.

²¹⁸ Vgl. Pfarreiblatt 2006: Nr. 19, Rubrik Blickfang.

²¹⁹ Vgl. Campiche 2004: 36.

²²⁰ Womit sie per Definition auf einen säkularisierten Zustand hinsteuert, vgl. Pollack 1988: 11 und 20.

Vgl. Kaufmann 1989: 226

²²¹ Vgl. Schelsky 1965: 260. Vgl. Ebertz 1998b: 156. Ebertz 2001: 33.

kann.²²² Diese Kulturalisierung ist symptomatisch für den aktuellen Zustand der Religion(en) in Europa, wo ihre Ideale oftmals nur noch historische Bedeutung beanspruchen können und Räume, die sie vorher besetzten, langsam aber sicher von anderen Funktionssystemen eingenommen werden, wie beispielsweise von der Kunst.²²³ Nicht von ungefähr mutieren Kirchen heute in so auffälliger Weise zu Ausstellungshallen oder zu Konzertsälen. Auf diesen Vorgang möchte ich nun gleich eingehen.

4. Mögliche Folgen für Religion

Die Tatsache, dass Religion infolge der Umstellung auf funktionale Differenzierung nicht mehr in die Gesamtgesellschaft integrieren kann, ist heute aus soziologischer Sicht unbestritten.²²⁴ Die funktional differenzierte Gesellschaft ist säkular, nur das Religionssystem kann für sich eine nicht-säkulare Domäne beanspruchen, wird aber die anderen gesellschaftlichen Teilsysteme damit kaum mehr beeinflussen können. Seit rund vierzig Jahren muss sich Religion also auf veränderte Umweltbedingungen einstellen, um mit ihren Glaubenszumutungen nicht allzu unangenehm aufzufallen.²²⁵ Sie muss mit Pluralisierung, Segmentierung und Diversifizierung nicht nur ausserhalb, sondern auch innerhalb ihres eigenen Bereiches zurechtkommen, was strukturell gesehen schwächend auf sie zurückwirkt.²²⁶ Da eine Glaubensstradierung in den Formen von Predigt, Religionspädagogik und Familienritualen kaum mehr greift, steht die Funktion von Religion in Europa nunmehr zur Disposition. Darum erhebt sich die Frage: *WIE* kann die Funktion von Religion überhaupt (noch) erfüllt werden?²²⁷ Grundsätzlich sind für das System der Religion zwei Szenarien möglich, nämlich:

- sich selbstreferenziell im eigenen Funktionssystem einrichten und den eigenen transzendenten Hintergrund behaupten
- sich fremdreferenziell an die säkulare Umwelt anpassen und vom transzendenten Hintergrund ablösen

Wir behandeln nun die zwei Szenarien etwas näher.

²²² Der Begriff Kultur kommt um 1800 auf, vgl. Luhmann 1996b: 313. Vgl. Luhmann 2002: 297. Die Form des Angebots hat mit dem Zwang zur Individualisierung zu tun, vgl. Pollack 1996: 63.

²²³ Vgl. Grosse 1996: 266. Zum Funktionswandel von Religion, vgl. Luhmann 1977: 241. Kunst als innerweltliche Erlösung, vgl. Schäfers 1988: 138. Vgl. Ebertz 1998a: 112. Vgl. Ebertz 1998b: 157. Vgl. Willems 1999: 347. Vgl. Kaufmann 2004: 123. Funktion von Religion und Kunst im Vergleich, vgl. Dannowski 1996: 161 - 167.

²²⁴ Vgl. Luhmann 1977. Vgl. Pollack 2003: 265 ff.

²²⁵ Über den Umgang mit religiösen Zumutungen und Zudringlichkeiten, vgl. Luhmann 1998b: 140.

²²⁶ Vgl. Schelsky 1965: 251 f. Vgl. Gabriel 1980: 221. Vgl. Ebertz 1998a: 145.

Vgl. Luckmann 1991: 120. Vgl. Hahn 1997: 22 f. Vgl. Franzmann 2006: 26.

²²⁷ Diese Frage stellte sich schon Pollack vor zwanzig Jahren, vgl. Pollack 1988: 105 und 136.

4.1 Der Fokus auf Selbstreferenz

Eine mögliche Säkularisierungsfolge für Religion im ersten Szenario ist, sich auf Selbstreferenz zu konzentrieren und die entsprechenden Konsequenzen zu ertragen. Religion wird sich dann auf einem relativ tiefen Mitgliederniveau einrichten und ihren transzendenten Hintergrund gegen alle gegenläufigen Strömungen behaupten.²²⁸ Sie wird in der Differenz zu Andersglaubenden sowie zu Nichtglaubenden möglicherweise eine neue Stärkung des eigenen Glaubensmediums gewinnen.²²⁹ Die katholische Konfession in unserem Beispiel muss sich dabei auf zunehmend älter werdende Mitglieder einstellen und ihre Angebote entsprechend anpassen. Für Neuzustossende wird der Zugang allerdings schwieriger, nur schon aus soziodynamischen Gründen.²³⁰ Neigen doch kleine überschaubare Gruppen mit starken interaktiven Binnenbindungen zu assoziativer Selbstrekrutierung, über die man zentral nicht disponieren kann.²³¹ So finden sich in kirchgemeindlicher Interaktion oft Leute mit tendenziell ähnlichen sozialen Merkmalen (soziale Schicht, Interessen). Die Selbstexklusionstendenzen solcher Gemeinschaften beschleunigen sich dann meist gegen den erklärten Willen der Beteiligten, womit der bereits laufende Trend zur Bildung einer religiösen Subkultur nicht mehr zu stoppen ist.²³² Es ist in einer funktional differenzierten Gesellschaft für religiöse Sondergruppen nämlich relativ leicht, ein von den anderen Funktionssystemen unbeeindrucktes Eigenleben zu entfalten, welches sich primar auf die Lebensnormierung der eigenen Mitglieder erstreckt.²³³

Eine andere, etwas offensivere Antwort der katholischen Konfession auf die Säkularisierung ist die Verstärkung der eigenen Missionstätigkeit. Mit fundamentalistischen Botschaften kann sie per Internet und anderen Massenmedien versuchen, auf sich aufmerksam zu machen. Ein Beispiel in diese Richtung ist im Raum Luzern „Radio Gloria“ oder der schweizweit tätige christliche Fernsehsender „k-tv“.²³⁴ Anhand der genannten Beispiele präsentiert sich Religion in der medialen Öffentlichkeit mit einer dezidiert reaktionär-konservativen Position und versucht so, die auseinander driftenden gesellschaftlichen Wirklichkeiten in einer einzigen, exklusiven Welt- und Heilsschau zu vereinen.²³⁵ Wie solcherart fundamentalistische Ansprüche in einer modernen

²²⁸ Vgl. Luckmann 1991: 73, 132 und 137. Vgl. Pollack 1990: 127. Vgl. Hellemans 2005: 32.

²²⁹ Vgl. Luhmann 2002: 317.

²³⁰ Vgl. Ebertz 1998a: 133. Vgl. Ebertz 1998b: 266 f.

²³¹ Vgl. Luhmann 1972: 259.

²³² Ebertz diagnostiziert dieses Abschliessungsphänomen als „Selbstblockade“, vgl. Ebertz 1998a: 138.

²³³ Vgl. Kehrer 1982: 134.

²³⁴ Vgl. www.radiogloria.ch und www.k-tv.at/cms/.

²³⁵ Vgl. Kaufmann 2004: 125.

Gesellschaft ankommen, ist allerdings eine andere Frage.²³⁶ Soziologisch gesehen handelt es sich einfach um ein Testen an der aktuellen Welt. Religiöse Fundamentalisten versuchen immer, der Tendenz zur Weltsäkularisierung entgegenzutreten.

Die Orte von Religion in der späten Moderne sind also eher die Ränder der Gesellschaft. Von dort aus kann sie mit Heilsangeboten locken, die Minderheiten und disparate Gruppen ansprechen.²³⁷ Im Visier sind meistens bestimmte Ausländer- und Sprachgruppen, behinderte, kranke oder sozial randständige Menschen.²³⁸ So findet Luhmann beispielsweise, wer heute zu den gesellschaftlich marginalisierten Personengruppen gehöre, dem stehen „immer noch religiöse Formen zur Verfügung, die keine Ausweise und keine Identität, keine Rechte und kein Geld, keine Familie und kein geprüftes Wissen brauchen, um teilnehmen zu können, sondern nur ihre Körper“.²³⁹ Das heisst mit anderen Worten, Religion vermag Exkludierte aufzunehmen, die anderswo nicht unterkommen (z.B. papierlose Asylbewerber in Kirchenräumen). Nicht von ungefähr zeichnen sich religiöse Begleitprogramme durch Diakonie und Sozialarbeit aus.²⁴⁰ Ein Beispiel aus der Region wäre der „Verein für Kirchliche Gassenarbeit Luzern“, der sich um Drogensüchtige ohne feste Unterkunft kümmert.²⁴¹ In dieser spezialisierten Form kann man nicht mehr von einer Volkskirche sprechen, sondern höchstens noch von einer besonderen „intermediär-gesellschaftlichen Institution“.²⁴²

Eine weitere Säkularisierungsfolge für Religion besteht darin, auf die Spontangenese von neuen religiösen Sozialformen zu bauen. Sozialformen, die genau diejenige Freiheit gebrauchen, die in der Ausschliessung liegt, auch in der Selbst-Ausschliessung aus organisierter Religiosität.²⁴³ Zudem wird es immer Menschen geben, die mit rigiden religiösen Verpflichtungen ihre besondere Identität konstruieren und möglicherweise damit Freiheit von der Welt gewinnen. Dazu zählt das religiöse Virtuosenentum,²⁴⁴ aber auch einige neureligiöse Bewegungen. Bei den entsprechenden Zahlen sollte man aber vorsichtig sein. Auch Konversionen von traditionellen Religionen zu Neuen Religionen finden nicht in so hoher Anzahl statt, wie gemeinhin vermutet wird.²⁴⁵ Die Statistiken zeigen eher, dass die Zahl der Konfessionslosen sehr deutlich steigt. Mit der

²³⁶ Zum katholischen Fundamentalismus, vgl. Ebertz 1998b: 235 - 259.

²³⁷ Vgl. Knoblauch 1991: 23. Vgl. Bruce 2002: 17.

²³⁸ Auch die Basisgruppen-Bewegung Schweiz oder die Theologische Bewegung für Solidarität und Befreiung testen von den Rändern aus die Welt, vgl. www.thebe.ch, vgl. Religionswissenschaftliches Seminar (Prospekt) 2007. Zu den heutigen, noch realistischen Pastoralzielen, vgl. Könemann 2006: 213 f.

²³⁹ Luhmann 1996b: 315.

²⁴⁰ Vgl. Pollack 1988: 137. Für Luzern vgl. Steiner 1973: 118.

²⁴¹ Vgl. www.gassenarbeit.ch/.

²⁴² So sieht dies zumindest der Bischof von Basel, vgl. Pfarreiblatt Nr. 12 von 9. - 23.6.2005, S. 4.

²⁴³ Vgl. Luhmann 1996b: 315.

²⁴⁴ Ausführlich zum religiösen Virtuosenentum vgl. Riesebrodt 2007: 134 und 175 - 210.

²⁴⁵ Vgl. Pollack 2003: 12 und 89 f. Vgl. Wallis/Bruce 1992: 27.

Schweizerischen Volkszählung aus dem Jahre 2000 erreichte sie bereits 11,11 %. Würde man noch dasjenige Item „ohne Angabe“ (4,33 %) hinzuzählen, käme man schon auf 15,44 %.²⁴⁶ Gerade Neue Religionen und neureligiöse Bewegungen sind quantitativ gesehen also irrelevant.²⁴⁷ Sie wecken zwar da und dort Neugier, besonders in städtischen Gebieten, doch nur knapp 1 % der Schweizer Bevölkerung beschäftigt sich ernsthaft mit ihnen.²⁴⁸ Etwas grosszügigere Schätzungen weisen ca. 1,5 % der Bevölkerung den Neuen Religionen zu oder ordnen sie mindestens als mit ihnen sympathisierend ein.²⁴⁹

4.2 Der Fokus auf Fremdreferenz

Im zweiten Szenario orientiert sich Religion an Fremdreferenz und verarbeitet diese autonom in ihrem eigenen System. Die weitgetriebene Komplexität der Gesellschaft erschwert es dem Religionssystem, seine Interdependenzen mit andern Funktionssystemen aufrechtzuerhalten und gleichzeitig eigene plausible Sinnkohärenzen gepaart mit Glaubenszumutungen herzustellen.²⁵⁰ Trotz diesen Schwierigkeiten muss Religion bereit sein, sowohl die funktionale Autonomie als auch die religiöse Indifferenz der anderen Gesellschaftsbereiche zu respektieren.²⁵¹ Dieser Respekt begrenzt aber ihre kommunikative Anschlussfähigkeit in paradoxer Weise: „dann wird Religion zum partikularen Bekenntnis, das nur die Bekennenden verpflichtet.“²⁵²

Auf der Organisationsebene zeigen sich weitere Schwierigkeiten. Wie alle Teilsysteme der modernen Gesellschaft unterliegt auch Religion einem enormen Organisationsbildungsdruck und stellt sich zunehmend auf professionelle Dienstleistungen um.²⁵³ Als religiöses Dienstleistungsunternehmen vermarktet und verkauft sie verschiedene Heilsangebote – und zwingt diese eben nicht mehr auf! Dieser Vermarktungstrend lässt Religion nach aussen als Unternehmen für allgemeine Lebenshilfe erscheinen, mit der Folge, dass sie ihre spezifisch *religiösen* Inhalte nicht mehr angemessen kommunizieren kann.²⁵⁴ In dieser schwierigen Situation versucht Religion, an öffentliche Themen anzuknüpfen, wie beispielsweise während den 1970er und 1980er Jahren an die

²⁴⁶ Vgl. Baumann/Stolz 2007: 40 f. und 60.

²⁴⁷ Vgl. Bruce 2002: 70 f. Vgl. Hellemans 2005: 16.

²⁴⁸ Für die Schweiz, vgl. Bovay 2004: 11. Vgl. Baumann/Stolz 2007: 45.

²⁴⁹ Vgl. Rademacher 2007a: 244.

²⁵⁰ Vgl. Schelsky 1965: 254 ff. Vgl. Luhmann 2002: 304. Vgl. Pollack 2003: 68 f und 267.

²⁵¹ Vgl. Luhmann 1998a: 268 f. und 326 f.

²⁵² Hahn 1997: 20. Vgl. Hahn 1997: 21. Vgl. Luhmann 1977: 52, Fussnote 74. Vgl. Pollack 2003: 198 f.

²⁵³ Vgl. Luhmann 1972: 269. Vgl. Gabriel 1980: 205 f.

²⁵⁴ Man kann dies auch als „transformierte Religion“ sehen, vgl. Gebhardt 2005: 140 f.

politisch-humanistische Friedensbewegung. Dazu nimmt sie gewisse Umbildungen und Neudefinitionen der Lehre in Kauf, womit sie nicht unerhebliche institutionsinterne Konflikte schafft.²⁵⁵ Die eigene religiöse Selbstlegitimation wird in Folge des organisatorischen Anpassungsdrucks umgebaut und der Notwendigkeit der Mitgliedererhaltung untergeordnet. So wurden in den vergangenen Jahrzehnten mehrere katholische Riten uminterpretiert: die Kindertaufe in eine „Feier zum Beginn des Lebensweges“, das Messopfer zu einer „Mahlfeier“ oder die Beichte zu einer „Versöhnungsfeier“.²⁵⁶ Auch auf ethischem Gebiet, wie beispielsweise bei den Menschenrechten, wurden neue Interpretationen möglich.²⁵⁷ Bei solchen Anpassungsversuchen aber nimmt Religion in Kauf, ihren eigenen transzendenten Hintergrund zu vernachlässigen, und zwar bis zu einem Grad der Unleserlichkeit der eigenen Lehre, ja bis hin zur Preisgabe ihrer eigenen Identität.²⁵⁸

Einzelne religiöse Organisationen sehen sich infolge des nicht zu leugnenden Mitgliederschwundes gezwungen, unter dem Stichwort Ökumene intensiver zusammenzuarbeiten und gemeinsam neue Mittel der Mitgliedergewinnung zu wagen.²⁵⁹ So wurde dieses Jahr an Ostern in Luzern wiederum eine „Ökumenische Nacht der Nächte“ angeboten, die an die aktuelle Clubkultur anschliesst, während andernorts versucht wird, Fussballspiele in Gottesdiensträumen zu zeigen.²⁶⁰ Neben dem Sportsystem bemüht Religion mindestens so sehr das Kunstsystem für ihre eigene Sache, mit dem Effekt allerdings, dass Kirchenmusik eher als Kunstform verstanden und nach ihrer Ästhetik beurteilt wird, und nicht (mehr) nach ihrer religiösen Botschaft. Die Kirchenmusik ist dann höchstens noch eine Sublimierung von Religion oder sie wird als transitorische, innerweltliche Erlösung wahrgenommen.²⁶¹ Analoge Verfahren gibt es mit bildender Kunst, welche nach dem Unsichtbaren fragen kann, ohne allerdings mit letztgültigen Antworten aufzuwarten.²⁶² Nicht zu vergessen ist das System der Intimbeziehungen, welches sehr oft für Kontingenzbewältigung einzuspringen hat, und dies mit

²⁵⁵ Beispielsweise die Kontroversen um die „Humanisierung“ von Religion, vgl. Taylor 2002: 96.

²⁵⁶ Diese Uminterpretationen gelten selbstverständlich nur für die seelsorgerische Praxis, nicht in der lehramtlichen Dogmatik. Vgl. Ebertz 1998a: 85 f. und 124. Vgl. Ebertz 1998b: 175.

²⁵⁷ Vgl. Luhmann 2002: 292.

²⁵⁸ Die Dauerreflexion führt nicht zu einer gestärkten Religiosität, sondern löst sie im Gegenteil auf, vgl. Schelsky 1965: 261 f. Vgl. Campiche 2004: 280 f. Vgl. Geisel 2006: 143.

²⁵⁹ Luckmann betont die gestiegene Abhängigkeit der Religion von sekundären Institutionen, vgl. Luckmann 1991: 147 und 152. Vgl. Bruce 2002: 25.

²⁶⁰ Vgl. Das Kulturmagazin No 10. Luzern 2006: 9. Zum Trend der Club-Bildung im Dienste der Attraktivitätssteigerung von religiösen Institutionen, vgl. Knoblauch 1999: 137. Im Hinblick auf die Fussball-Europameisterschaft 2008, vgl. Neue Luzerner Zeitung NLZ, Samstag 20.1.2007: 21.

²⁶¹ Vgl. Ebertz 1998a: 113. Vgl. Ebertz 2001: 34. Vgl. Friesl/Polak 2002a: 104. Zur Sphäre der Kunst und ihrer latenten Konkurrenz zur Religion, vgl. Weber 1972: 554 ff. Dazu auch meine persönliche Erfahrung als Kirchenchorsängerin sowie meine Kenntnis über Publikumsreaktionen auf das Dargebotene.

²⁶² Vgl. Dannowski 1996: 166.

steigender Anspruchshaltung.²⁶³ So zeigten massenmedialen Weihnachtswerbungen der letzten Jahre auffallend oft erotische Unterwäsche unter einem Weihnachtsbaum, was soviel heisst, dass zumindest aus Sicht der Massenmedien die christliche Weihnacht als (erotisches) Liebesfest, und nicht mehr als Geburtsfest eines göttlichen Erlösers, aufgefasst wird. Immanentes Erleben ersetzt somit die Transzendenzerfahrung.

In diesem Zusammenhang ist die Annahme Luckmanns gewiss richtig, dass sich der Bedarf nach kleinen Transzendenzen erhöht hat, während derjenige nach grossen zurückgewichen ist. Nicht zuletzt wegen der massiv gestiegenen Komplexität der Gesellschaft beschäftigen sich moderne Menschen immer häufiger mit ihrer eigenen Individualität und Gesundheit. Sie verstehen Religion zunehmend als immanentes Wohlfühlangebot, und nicht mehr als weltfremder transzendenter Zufluchtsort oder als sozialmoralisch verpflichtende Lebensorientierung.²⁶⁴ In der Perspektive einer Wohlfühlangelegenheit ist die Vorstellung, dass Religion auch etwas mit Verzicht, mit Pflichten, mit Gottesfurcht – und daraus abgeleitet mit schlechtem Gewissen – zu tun haben könnte, sogar innerhalb der katholischen Konfession unvorstellbar geworden.

Steve Bruce bezeichnet eine solche Bewusstseinslage als „Religion des Selbst“²⁶⁵, wobei diese „Selbstreligion“ oft nicht über ein käufliches Angebot wie beispielsweise einen Yogakurs hinaus verpflichtet.²⁶⁶ Das heute im Westen so populäre Yoga wird primär säkular, d.h. körperlich-therapeutisch oder sportlich angewandt, und in den wenigsten Fällen als ein psychisches Anspannen auf eine religiöse Erleuchtung hin. Ein Blick in die charismatischen Erneuerungsbewegungen des Christentums zeigt, dass auch dort die diesseitige Heilssuche grossen Auftrieb hat. Im amerikanischen Protestantismus macht sich seit den 1990er Jahren eine Trendwende hin zu einem Psychotherapeuten-Gottesbild bemerkbar.²⁶⁷ Mehr als gemeinhin angenommen, geschieht die säkulare Unterwanderung der bestehenden religiösen Gemeinschaften im Westen von innen her, indem Brücken zu Naturheilverfahren und der Ökologiebewegung geschlagen werden.²⁶⁸ Aus opportunistischen wie pragmatischen Gründen wird mit dem Kunst-, Gesundheits-, Therapie-, Fitness-, und Lifestylebereich geliebäugelt.²⁶⁹

²⁶³ Vgl. Beck 1990: 231 – 243. Vgl. Willems 1999: 347.

²⁶⁴ Vgl. Taylor 2002: 99. Vgl. Luhmann 2002: 289. Vgl. Heelas/Woodhead 2005: 83 ff. Vgl. Könemann 2006.

²⁶⁵ Vgl. Bruce 2002: 86 f. und 121.

²⁶⁶ Vgl. Knoblauch 1991: 20. Vgl. Hahn 1997: 26. Vgl. Pollack 2003: 135 und 139. Vgl. Stolz 2006: 128.

²⁶⁷ Vgl. Bruce 2002: 180 - 183 und 210 ff.

²⁶⁸ Vgl. Kaufmann 1999: 91.

²⁶⁹ Vgl. Pollack 1996: 83. Vgl. Geisel 2006: 143.

Zweifellos sind religiöse Wohlfühlansprüche heute sehr gefragt, und auch die bestehenden Konfessionen lassen den entsprechenden „Suchbewegungen“ Raum.²⁷⁰ Um solchem Suchen gerecht zu werden, kann Religion nicht mehr mit Befehlen und Geboten auf sich aufmerksam machen, sondern nur noch mit werbenden Angeboten und einem ausgefeilten Marketing. In dieser Form entfallen ehrfürchtiger Gehorsam, unhinterfragbare Verbindlichkeiten und Gemeinschaftsverpflichtungen.²⁷¹ Der Vorzug wird einer hedonistischen Lebensorientierung und einem spirituellen Konsumverhalten gegeben.²⁷² Sind einmal für breite Bevölkerungskreise die ökonomischen und sozialstaatlichen Voraussetzungen für einen solchen Konsumquietismus²⁷³ gegeben, wie derzeit in weiten Teilen Europas, dann ist die Bahn frei für eine starke Säkularisierungszunahme mit gleichzeitigem Religionsschwund.²⁷⁴

Es wäre jedoch zu unvorsichtig, alle religiös Suchenden bloss als „Konsumierende“ von spirituellen Angeboten zu beschreiben. Vielmehr sollte beobachtbar gemacht werden, wie religiös Suchende kommunizieren. Nassehi und Saake lassen als Antwort auf diese wichtige Frage in ihrem Aufsatz Spitalseelsorger zu Wort kommen, die am Sterbebett von Patienten kein religiöses Segensritual mehr sprechen, sondern im abtastenden Gespräch mit den Sterbenden auf psychologisierende Weise nach deren eigenen Transzendenzverweisen fragen. Im Umschwenken von einem Antwortmodus auf einen Fragemodus stossen wir in den Kernpunkt des Strukturwandels von Religion unter modernen Bedingungen vor.²⁷⁵ Der Schluss liegt nahe, dass das Kommunikationsmedium *Glaube* unter dem aktuellen Säkularisierungsdruck zur Disposition steht, eigentlich genauso wie dies Nassehi und Saake im Folgenden zu formulieren wagen:

„Völlig offen ist freilich noch, wie sich unter den Bedingungen einer immer weniger eindeutig kommunizierbaren *Form* des Glaubens das *Medium* des Glaubens verändert und welche Konsequenzen das für ein angemessenes Verständnis von Religion hat.“²⁷⁶

Offenbar führt der Fokus auf Fremdreferenz dazu, dass sich das Religionssystem durch die Anpassung an die säkulare Umwelt von letztgültigen Glaubenswahrheiten verabschiedet und die Fragen lieber offen lässt, was möglicherweise im Verlust des Mediums Glauben gipfeln wird.

²⁷⁰ Der Begriff „Suchbewegung“ wird auch in der Fachwelt inflationär gebraucht, vgl. Dubach/Fuchs 2005: 116. Gebhardt et al. bevorzugen „spirituelle Wanderer“, vgl. Gebhardt 2005.

²⁷¹ Vgl. Hahn 1997: 26 f.

²⁷² Vgl. Knoblauch 1991: 21. Vgl. Taylor 2002: 99. Vgl. Campiche 2004: 24. Vgl. Könemann 2006: 212. Vgl. Rademacher 2007b: 268.

²⁷³ Der Ausdruck stammt aus der Institutionenlehre Arnold Gehlens, vgl. Ebertz 1998a: 52 und 114.

²⁷⁴ Vgl. Ebertz 1998b: 159. Vgl. Friesl/Polak 2002b: 170.

²⁷⁵ Vgl. Nassehi/Saake 2004: 78 ff.

²⁷⁶ Nassehi/Saake 2004: 80 (Hervorhebungen durch die Autoren).

Zwischenbilanz

Ich habe in diesem Theorieteil zuerst Religion und Säkularisierung definiert, anschliessend zur Säkularisierungsdebatte übergeleitet, sowie zwei daraus folgende Thesen vorgestellt. Eine Analyse des Säkularisierungsprozesses kann angemessen erfolgen, wenn Klarheit über die Definition des Religionsbegriffes besteht. Vor einer empirischen Analyse muss feststehen, von welchem Religionsmodell man ausgeht, denn: „Was man unter Religion versteht, entscheidet mit darüber, wie viel an Religion man in der Gesellschaft wahrnimmt.“²⁷⁷

Mein Vorschlag zielte auf eine substanziell und funktional kombinierte Religionsdefinition, welche auf die Kommunikationsebenen der Interaktion und der formalen Organisationen herabgebrochen wird, um empirisch überprüfbar zu sein.²⁷⁸ Ein blosser Verweis auf die abstrakte Funktion des Religionssystems (nämlich Kontingenzbewältigung und die abstrakte Differenzierung von Immanenz/Transzendenz) reicht nicht aus, weil er nur auf ein ganzes Bündel von Äquivalenten zeigen kann.²⁷⁹ Mangelhaft, und vor allem soziologisch nicht weiter bearbeitbar, ist auch der Verweis auf den wie auch immer gearteten „individuellen Glauben“ oder auf „individuelle Gefühle“.²⁸⁰ Aus diesem Grunde wollte ich mich nicht auf Hinweise aus der Metaphysik- oder Parapsychologie verlassen, ebenso wenig auf Begriffe wie Magie, Spiritualität oder Mystik. Zwar liessen sich darin Bausteine einer Transzendenzsuchenden Kommunikation finden, doch genügen sie alleine nicht, um Religiosität oder gar Religion zu konstituieren. Für eine soziologische Untersuchung von Religion müssen transzendenzverweisende Botschaften, institutionalisierte Performanzen und davon beeinflusste Alltagspraktiken erkennbar sein.²⁸¹ Nicht bloss in Heilssehnsüchten und subjektiven Erfahrungen, sondern in der gläubigen Annahme von religiösen Lehren und Botschaften auf existenzelle (Letzt)-Fragen kann die Funktion von Religion erfüllt sein.²⁸² Bleibt sie nur auf der Ebene des Fragens und Suchens, lässt sie ihre Tradierungsmöglichkeiten fallen.

²⁷⁷ Pollack 1996: 59 und Pollack 2003: 23. Sowie vgl. Pollack 2003: 6. Sämtliche empirischen Analysen über Religion ergeben nur dann einen wissenschaftlich verhandelbaren Wahrheitsgehalt, wenn ihnen eine plausible Theorie vorangetellt wurde. Kritisch zu Pollack vgl. Könemann 2002: 45 ff. und 59 ff.

²⁷⁸ Hiermit gehe ich mit Bruce einig, der für bessere empirische Methoden plädiert, vgl. Bruce 2002: 203.

²⁷⁹ Vgl. Pollack 1988: 35. Vgl. Riesebrodt 2007: 111.

²⁸⁰ Da muss ich Campiche deutlich widersprechen, der seine Aussagen (u.a. mit Bezug auf William James) auf eine solchermassen gefühlsbetonte Religiosität abstützte. Entsprechend interpretierte er dann die nationale telefonische Umfrage von 1999, vgl. Campiche 2004: 49 f.

²⁸¹ In dieser Argumentation folge ich Martin Riesebrodt, vgl. Riesebrodt 2007: 117 f.

²⁸² Vgl. Luhmann 1977: 56. Vgl. Pollack 1995: 188. Bei Riesebrodt sind religiöse Antworten Heilsversprechen, vgl. Riesebrodt 2007: 108 ff. und 132 f.

Säkularisierung steht in unmittelbarem Zusammenhang mit funktionaler Differenzierung, doch wegen Inkompatibilitäten mit dieser Differenzierungsform hat sie an gesellschaftlicher Integrationskraft massiv eingebüsst.²⁸³ Wie wir gesehen haben, erfolgt aus Säkularisierung kein vollständiger Funktions- oder Bedeutungsverlust von Religion, jedoch eine Beschränkung ihrer Wirkung für alle Systemebenen (Interaktionen, Organisationen, Gesellschaft). Am ehesten wird sich Religion in Europa als spezialisierte und exklusive Auffangeinrichtung, aber auch als soziale Interventionsform in gesellschaftlichen Randbereichen erhalten.²⁸⁴

Mit je drei Aspekten habe ich auf die Transformation wie auch auf den Schwund von Religion hingewiesen. Aus diesen Teilaspekten ziehe ich den Schluss, dass es beim aktuellen Wandel von Religion um mehr als nur um einen systeminternen Umbau geht. Der Adaptationsprozess an die säkulare Umwelt beschneidet das Religionssystem in Europa tiefgreifend. Selbst ein etwas liberalerer Religionsmarkt kann die religiösen Defizite nicht wieder wettmachen.²⁸⁵

Inzwischen haben andere Teilsysteme ehemalige Funktionen aus der Domäne der Religion übernommen, so die klassische Aufgabe der Kontingenzbewältigung mittels Transformierung des Unbestimmbaren in Bestimmbares. Unsicherheitsabsorptionen sind nun auch mittels säkularen Surrogaten möglich. Diese Umstellung in der Kontingenzbewältigung hat mit den sehr geschwächten Tradierungsmöglichkeiten von Religion selbst tun. Systemtheoretisch gesprochen lässt sich das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium *religiöser Glaube* nicht mehr selbstverständlich als Gebot voraussetzen, sondern muss vom Religionssystem als Angebot unter anderen konkurrierenden Angeboten beworben werden, denn moderne Menschen gelangen offenbar in anderen Funktionssystemen zu plausibleren, einfacher erreichbaren und lohnenderen Unsicherheitsabsorptionen und Anerkennungspotentialen. Ich erwähne noch einmal die wichtigsten:

- Sport (körperliche Fitness, Human Potential)
- Kunst (Ästhetik, Sublimierung)
- Medizin (Heilung, Therapie, Krankheitsprävention)
- Soziale Sicherung (Sozialberatung, Beherbergung, Verpflegung)
- Bildung (Kurse, Lektüre, Besichtigungen)
- Intimbeziehungen (Liebe, Erotik, Sexualität)

²⁸³ Vgl. Luhmann 1977: 232. Vgl. Luckmann 1991: 179. Vgl. Ebertz 1998a: 99. Vgl. Wohlrab-Sahr 2001a: 311. Vgl. Luhmann 2002: 301 und 318. Vgl. Dubach/Fuchs 2005: 87 f. Vgl. Pohlig 2006: 33.

²⁸⁴ Aus pastoraler Sicht wird deshalb vermehrt auf Diakonie gesetzt, vgl. Könemann 2006: 213 f.

²⁸⁵ Vgl. Pollack 2000: 29. Vgl. Hellemans 2005: 25. Vgl. Stolz 2006: 131.

In den erwähnten Teilsystemen der Gesellschaft springen säkulare Substitute für ehemals religiöse Funktionen ein²⁸⁶ – und nicht etwa: säkulare Substitute sind religiös geworden²⁸⁷ – wie dies in so manchen theologischen, religionswissenschaftlichen und sogar soziologischen Fachbeiträgen unterstellt wird.²⁸⁸ Oder vielleicht ganz knapp mit Ebertz auf den Punkt gebracht: „Wohlfahrt statt Heil“.²⁸⁹

Eine etwas vorsichtigere Einschätzung wäre, dass Religion derzeit noch experimentiert, aber eine für sie passende Form noch nicht gefunden hat. Optimisten, wie Luhmann, mögen dann immer noch auf zeitangepasste religiöse Sozialformen hoffen.²⁹⁰ Ich bin skeptisch gegenüber solchen Evolutionshoffnungen in derart kurzer Zeit. Vielmehr konstatiere ich mit Franz-Xaver Kaufmann: „Die Entwicklung ging zu schnell, als dass neue Sozialformen des katholischen Christentums auf breiter Front hätten entstehen können.“²⁹¹ Die kulturelle Epochenwende seit den 1960er Jahren sticht deutlich hervor, doch ging sie für Religion nicht nur mit einer Umwandlung in eine unsichtbare, private Ersatzreligion einher,²⁹² sondern in Richtung eines verstärkten Schwundes. Während einerseits „Religiosität verdunstet, versickert, entweicht und verschwindet“, steigt andererseits das Fragen, Suchen und Sehnen nach ihr.²⁹³ Anstatt bloss (und vielleicht etwas gar verharmlosend) von „Strukturwandel“ zu sprechen, sei hier die Frage aufgeworfen, ob Religion unter modernen Bedingungen ihre Funktion überhaupt noch zu erfüllen vermag, und wenn ja, wie?²⁹⁴ Luhmann bemerkte schon in den 1970er Jahren:

„Die gesellschaftliche Funktion der Religion ist nicht mehr eindeutig genug definierbar, um das hohe Risiko doppelkontingenter Organisation limitieren und das Identischbleiben des Systems trotz voller struktureller Variabilität sichern zu können. (...) es fehlt an einem dafür notwendigen, hinreichend eindeutigen Prinzip funktionaler Identifikation.“²⁹⁵

Religion in Europa scheint sich in einer Weise geändert zu haben, dass sie kaum mehr als solche zu erkennen ist. Ihr Eigenwert reicht praktisch nicht mehr aus, um sich selbst zu reproduzieren. Die Spekulation über eine Systemauflösung dürfte daher eröffnet sein.

²⁸⁶ Vgl. Luhmann 1972: 270. Vgl. Knoblauch 1991: 28. Vgl. Ebertz 1998a: 111. Vgl. Ebertz 1998b: 155. Es geht um ein eigentliches „displacement“ wie in der Romantik, wo sich ehemals religiöse Sinngehalte in den ästhetischen Bereich verschoben haben, vgl. Luhmann 2002: 319.

²⁸⁷ Nicht alles, was funktional äquivalent zu Religion ist, muss also gleich „religiös“ sein, vgl. Kaufmann 1989: 228.

²⁸⁸ Das ist genau die Falle, der auch Religionssoziologinnen (beinahe!) erliegen, vgl. Könemann 2006.

²⁸⁹ Ebertz 1998a: 79.

²⁹⁰ Vgl. Luhmann 2002: 307 und 318 f.

²⁹¹ Kaufmann 1989: 166.

²⁹² Vgl. Knoblauch 1991: 33. Vgl. Luckmann 1991: 132.

²⁹³ Mit Bezug auf Oevermanns „Bewahrungsdynamik“, vgl. Gärtner: 2000: 88. Vgl. Friesl/Polak 2002b: 169 f.

²⁹⁴ Ich beziehe mich dabei auf die Einwände von Pollack, vgl. Pollack 1988: 178 und 183 ff.

²⁹⁵ Luhmann 1972: 258.

Aber ebenso die Frage, ob sich Religion unter der Zufuhr von soviel Irritationen in einen „structural drift“ begibt, der womöglich zu neuen Ausdifferenzierungen anregt.²⁹⁶

Wie auch immer, insgesamt tendiere ich dazu, der Transformationsthese zu misstrauen und der Schwundthese zuzustimmen, denn ohne eine aktive Gedächtnis- und Tradierungskultur wird Religion nicht überleben. Religion braucht das Erinnern und das Auffrischen ihrer Lehre in kommunikativen Formen, die zwar ihre historisch und evolutiv gesehen ändern können, aber trotzdem als Ritualisierungen und als soziale Anhaftungen erkennbar bleiben müssen. Das sogenannte „believing without belonging“²⁹⁷ hat zu wenige Tradierungschancen. Mit Bruce, Pollack, Ebertz, Kaufmann, Nassehi, Wohlrab-Sahr und anderen vermute ich, dass wir aktuell in den funktionaldifferenzierten Teilen der Welt eine sehr breite Abkehr von Religion beobachten können. Sie zeigt sich in der Form einer Indifferenz gegenüber Religion und lässt sich, so eine weitere Hypothese, mit den dichten sozialen Sicherungssystemen und dem gefestigten Rechts- und Staatsverständnis auf unserem Kontinent erklären – sehr anders dann die USA.²⁹⁸ Dort spielen die Religionsgemeinschaften im zivilgesellschaftlichen Rahmen eine viel grössere Rolle als in Europa und die politischen Strukturen lassen ihnen viel mehr Spielraum.²⁹⁹ Der Westen ist also nicht gleich Westen. Während der Nachweis von Säkularisierung in den USA nicht so einfach ist, bin ich überzeugt, dass er in Europa auf mehreren Ebenen möglich ist.

Global gesehen sieht die Sache natürlich anders aus. Es ist überhaupt noch nicht klar, wie weit sich eine „Weltsäkularisierung“ noch ausdehnt.³⁰⁰ Wie wir wissen, probt Religion an diversen Orten der Welt sogar heftige Aufstände gegen die Einflüsse der Moderne, insbesondere gegen eine Ethik ohne religiöse Bezüge, doch werden ihre Übergriffsversuche auf andere Systeme zunehmend behindert.³⁰¹ Religion wird in ihre eigenen Schranken verwiesen. Was sie dort an Sinnverweisungen anbietet, hat Exklusivitätscharakter und kann situativ abgerufen werden.³⁰² In erster Linie geht es um Antworten auf die Frage nach dem Sinn von Leiden und Tod. Steht nämlich irgendwo eine Staatstrauer an, beispielsweise nach schweren terroristischen Anschlägen oder nach Erdbeben mit Todesopfern, dann kommt die exklusive Funktion von Religion in Form von Ansprachen, Ritualen und Zelebrationen durch religiös Qualifizierte zum Tragen,

²⁹⁶ Vgl. Luhmann 1996a: 190 f. Vgl. Luhmann 2002: 318.

²⁹⁷ Dieses Motto stammt von Grace Davie (1994), zit. in Pollack 2003: 184.

²⁹⁸ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001a: 329. Vgl. Bruce 2002: 204 - 228. Vgl. Bruce 2006: 46.

²⁹⁹ Vgl. Bruce 2002: 217. Zur Religion in der Zivilgesellschaft vgl. Casanova 1994: 63 f.

³⁰⁰ Vgl. Davie 2002: X. Vgl. Kaufmann 2004: 105. Vgl. Riesebrodt 2007: 237.

³⁰¹ Vgl. Bruce 2002: 41. Vgl. Hobsbawm 2007: 697 f.

³⁰² Vgl. Pollack 1988: 131.

um das Unbegreifliche in etwas halbwegs Begreiflich(er)es umzuwandeln, oder kurz gesagt, um die Gesellschaft zu beruhigen. Weder das Politiksystem, noch das Rechtssystem oder die Massenmedien sind in der Lage, diese hochspezifische Beruhigungs- und Angstregulierungsfunktion zu übernehmen.³⁰³ Für die einzelnen Individuen hingegen sieht die Sache anders aus. Sie können sich heutzutage eine religionsfreie Lebensführung erlauben und mit grosszügiger Toleranz rechnen.³⁰⁴

Empirischer Teil

Ich möchte nun die vorhin präsentierte Zwischenbilanz anhand von Medienbeiträgen aus der katholischen Konfession überprüfen. Katholische Printmedien sind sehr zahlreich, insbesondere solche mit theologischen Beiträgen, wie beispielsweise die Schweizerische Kirchenzeitung (SKZ). Doch wenn es darum geht, die Religionspraxis der Bevölkerung zu überprüfen, bieten sich Informationsmedien an, welche sich an die konfessionelle Basis richten. Hier in Luzern sind dies am ehesten die sogenannten „Pfarr- und Pfarreiblätter“, welche die Aktivitäten der Ortsgemeinden dokumentieren. Ich möchte deshalb ein paar ausgewählte Pfarr- und Pfarreiblätter³⁰⁵ aus Luzern nach Semantiken absuchen, welche für eine Religionstransformation und/oder für einen Religionsschwund sprechen. Aus pragmatischen Gründen muss sich diese Untersuchung bezüglich des Stichprobeumfangs sehr beschränken. Das Vorgehen besteht in einer Längsschnittanalyse der letzten fünfzig Jahre. Ich erachte es deshalb für notwendig, hier noch kurz ein paar Worte über diese zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts aus historischer Sicht zu verlieren.

5. Historischer Hintergrund zu einer bewegten Epoche

Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg war von grossen gesellschaftlichen Umwälzungen geprägt. Der europäische Bauernstand unterlag dem Ausbau des Industrie- und Dienstleistungssektors. Zudem expandierten die städtischen Agglomerationen und das Bildungswesen markant. Noch immer aber liess sich eine respektable

³⁰³ Vgl. Luhmann 1972: 251. Vgl. Kaufmann 1999: 94. Alle Religionen versuchen Unheil abzuwehren und möchten existentielle Krisen bewältigen helfen, vgl. Riesebrodt 2007: 241.

³⁰⁴ Vgl. Luhmann 1998a: 349 f. Vgl. Hellemans 2005: 28.

³⁰⁵ Ich verwende diesen etwas umständlichen Doppelnamen deshalb, weil die Selbstbezeichnung des Mediums sich in den letzten Jahrzehnten entsprechend veränderte.

Mehrheit der Bevölkerung von religiösen Verhaltensvorgaben leiten, die Ausdruck in einem bürgerlichen Familienideal fanden.³⁰⁶ Die allgemeine Konfessionalisierung und der Ausbau der entsprechenden Milieus erreichte in Europa um 1950 herum ihren Höhepunkt.³⁰⁷ Wie der Historiker Alois Steiner mit Blick auf den Raum Luzern zeigt, konnten noch 1949 um die hunderttausend Männer und sogenannte „Jungmänner“ an einem Schweizerischen Katholikentag auf der Luzerner Allmend um einen Altar herum mobilisiert werden. Diese riesige Schar zog anschliessend in einem mehrstündigen Festzug durch die Stadt. Man stelle sich etwas Vergleichbares heute vor! Auch andere katholische Bräuche wie Bittumgänge und grosse Fronleichnamsprozessionen wurden zu jener Zeit noch selbstverständlich in der Öffentlichkeit ausgeübt. Gebetswachen und Volksmissionen fanden bis um die Jahrhundertmitte herum Zuspruch.³⁰⁸ Doch seit den 1960er Jahren setzte, wie Kaufmann oder Hellemans richtig sehen, eine avancierte Modernisierung ein.³⁰⁹ Ein intensiver kultureller Liberalisierungs- und Demokratisierungsschub forderte in weiten Teilen Europas Partizipation, Emanzipation sowie einen Abbau von autoritären Strukturen in sämtlichen Lebensbereichen (Politik, Bildung, Familie, Wirtschaft usw.). Natürlich war auch das Religionssystem von diesen Veränderungsprozessen mitbetroffen.³¹⁰ Die sexuelle Revolution sowie die Studentenproteste stellten die bis dahin herrschenden Legitimationen auf breiter Front in Frage, Aussprüche wie „Hinter den Talaren – Muff von tausend Jahren!“³¹¹ waren zu hören und zu lesen. Eine kulturelle Revolution war im Gange, die nicht unerhebliche Verunsicherungen in der Bevölkerung hervorrief, was auch Steiner für Luzern bestätigt. Eine der Folgen dieser Umbrüche war eine verstärkte Säkularisierung.³¹² Damit diese Wende deutlich genug wird, werde ich meine Untersuchung bewusst schon um 1957 ansetzen.³¹³ In einem zeitlichen Raffer werde ich zeigen, wie die damaligen Autoritätsgläubigkeiten beschaffen waren, wie sie dann unter dem Eindruck der kulturellen Umbrüche rasch in ihrer Wirkung nachliessen, bisherige religiöse Führungsfiguren in Rechtfertigungszwänge gerieten und sich die Kirchen zu leeren begannen.

³⁰⁶ Vgl. Schäfers 1988: 138. Zur sozialen Revolution in der Nachkriegszeit vgl. Hobsbawm 2007: 363 - 401. Zur Situation in Luzern und Umgebung, vgl. Steiner 1973: 110 f.

³⁰⁷ Vgl. Kaufmann 1989: 140 und 165. Vgl. Ebertz 1998b: 73. Zum Thema der starken Konfessionalisierung seit dem 19. Jh. und den konfessionellen Milieus bis ins 20. Jh. vgl. Blaschke 2000.

³⁰⁸ Vgl. Steiner 1973: 74 f. und 110 - 118.

³⁰⁹ Vgl. Kaufmann 1989: 217. Vgl. Hellemans 2005: 19 und 24 f.

³¹⁰ Vgl. unter anderem Hobsbawm 2007: 376 ff.

³¹¹ Zitiert bei Kaufmann 2000: 113.

³¹² Für die Jahre während und nach dem Konzil im katholischen Luzern, vgl. Steiner 1973: 111 ff. Weitere Bemerkungen aus historischer Sicht zur kulturellen Revolution und zur Säkularisierung des späten 20. Jahrhunderts, vgl. Hobsbawm 2007: 402 - 431.

³¹³ Dies entspricht einem Rückblick von gut 50 Jahren.

An dieser Stelle muss ich im Zusammenhang mit der katholischen Konfession das Zweite Vatikanische Konzil (11.10.1962 - 8.12.1965) erwähnen, welches in jenen Jahren die Fundamentalopposition gegenüber der modernen Welt beenden und an deren Stelle in einen Dialog mit ihr treten wollte.³¹⁴ Es wurde vom relativ progressiven, charismatischen Papst Johannes XXIII. einberufen und stand als grosse Bischofsversammlung unter der Leitformel „aggiornamento“ (Erneuerung). Im Grunde war dieses Konzil der Versuch, die katholische Konfession ex post an die säkulare moderne Gesellschaft anzupassen, wobei die allermeisten Beschlüsse de facto bei blossen Wunschvorstellungen blieben und nicht umgesetzt wurden. Die Forderung nach Gewährung der Religionsfreiheit wurde indessen eingelöst.³¹⁵ Auch einige liturgische Reformen wurden eingeleitet und umgesetzt. Die Konzilsjahre hinterliessen insgesamt eine binnenpluralisierte katholische Konfession, die sich sowohl in sehr progressive wie auch sehr reaktionär konservative Gruppierungen aufsplitterte.³¹⁶

Viele Katholiken und Katholikinnen waren Ende der sechziger Jahre enttäuscht, dass sich ihre religiösen Emanzipierungs- und Demokratisierungsforderungen nicht umsetzen liessen und reagierten mit einer indifferenten Haltung gegenüber den kirchlichen Autoritäten. Die sehr restriktiven sexualmoralischen Vorstellungen beispielsweise wurden von der Basis einfach ignoriert.³¹⁷ An Stelle eines bis anhin selbstverständlichen religiösen Gehorsams trat neu die Autorität des individuellen Gewissens. Alte religiöse Werte wie Opferbereitschaft oder Sühne wurden ersetzt durch menschliche Autonomie und das Streben nach individueller Befriedigung.³¹⁸ Das ist mitunter der Grund, warum sich viele der noch verbliebenen Konfessionsangehörigen in den letzten drei Jahrzehnten in der Abstinenz von Sakramenten, im religiösen Ungehorsam oder ganz einfach in der Gleichgültigkeit eingerichtet haben.

³¹⁴ Vgl. Steiner 1973: 111. Vgl. Ringshausen 2003: 37. Vgl. Hellemans 2005: 31.

³¹⁵ Vgl. Kaufmann 1996: 27 f. Die katholische Kirche anerkennt damit andere Religionen als ihr ebenbürtig und respektiert die individuelle Freiheit, aus der katholischen Konfession ein- oder auszutreten.

³¹⁶ Steiner zählt in ironischem Ton eine Vielfalt im nachkonziliären katholischen Luzern auf: „den volkstümlichen Barockkatholizismus, das lebenswürdige unverbindliche Kulturchristentum, das sozial engagierte Tatchristentum, Sakralromantiker, bilderstürmende Puristen und andere, die wieder mehr Platz für Magie und Aberglauben haben wollten“, vgl. Steiner 1973: 118. Für Deutschland vgl. Ebertz 1998b: 62. Allgemein zur Verschärfung der innerkirchlichen Systemdifferenzierung, vgl. Luhmann 1972: 285.

³¹⁷ Vgl. Kaufmann 1996: 29.

³¹⁸ Vgl. Hobsbawm 2007: 425.

6. Fragen

Im folgenden kulturhistorischen Abriss wird es um den Wandel der katholischen Konfession im Raum Luzern gehen, konkret um einige wenige Pfarreien der Stadt Luzern und ihre Entwicklung in den letzten fünfzig Jahren. Dabei sollen die Erkenntnisse aus der Zwischenbilanz des theoretischen Teiles berücksichtigt werden. Meine Anfragen zu diesem Prozess der Säkularisierung im katholischen Milieu lassen sich in vier thematische Gruppen einordnen.

a) Religiöse Performanzen

Wie entwickelten sich die religiösen Performanzen in den Luzerner Pfarreien seit 1957? Welche Glaubenslogiken zeigen sich im Laufe der Zeit? Was geschieht mit dem Medium *Glauben*? Wie wandeln sich die katholischen Transzendenzvorgaben?

b) Tradierungsabbruch

Ab wann ist ein Tradierungsabbruch feststellbar? Wie zeigt sich die Tradierungskrise? Wie wird dieses Thema von der katholischen Konfession selbst behandelt?

c) Kasualienbehandlung

Hier ist die katholische Sakramentenspendung angesprochen. Welche Veränderungen in der Bedeutung der Sakramente sind feststellbar? In welche Richtung wandeln sich die verschiedenen Semantiken? Wie wird mit Normobservanz, bzw. mit Normignoranz umgegangen?

d) Säkulare Surrogate

Welche säkularen Surrogate werden von seiten der katholischen Konfession bedient, um den Mitgliederbedürfnissen entgegenzukommen? Welche neuen Semantiken ersetzen dabei die alten? Auf welche anderen Funktionssysteme wird referenziert? Und auf welche Weise kommt die katholische Konfession den Logiken der säkularen Funktionssysteme entgegen?

7. Forschungsgegenstand, Sample und Methode

Die obengenannten Fragen sollen nun mittels einer qualitativen Inhaltsanalyse der Pfarr- und Pfarreiblätter der römisch-katholischen Kirchgemeinde Stadt Luzern beantwortet werden.³¹⁹ Zum Verständnis dieses Abschnittes sei vorausgeschickt, dass es im Rechtsverhältnis zwischen Kirche und Staat in der Schweiz aussergewöhnliche Parallelstrukturen gibt. So verwaltet die *Kirchgemeinde Stadt Luzern* die aktuell acht städtischen Pfarreien in staatskirchenrechtlichen Belangen. Für die kirchenrechtlichen (kanonischen) Aufgaben hingegen ist das *Dekanat Stadt Luzern* zuständig.³²⁰ Diese Aufteilung beugt zwar einer Machtballung vor, birgt aber auch Konfliktpotential. In der Öffentlichkeit jedenfalls sorgt sie immer wieder für Verwirrung.³²¹

In der Pfarreienstruktur bildet die barocke Jesuitenkirche St. Franz-Xaver eine Ausnahme. Seit der Aufhebung des Jesuitenordens im Jahre 1773 gehört sie dem Kanton Luzern und wurde nie als Pfarrkirche, sondern stets als Kollegiumskirche genutzt.³²² Für die Bevölkerung von Luzern gab es bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nur die eine Stadtpfarrei St. Leodegar, hervorgegangen aus einem kleinen frühmittelalterlichen Benediktinerkloster „im Hof“ am rechten Ufer des Vierwaldstättersees. Erst nach einem deutlichen Anwachsen der Bevölkerung im 19. Jahrhundert wurde 1895 aus dem hochmittelalterlichen, jedoch in den Kulturkampfjahren säkularisierten, Franziskanerkloster am linken Ufer eine zweite Pfarrei St. Maria errichtet.³²³ In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschleunigte sich das Bevölkerungswachstum von Luzern (und mit ihm auch die Konfessionalisierung) derart, dass gleich weitere sechs katholische Kirchen neu gebaut und eingeweiht werden konnten, nämlich: 1912 St. Paul (Obergrund), 1934 St. Karl (Untergrund), 1941 St. Josef (Maihof), 1954 St. Anton (Tribtschen), 1967 St. Michael (Rodtegg) und 1970 St. Johannes (Würzenbach).³²⁴ 1979 entstand noch die unscheinbare, in einem Wohnblock integrierte Bruder-Klaus-Kapelle im Quartierzentrum Matthof. Danach kam die kirchliche Bautätigkeit in der Stadt Luzern zum Stillstand.

Über die aktuellen Anlässe in den Pfarreien berichtet heute vierzehntäglich das *Pfarreiblatt - Katholische Kirche Stadt Luzern*. Dieses Printmedium wird allen Konfessionsmitgliedern der Stadt Luzern zugesandt. Es ist in der Kantonalen Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern (ZHB) greifbar, insbesondere sind die Ausgaben ab

³¹⁹ Vgl. Atteslander 2003: 231.

³²⁰ Zur Organisationsstruktur der Luzerner Pfarreien vgl. www.kathluzern.ch.

³²¹ Ich erinnere in diesem Zusammenhang an den „Fall Sabo“ in Röschenz, Kanton Baselland.

³²² Vgl. Steiner 1973: 108.

³²³ Vgl. Steiner 1973: 70 - 83.

³²⁴ Zu den einzelnen Baugeschichten und Baustilen, vgl. Steiner 1973: 84 - 100.

1955 bis heute gut zugänglich. Leider sind in der ZHB nur die Jahressbände von der Pfarrei St. Leodegar vollständig erhalten, alle andern Bände sind bis auf die pfarreispezifischen Nachrichten beschnitten. Ich konnte jedoch auf der Kirchenverwaltung und in einzelnen Pfarreiarchiven in die noch vollständig erhaltenen Exemplare Einsicht nehmen.³²⁵ In struktureller, redaktioneller und gestalterischer Hinsicht hat sich das Pfarreiblatt mehrere Male geändert. Seit 2005 gibt es nur noch ein Sammelblatt für die ganze Stadt Luzern, mit einem allgemeinen Teil zur Stadt, zum Bistum und zur Weltkirche, zuzüglich einer allgemeinen Agenda, einigen Medientipps und pfarrei-bezogenen Rubriken.³²⁶

Um die Datenmenge zu begrenzen, schaute ich die Pfarreiblätter in Dekadensprüngen an, beginnend ab dem Jahrgang 1957.³²⁷ Aus den acht Pfarreien wählte ich vier aus, die nicht allzu viele Spezialitäten aufweisen. Die traditionsreiche Stadtpfarrei St. Leodegar liess ich erstens wegen ihren historischen Besonderheiten³²⁸ und zweitens wegen ihrer touristischen Nutzung weg. Diese Eigenheiten passen nicht so gut zum Bild einer durchschnittlichen Quartierpfarrei. Im Weiteren liess ich die zweitälteste Pfarrei St. Maria zu Franziskanern aus denselben Gründen beiseite. Die beiden jüngsten Pfarreien St. Michael und St. Johannes passen nicht in den gewählten zeitlichen Längsschnitt. Somit analysiere ich schliesslich nur noch die Pfarreien: St. Paul, St. Karl, St. Josef und St. Anton. Dies entspricht einer noch bewältigbaren Menge Datenmaterial.

Methodisch gesehen geht es um eine qualitative, strukturierende Inhaltsanalyse.³²⁹ Eine eigene quantitative Untersuchung zur katholischen Konfession in Luzern möchte ich nicht durchführen, da bereits andere Studien solche und ähnliche ausführlich aufgegriffen haben. Dazu verweise ich auf die laufenden Forschungen des Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) in St. Gallen, welches die geänderten Kirchgangshäufigkeiten, den Mitgliederschwund und die personellen Änderungen in den verschiedenen Landesregionen sehr gut dokumentiert.³³⁰ Ebenso geben das Bundesamt für Statistik und die statistischen Jahrbücher des Kantons Luzern Auskunft über die quantitativen Veränderungen bei den Konfessionszugehörigkeiten. Kurz gesagt, geht der Trend in Richtung Schwund bei den Grosskirchen und Zuwachs bei den christlichen Freikirchen und den kleineren nichtchristlichen Religionsgemeinschaften. Primär ist der

³²⁵ An dieser Stelle möchte ich den MitarbeiterInnen aus der Verwaltung (der Kirchgemeinde Stadt Luzern) und den Pfarreien für den unkomplizierten Zugang zu ihrer Infrastruktur herzlich danken!

³²⁶ Die jeweils neuesten Ausgaben sind einsehbar unter Neuigkeiten bei www.kathluzern.ch.

³²⁷ Dieser Beginn hat sich auch aus den Materialzugänglichkeiten ergeben, ist also arbiträr.

³²⁸ Seit 1456 gibt es anstelle der Benediktinerpropstei ein Kollegiatstift mit Weltgeistlichen, vgl. Steiner 1973: 71.

³²⁹ Vgl. Mayring 2007.

³³⁰ Vgl. Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut 2001 und 2007.

Anstieg der Konfessionslosen markant. So zeigte die Eidgenössische Volkszählung im Jahr 2000 schon eine beachtliche Anzahl Konfessionsloser (11,11 %) für die ganze Schweiz, und auch das Item „ohne Angabe“ übertraf mit 4,33 % bereits dasjenige der Islamischen Gemeinschaften.³³¹ Im Kanton Luzern waren die Konfessionslosen im Jahre 2000 vergleichsweise nur mit 5,9 % und diejenigen „ohne Angaben“ mit 3,7 % der Bevölkerung vertreten.³³² Man darf deshalb auf die Erhebungen der nächsten Volkszählung im Jahre 2010 gespannt sein.

8. Durchführung der Inhaltsanalyse

Für die Inhaltsanalyse halte ich mich an die Strukturierungsvorgaben von Philipp Mayring. Er schlägt eine Auswertungsmethode für sprachliches Material vor, mit der sich eine im Vornehinein festgelegte Anzahl von Kategorien paraphrasierend zusammenfassen lässt.³³³ Das Textmaterial wird mit dieser Arbeitsweise nach bestimmten Ordnungsgesichtspunkten strukturiert.³³⁴ Anhand dieser Strukturierung ergeben sich Extraktionen, welche sich wiederum mit Hilfe deduktiv festgelegter Untersuchungsdimensionen präsentieren lassen.

Die vorstehenden vier Fragegruppen (vgl. Seite 47) erscheinen in der nachstehenden Liste als Untersuchungsdimensionen (in der linken Spalte). Sie lassen sich in einem nächsten Arbeitsschritt in Kategorien (mittlere Spalte) unterteilen. Den Kategorien können schliesslich verschiedene Codierungen (in der rechten Spalte) zugewiesen werden. Diese sind anzahlmässig nicht abschliessend, jedoch so gewählt, dass sie die wesentlichen Wandlungsprozesse nachzeichnen lassen. Die Codierungen dienen der verfeinerten Untersuchung des Materials und können zusätzlich mit „Ankerbeispielen“ dokumentiert werden.³³⁵ Die Angaben auf der nachstehenden Liste habe ich aus einer Vorlektüre des Samples und aus eigenen Erfahrungen in der katholischen Konfession gewonnen. Die Methodik besteht darin, das ausgewählte Lektürematerial anhand dieser drei Abstraktionsebenen (*Codierungen, Kategorien und Dimensionen*) zu lesen und mit Sinngehalten (Semantiken) zu füllen. Die folgenden zwei Seiten zeigen nun das gesamte Untersuchungsrastrer im Überblick:

³³¹ Vgl. Bovay 2004: 12.

³³² Vgl. www.lustat.ch.

³³³ Vgl. Mayring 2007: 46 ff. und 85 - 89.

³³⁴ Vgl. Mayring 2007: 57.

³³⁵ Vgl. Mayring 2007: 83.

Dimension	Kategorie	Codierung	
a) Religiöse Performanzen	Gottesdienste	liturgische Vorgaben im Kirchenjahr	
		Sonntagsgottesdienst	
		Werktagsgottesdienst	
		Jahrzeiten/Gedächtnisse/ Totenamt	
		Frauengottesdienst	
		Schülermesse	
		Rorate	
		Ausländer-Missionen	
		Katechese	Religionsunterricht
			Christenlehre
			Haus- und Volksmission
			Karwochenpredigt
		Andachten	Herz-Jesu-Verehrung
			Anbetungstage
	Rosenkranz		
	Maiandacht		
	Adventandacht		
	Gebetswache		
	Krippenandacht		
	Segnungen		Lichtmess (Kerzen)
			Blasius (Hals)
			Agatha (Brot)
		Aschermittwoch (Asche)	
	Prozessionen	Musegger-Umgang	
		Bittgänge	
		Palmprozession	
		Fronleichnam	
	Wallfahrten	Stadtwallfahrt	
		Landeswallfahrt	
	Ältere Traditionen	Fasten	
		Opfer	
		Eidg. Betttag (staatlich)	
		Allerseelen-Abläss	
St. Nikolausbesuch			
Neuere Traditionen	Kleinkindfeier		
	Meditativer Tanz		
	Sternsingen		
	Haussegen an Epiphanie		
	Bibelgespräch		
b) Tradierungsabbruch	Verunsicherungen	Krisendiskurs	
		Suchbewegungen	
	Austritte	Kirchenaustritte	
	Erziehung im Elternhaus	Ermahnungen zur religiösen Erziehung	
	Ökumene	Ökumen. Veranstaltungen	
		Priestermangel	Priesterberufungen
		Aushilfpriester	
		Laien-Kommunionfeier	

Dimension	Kategorie	Codierung
c) Kasualienbehandlung	Taufe	Tauftraditionen
	Eucharistie / Kommunion	Erstkommunion / Weisser Sonntag
		Osterpflicht
		Sonntagspflicht
		Nüchternheitsgebot
		Standeskommunion
	Firmung	Firmkurs
		Firmspendung
	Hochzeit	Ehevorbereitungskurs
	Beichte / Busse	Ohrenbeichte
		Bussfeier / Versöhnung
	Krankensalbung	Krankensalbung
	Priesterweihe	Priesterweihe
		Primiz
d) Säkulare Surrogate	Kunst	Konzert
		Ausstellung
		Theater
		Film
		Literatur
	Sport	Turnen
		Wandern / Walken
	Medizin	Naturheilkunde
	Bildung	Vortrag
		Besichtigung / Reise
		Kurs / Fremdsprachen
	Intimbeziehungen	Paar- und Sexualberatung
	Soziale Sicherung	Spenden für Bedürftige
		Kinderbetreuung
		Familienhilfe
		Mittagstisch
		Börsen
		Krankenbesuche
		SOS-Dienst
	Geselligkeitspflege	Tanzen
		Spielen
		Handarbeiten
		Apéro / Beizli / Treffpunkt
		Unterhaltung
		Offene Jugendarbeit
		Seniorengruppen
		Interkulturelle Anlässe
		Fasnacht

8.1 Formate der Pfarr- und Pfarreiblätter

Durch das Vorgehen in Dekadensprüngen fällt sofort auf, dass sich die Formate der Pfarr- und Pfarreiblätter in diesem 50-jährigen Zeitraum erheblich verändert haben.³³⁶

Im Jahr 1957 ist das monatlich erscheinende *Pfarrblatt* A5-formatig, 32-seitig, schwarz-weiss mit wenigen Illustrationen, aber ohne Fotografien. Für die pfarreilichen Belange stehen zwei Seiten zur Verfügung, für die überpfarreilichen 30 Seiten. Auffallend sind die vielen Annoncen des katholischen Gewerbes in einem längeren Reklameteil. 1967 sind die Pfarrblätter noch im selben Format, weisen aber zur Auflockerung schon schwarz-weiss Fotografien auf und erscheinen nun zweimal im Monat mit je 16 Seiten. Für den pfarreilichen Teil sind drei Seiten reserviert, für den Rest 13. Der Reklameteil ist inzwischen entfallen. 1977 zeigen sich die Pfarrblätter im C5-Format, und sind je 16-seitig mit Text und Fotos gestaltet. Die überpfarreilichen Informationen sind nach wie vor in schwarz-weiss, hingegen hat die Grundfarbe des mittleren, 4-seitigen Pfarreiteils auf grün gewechselt. Der Jahrgang 1987 erscheint im Grundton, Layout und Umfang seinem zehnjährigen Vorgänger sehr ähnlich. Der 14-tägliche Erscheinungsmodus hält an. 1997 heisst das Printmedium *Pfarreiblatt* und ist wieder ganz im schwarz-weiss Ton gehalten, dafür sehr reich illustriert. Es ist leicht grösser als seine Vorgänger und enthält nun 8 Seiten für die Pfarrei und 8 Seiten für den allgemeinen, überpfarreilichen Teil. Auch im Jahr 2007 erscheint das Pfarreiblatt 14-täglich, allerdings als Sammelblatt für alle acht Stadtpfarreien, in welchem jede einzelne Pfarrei bloss noch eine Seite für ihre spezifischen Informationen zur Verfügung hat. Dafür nehmen die überpfarreilichen Berichte einen breiten Raum ein. Eine kritische und teils mit Witzen und Karikaturen bestückte Selbstbeobachtung durch die Redaktion hat zugenommen. Das Medium ist nun farbig in einem übergrossen C4-Format gehalten und zählt insgesamt immer noch 16 Seiten. – Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich das Pfarreiblatt innert eines halben Jahrhunderts von einem eher unscheinbaren, kleinformatigen Presseprodukt zu einem grossformatigen, farbigen Informationsmedium gewandelt hat.

Nachstehend paraphrasiere ich die Codierungen aus den pfarreilichen Teilen, während die überpfarreilichen Teile nur dann erwähnt werden, falls sie etwas mit meinen Kategorien und Dimensionen zu tun haben. Die Nummerierungsweisen der einzelnen Seiten sind sehr inkonsistent, insbesondere in den ältern Pfarrblatt-Ausgaben. Es gibt Jahrgänge mit durchlaufender Nummerierung und andere ohne eine solche. Daher

³³⁶ Vgl. Pfarrblätter 1957, 1967, 1977, 1987. Vgl. Pfarreiblätter 1997 und 2007. Alle einsehbar in den katholischen Pfarreiarchiven In der ZHB sind sie nur zum Teil ganz erhalten.

entfallen bei mir teilweise weiterweisende Fussnoten. Die einzige wichtige Referenz zum Auffinden der Zitate bleibt der jeweilige Jahrgang und die Heft-Nummer.

8.2 Auswertung der Dimension: Religiöse Performanzen

Die Dimension *Religiöse Performanzen* wandelt sich im Zeitraum von 1957 bis 2007 sehr eindrücklich. An ihr zeigt sich deutlich eine Verschiebung von der Gebots- hin zur Angebotslogik. Sowohl die Schwundthese als auch die Transformationsthese bestätigen sich und schliessen sich gegenseitig nicht aus. Bei manchen Performanzen entstehen allerdings empfindliche Tradierungseinbussen. Wenn wir den einzelnen Codierungen entlang gehen, sehen die Ergebnisse folgendermassen aus:

Liturgische Vorgaben im Kirchenjahr:

1957 folgen die Ankündigungen zu den Gottesdiensten grossmehrheitlich den liturgischen Vorgaben des Kirchenjahres. Jeder Kalendertag ist mit der betreffenden liturgischen Farbe, den entsprechenden Heiligen und ihren religiösen Verdiensten gekennzeichnet.³³⁷ Diejenigen Tage, an denen das Fastengebot gilt, sind zudem mit einem Fische-Symbol markiert. Beim Fastengebot handelt es sich im römisch katholischen Verständnis eigentlich um zwei religiöse Gebote:

1.) Das *Abstinenzgebot* schreibt vor, sich an allen Freitagen des Jahres von Fleischspeisen zu enthalten. Anstelle von Fleisch darf aber Fisch gegessen werden. Vor dem Kommunionempfang ist zudem eine mindestens dreistündige Nüchternheit geboten, es darf höchstens Wasser getrunken werden. Per 1. Januar 1967 mildert die Schweizerische Bischofskonferenz diese Gebote.³³⁸

2.) Das *Fasten-* oder *Abbruchsgebot* erfordert einen vollständigen Nahrungsverzicht an bestimmten Feiertagen und ist geboten am: Aschermittwoch, Karfreitag, Vigil von Mariä Himmelfahrt, Vigil von Mariä Unbefleckte Empfängnis und Vigil von Weihnachten (bis 17 Uhr). Wenn diesen Geboten widersprechende gesundheitliche Gründe vorliegen, dürfen die Pfarrer den Gläubigen Dispens erteilen.³³⁹

Der Gebrauch des *Gebot*-Begriffes impliziert, dass die soziale Kontrolle unter den Gläubigen relativ hoch ist und bei Nichtbeachtung Sanktionen folgen, welche sich zwar nicht direkt aus den Pfarrblättern ablesen lassen, jedoch anhand der damals gängigen Sündenbeichtpraxis erahnt werden können. Von daher ist in den 1950er Jahren noch

³³⁷ Vgl. jeweils die Monatsvorschauen auf der zweiten Seite des Pfarrblatts 1957.

³³⁸ Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 2): 22 ff.

³³⁹ Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 3): 77.

eine hohe Gebotskonformität zu vermuten. 1967 erleidet die Gebotskonformität Einbrüche. Die Pfarrblätter kündigen nun keine liturgischen Farben und Fastengebote mehr an. Die Fische-Symbole sind aus den Monatsvorschauen zu den Liturgien verschwunden. Einzelne Pfarreien jedoch weisen in ihren eigenen Teilen noch auf die jeweiligen Heiligen des Tages hin. Im Sample zeigt sich die Pfarrei St. Josef von einer für damalige Verhältnisse sehr progressiven Seite und diskutiert die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Auch St. Paul bietet je am Freitagabend nach der Abendmesse eine Diskussionsrunde zu ausgelesenen Konzilstexten an. Zehn Jahre später (1977) verschwinden die Angaben zu den Heiligen des Tages, zuletzt allerdings in der Pfarrei St. Paul. Die Pfarreien St. Josef und St. Anton heben nun in ihren Vorschauen die Bibeltextbezogenheit der Sonntagspredigten, die Ankündigung von spezieller Kirchenmusik sowie den Zweck der Sonntagsopfer hervor. Im Jahre 1987 wirken sich Pluralisierung und Diversifizierung in den pfarreilichen Angeboten deutlich aus. Es besteht nun eine grössere Auswahlmöglichkeit an verschiedensten liturgischen Formen und die Gläubigen sind weniger zur Teilnahme an ihrem pfarreilichen Standort verpflichtet. In diesem Trend zeigt sich bereits ein Stück weit die Entterritorialisierung des religiösen Lebens. Es fällt auf, wie im Gegenzug der Werbeaufwand für die einzelnen Feierlichkeiten in den Pfarreien steigt. Offenbar rechnen die Pfarreien nun mit einer erhöhten Freizeitmobilität ihrer Mitglieder.

1997 schliesslich sind die traditionellen liturgischen Präzisierungen und Gebotsvorschriften aus den Pfarreiblättern verschwunden. Nur St. Karl macht gelegentlich Angaben zu den Heiligen des Tages, wobei auch diese Hinweise nicht konsistent durchgezogen werden.³⁴⁰ Im Jahr 2007 erscheinen im allgemeinen Teil des Pfarreiblattes die biblischen Textlesungen für die je kommenden Sonntage, was als Schritt zur Konsolidierung von progressiven und konservativen Kräften innerhalb der Konfession betrachtet werden kann.

Sonntagsgottesdienste:

Schauen wir auf die Anzahl Sonntagsgottesdienste in unserem Sample, so finden wir in den Jahrgängen 1957 und 1967 an jedem Sonntagmorgen zwischen 6 Uhr und 11.30 Uhr bis zu sechs Gottesdienste in derselben Pfarrei, wovon um 9 Uhr ein spezieller Kinder- oder Jugendgottesdienst. 1957 gibt es jeweils um 10 Uhr ein lateinisches Amt nach der vorkonzilären Ordnung, welche allerdings 1967, also zwei Jahre nach Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, bereits veraltet ist. Drei Pfarreien (St. Paul, St. Karl

³⁴⁰ Vgl. Pfarreiblatt St. Karl 1997 (jeweils die zweite Seite jeder Ausgabe).

und St. Josef) führen neu Abendmessen speziell für Hausfrauen und Schichtarbeiter ein, denen sie die sonntäglichen Frühmessen nicht mehr zumuten wollen. 1967 Schliesslich übernehmen alle vier Pfarreien des Samples das Modell der Sonntagabendmessen.

1977 gibt es in allen Pfarreien am Samstagabend eine vorgezogene Sonntagsmesse mit dem erklärten Ziel, die gebotene Sonntagspflicht und das moderne Freizeitbedürfnis unter einen Hut zu bringen. Die ersten frühen Sonntagsmessen finden nun (erst!) ab 7 Uhr statt. Die Gesamtzahl der Gottesdienste am Sonntagvormittag reduziert sich auf vier in St. Paul und St. Josef, und drei in St. Karl und St. Anton. Die lateinischen Ämter sind abgeschafft, ebenfalls die Kindergottesdienste. Von *Geboten* kann unter diesen Umständen kaum mehr gesprochen werden.

1987 sind die Vorabendmessen am Samstagabend fest etabliert, jedoch verringert sich die Anzahl der Sonntagmorgengottesdienste nochmals um je einen, d.h. auf insgesamt noch drei in St. Paul, St. Josef und St. Karl, sowie zwei in St. Anton. Wegen sehr niedriger Besucherfrequenz und Personalmangel wird in St. Anton bereits die Sonntagabendmesse gestrichen.

1997 wird die Anzahl der Gottesdienste weiter ausgedünnt. Die Sonntagsgottesdienste finden nun zwischen 8 Uhr und 11 Uhr statt. St. Paul, St. Karl und St. Anton bieten je zwei Messen an, St. Josef nur noch eine. Auch die Sonntagabendmessen fallen Streichungen zum Opfer, so in St. Paul und St. Karl.

2007 werden die Sonntagsgottesdienste auf einen(!) pro Pfarrei gekürzt, wobei wegen Priestermangel nicht immer ein Messe zelebriert werden kann. Gelegentlich finden anstelle von Messen Kommunionfeiern, Andachten mit Musik oder spezielle Familienliturgien statt. Die Sonntagabendmessen sind 2007 schliesslich im ganzen Sample abgeschafft. Die Entwicklung zeigt, dass die religiöse Performanz „Sonntagsgottesdienst“ einem extremen Schwund unterliegt.

Werktagsgottesdienste:

Katholische Priester sind im Prinzip zur täglichen Messezelebrierung verpflichtet. 1957 können bedingt durch die relative hohe Priesterdichte an Werktagen schon morgens ab 6 Uhr Frühmessen zelebriert werden. So finden in unserem Sample zwischen 6 und 9 Uhr drei bis fünf Messen pro Pfarrei statt, wozu Schüler, Werktägige und Hausfrauen eingeladen sind. Ab 1967 verlagerte sich ein Teil dieser Werktagsmessen auf den Abend, um den geänderten Lebensrhythmen der Gläubigen entgegenzukommen. 1977 dünnt sich die Anzahl der Werktagsmessen sichtbar aus. Die früheste Werktagsmesse im Sample ist nunmehr „erst“ um 6.30 Uhr. Auch während den Sommerferien muss die

Anzahl Messen gekürzt werden, da die Vikare oftmals als Präses in den Sommerlagern der Jugendorganisationen weilen und an ihrer Stelle in den Pfarreien keine Aushilfen mehr gefunden werden können. Ab 1987 finden die Werktagsmessen noch zwischen 8 und 9 Uhr statt. Ihre Zahl schrumpft auf maximal je zwei Stück pro Vormittag. 1997 schliesslich führt einzig St. Paul jeden Werktag (also sechsmal pro Woche) eine Werktagmesse durch. In St. Karl und St. Josef gibt es nur noch viermal die Woche und in St. Anton bloss einmal die Woche eine Werktagmesse. 2007 pendelt sich der Werktagmessenschwund auf dem Niveau von fünf Messen (in St. Paul), zwei Messen (in St. Karl) und je einer Messe (in St. Josef und St. Anton) ein.

Jahrzeiten/Gedächtnisse/Totenamt:

Traditionellerweise wird in gewissen Werktagsgottesdiensten der Verstorbenen aus der Pfarrei mit Jahrzeiten gedacht. Diese Jahresgedächtnisse werden von den Nachkommen gestiftet. Aufgrund des Werktagmessenschwundes schwinden jedoch die Gelegenheiten für Jahrzeiten. So werden im Lauf der Jahre Sammel-Gedächtnismessen eingerichtet. Als erste Pfarrei hält St. Josef 1977 einmal im Monat eine Gedächtnismesse für die Verstorbenen, und zwar jeweils am Samstagabend. 1997 folgt St. Anton mit demselben Modell und ab 2007 auch St. Karl. Nur St. Paul bleibt beim individuellen Modell.

1957 ist in jeder Pfarrei jeweils die 8-Uhr-Werktagmesse für Beerdigungsgottesdienste, respektive für die sogenannten Totenämter, reserviert. Doch aufgrund der gestiegenen Mobilität wird den Angehörigen diese fixe Zeit nicht mehr zugemutet. Die Pfarrblätter kündigen deshalb keine Beerdigungsgottesdienste mehr an. Es gibt auch keine gesungenen Requiems mehr. 1967 löst sich der Requiem-Brauch auf. Zum Gedenken der Verstorbenen führen die Pfarrblätter nun deren Namen und Gedächtnisdatum im allgemeinen Teil auf. Ab 1977 nennen einzelne Pfarreien sowohl die Adressen der Verstorbenen, als auch deren erreichtes Lebensjahr. Der Schwund an liturgischen Gedächtnisgelegenheiten wird somit durch ein schriftliches Memorandum kompensiert.

Frauengottesdienste:

Die Institution „Frauenmesse“ oder „Frauengottesdienst“ gehört erst in die jüngste Konfessionsgeschichte. Zwar bestehen schon 1957 Frauen- und Müttervereine in den einzelnen Pfarreien, deren Aktivitäten aber in den Pfarrblättern kaum sichtbar sind. 1967 führen St. Josef und St. Anton bereits eigene Frauen- respektive Mütteressen, je einmal im Monat um 8 oder um 9 Uhr vormittags durch. Es handelt sich nicht um

zusätzliche Messen, sondern um ein spezifisches weibliches Publikum, welches zu bestimmten Werktagsmessen eingeladen ist, respektive diese Messen dann selber mitgestaltet. In den kommenden Jahren öffnen sich auch die Pfarreien St. Paul und St. Karl für solche Frauengottesdienste. Der Trend zeigt, dass die Frauen ein aktives und grosses Potential des Pfarreilebens sind. 1987 wird in den überpfarreilichen Teilen über den ersten „Frauenkirchen-Tag“ (vom 26./27. Juni) berichtet, an welchem Frauen gegen die Diskriminierung bei kirchlichen Ämtern protestieren. Aus diesem Anlass heraus etabliert sich im Raum Luzern die feministisch orientierte „Frauenkirche Zentralschweiz“. Sie ist als Verein organisiert und bietet einmal monatlich in verschiedensten Lokalitäten ihre eigenen Liturgien an.³⁴¹

Schülermessen:

1957 besuchen katholische Schulkinder noch mindestens zweimal wöchentlich morgens zwischen sieben und halb acht Uhr eine Werktagmesse in ihrer Pfarrei. Doch schon bald sind immer weniger Kinder (und deren Eltern) bereit, eine solche Besuchdisziplin aufrechtzuerhalten. Die Pfarreien richten in der Folge auf verschiedene Alterstufen und Jugendbedürfnisse abgestimmte Messen ein. Mit den Schülermesse-Terminen wird nun experimentiert, u.a. werden versuchsweise Nachmittagsmessen eingeführt. Doch auch damit lässt sich kein Besuchserfolg erzielen. Bereits 1977 gibt es in unserem Sample keine Schülermessen an Werktagen mehr. Die Pfarreien versuchen nun, die Schüler vermehrt für die Samstagabendgottesdienste zu gewinnen. Der Werbeaufwand der Seelsorgeteams ist allerdings erheblich und bleibt letztlich erfolglos, wie eine enttäuschte Stimme aus der Pfarrei St. Paul bekundet: „Wir fragen uns, warum so viele Schüler den Gottesdiensten fernbleiben. Sind etwa auch die Eltern selber zu wenig daran interessiert?“³⁴² Auch Religionslehrpersonen werden vermehrt in die Gestaltung von Jugendgottesdiensten miteinbezogen. Doch bereits 1987 ringen die Pfarreien nicht mehr so stark um die aktive Beteiligung der Jugend. Neu richten sie sich speziell an Kleinkinder. So macht St. Anton beispielsweise jeden Samstagabend eine Messe für Erwachsene, dazu parallel eine Kinderliturgie für die Erstklässler im Pfarrsaal und eine weitere Kinderliturgie für Zweit- und Drittklässler in der Kapelle. Doch auch dieser Versuch einer maximalen zeitlichen und räumlichen Koordination muss mangels Publikum wieder eingestellt werden. Trotz Transformationsversuchen nimmt letztlich der Schwund überhand.

³⁴¹ Vgl. <http://www.frauenkirche-zentralschweiz.ch>.

³⁴² Pfarrblatt St. Paul 1977 (Ausgabe Nr. 7): 8.

Rorate:

Während der Adventszeit kennt die katholische Konfession an Werktagen Motivfrühmessen, sogenannte „Rorate“ zu Ehren Marias. 1957 halten die Pfarreien während des Monats Dezember an Werktagen mehrmals Rorate-Messen zwischen 6 und 6.30 Uhr morgens. 1967 bröckelt die Rorate-Tradition ab. St. Paul beispielsweise lässt die Rorate-Messen ganz fallen. St. Karl und St. Josef hingegen versuchen, die Rorate-Messen auf Abendtermine zu verlegen, um mehr Besucher zu gewinnen. St. Anton teilt den bestehenden pfarreilichen Vereinen je einen frühmorgendlichen „Einsatz“ zu und kann de facto mit diesem Teilnahmewang täglich eine Rorate-Messe durchführen.³⁴³ 1977 ist die Rorate-Tradition auf einem Tiefpunkt angelangt. 1987 kommt eine Wiederbelebung in Gange. Die Feiern werden nunmehr nur einmal die Woche an einem Morgen ab 6.15 Uhr durchgeführt. Anschliessend an den religiösen Teil wird in den Pfarreiheimen ein gemeinsames Frühstück angeboten, 1997 wie auch 2007 speziell für Familien und Kinder.

Ausländer-Missionen:

1957 gibt es erst zwei katholische Ausländerseelsorgen, nämlich eine in italienisch (Missione Cattolica Italiana) und eine in französisch (Mission catholique de langue française). 1967 kommen Missionen in ungarischer und spanischer Sprache hinzu, 1977 in tschechoslowakischer und kroatischer, 1987 in portugiesischer und polnischer, 1997 in albanischer und 2007 zusätzlich noch in tamilischer und englischer Sprache. Insgesamt bestehen unterdessen Ausländermissionen in elf verschiedenen Sprachen, was die konfessionelle Anpassung an die Migrationssituation zeigt. Die fremdsprachigen Gottesdienste finden vorzugsweise in der Peterskapelle, teils aber auch in einzelnen Pfarrkirchen statt. Da die interne Entwicklung dieser katholischen Ausländermissionen nicht Hauptgegenstand der Mitteilungen in den Pfarr- und Pfarreiblätter ist, sondern höchstens auf deren Adressen und auf die wichtigsten Ansprechpersonen verwiesen wird, habe ich sie nicht zusätzlich auf meine Fragestellungen hin erforscht. Wie weit sich dort die Angebotslogik vor der Gebotslogik durchgesetzt hat, kann deshalb nicht mit Sicherheit bestätigt werden.

Religionsunterricht:

Die Verbindung von schulischem Religionsunterricht und dem Pfarreileben ist 1957 noch kein Thema. 1967 wird hingegen festgestellt, dass der Religionsunterricht eine

³⁴³ Vgl. Pfarrblatt St. Anton 1967 (Ausgabe Nr. 20): 306.

wichtige Säule der Tradierung darstellt, und dass es ohne ihn keine Zukunft mehr für die Kirche geben kann.³⁴⁴ Die Anstrengungen der Kirche für einen zeitgemässen Unterricht steigern sich fortan, und es wird insbesondere in den 1970er Jahren mit neueren Unterrichtsformen experimentiert. 1987 werden die KatechetInnen mit ihren Schülern vermehrt in die Sonntagsgottesdienstgestaltung miteinbezogen, womit implizit auch die Gottesdienstteilnahme der Eltern erzwungen wird. 1997 gerät diese Art von familiärer Einbindung in die Sonntagspflicht unter Druck. Der Leiter der Arbeitsstelle für katholischen Religions- und Bibelunterricht, Wolfgang Broedel, meint: „Eine Einführung in das Glaubensleben wird in Zukunft in der Schule nicht erreichbar sein. Diese Aufgabe muss einen neuen Ort finden.“³⁴⁵ Erwogen wird deshalb eine neue Art von „Familienkatechese“, deren Umsetzung aber 2007 kein Thema mehr ist. Der schulische Religionsunterricht bleibt weiterhin eine von den Konfessionen mitgetragene Institution. Die Kinder und Jugendlichen werden somit grundsätzlich mit religiösen Themen konfrontiert. Wie weit die Eltern allerdings diesen Unterricht mitvollziehen können, ist eine andere Frage (siehe die Überlegungen auf Seiten 28 ff.).

Christenlehre:

Der heutige Religionsunterricht wird eher als allgemeine Kultur- und Religionskunde verstanden. Ein Blick ins Jahr 1957 zeigt, dass es damals im Religionsunterricht um die Vermittlung von spezifischen katholischen Traditionen und Werten geht, denen Folge zu leisten ist. Mit den Christenlehren, welche von Oktober bis zum Palmsonntag dauern, sind schulentlassene junge Menschen unter 18 Jahren angesprochen. Sie finden jeden Sonntag in den Pfarreiräumen oder teils auch in den Kapellen zu je zwei Wahlterminen statt, entweder am Sonntagmorgen früh oder am frühen Sonntagnachmittag. Die Pfarrer mahnen zur regelmässigen Teilnahme.³⁴⁶ 1967 werden die Christenlehren massiv gekürzt und dauern nur noch von September bis Weihnachten. Alle Unterweisungs- termine sind nun auf Abendstunden verlegt. Zwischendurch werden zur Auflockerung Lichtbildserien gezeigt, und zum Abschluss eines Lehrganges erhalten die Teilnehmenden ein Geschenk. Damit wird die religiöse Inpflichtnahme bereits etwas gemildert. 1977 gibt es die Christenlehren in ihrer bisherigen *gebotenen* Form nicht mehr. Sie heissen nun *Dialog 77* (St. Paul), *Junges Karli 77* (St. Karl) oder *Junges 77* (St. Anton) und sind nur noch freiwillige Angebote. In der Regel geht es um religiöse,

³⁴⁴ Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 14): 213.

³⁴⁵ Pfarreiblatt 1997 (Ausgabe Nr. 5): 13.

³⁴⁶ Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 10): 286 ff. Vgl. Pfarrblatt St. Paul 1957 (Ausgabe Nr. 10): 269. Vgl. Pfarrblatt St. Karl 1957 (Ausgabe Nr. 11): 301.

ethische und lebenskundliche Diskussionen mit einem Jugendseelsorger. Die Treffen finden einmal im Monat am Sonntagabend statt (teils unter der zusätzlichen Verpflichtung, am Abendgottesdienst teilzunehmen). Ab 1987 entfallen auch diese Angebote mangels Teilnahme ganz. Diese Tradierungslücke kann seither nicht mehr gefüllt werden.

Haus- und Volksmission:

Das Christentum gehört zu den missionierenden Erlösungsreligionen. In Gebieten mit wenig oder nichtchristlichem Rückhalt versuchen Missionare mit Hausbesuchen und Predigten, die dort lebenden Menschen vom Christentum zu überzeugen. In Luzern ist das Pfarregebiet St. Karl überwiegend von Arbeitern bewohnt, welche vermutlich zum Teil aus politischer Gesinnung der Kirche fernstehen. Diese Arbeiterhaushalte werden 1957 und 1967 von Kapuzinern besucht (von März bis Oktober). Die Seelsorger von St. Karl lassen via Pfarrblatt die Pfarreiangehörigen bitten, die Kapuziner-Missionare freundlich aufzunehmen und sich von ihnen segnen zu lassen.³⁴⁷ Zum Abschluss der Hausmissionen werden in den einzelnen Pfarreien im Herbst Volksmissionen organisiert. Dies sind spezielle Predigtserien zur religiösen Erneuerung. Im Jahr 1977 werden keine solchen Haus- und Volksmissionen mehr erwähnt. Somit ist auch in diesem Bereich ein krasser Schwund und Tradierungsabbruch zu verzeichnen.

Karwochenpredigten: Diese täglichen Abendpredigten finden von Palmsonntag bis zum Karsamstag in jeder Pfarrei statt und dienen der inneren Vorbereitung auf die Osterbeichte respektive auf die Osterkommunion, welche 1957 und 1967 noch unbedingt *geboten* ist. Die Karwochenpredigten werden von Ordensgeistlichen vorgetragen und richten sich an erwachsene Gläubige. Für Kinder und Jugendliche gibt es nach Alterstufen und Geschlechtern getrennte Vorträge in den Pfarreiheimen. Erst ab 1977 wird die Karwochengestaltung durch Bussfeiern und neuartig gestaltete Osternachtliturgien aufgelockert, respektive in ihrem Ablauf beschnitten. Ab 1987 kommt für die Karwochenpredigten vermehrt das eigene Pfarreipersonal zum Zug, so beispielsweise in unserem Sample dasjenige von St. Karl und St. Anton.³⁴⁸ Man verzichtet nun auf die Einladung auswärtiger Karwochenprediger oder findet schlicht keine mehr für diese Aufgabe. Ab 1997 werden die Karwochenpredigten weiter gekürzt oder entfallen ganz wie beispielsweise in St. Paul. An deren Stelle treten abendliche

³⁴⁷ Vgl. Pfarrblatt St. Karl 1957 (Ausgabe Nr. 8): 221 f. und (Ausgabe Nr. 11): 302.

³⁴⁸ Vgl. Pfarrblatt St. Karl 1987 (Ausgabe Nr. 8): 7. Vgl. Pfarrblatt St. Anton 1987 (Ausgabe Nr. 8): 6.

Gebetswachen, Gesangsvorträge, Versöhnungsfeiern, Abendmahlsliturgien und Kreuzwegandachten, dazu noch spezielle für Kinder.³⁴⁹ 2007 schliesslich redet niemand mehr von Karwochenpredigten, hingegen von „Karwochenliturgien“ und „Karwochenfeiern“. In diesem Bereich bestätigt sich nun die Transformationsthese. Religiöse Performanzen werden weiter gepflegt, aber in erneuerten Formen. In jüngster Zeit verlagern sich die Mobilisierungsversuche zunehmend auf die jüngsten Mitglieder, die Kinder.

Herz-Jesu-Verehrung:

Diese gefühlsbetonte, barocke Frömmigkeitspraxis wurde in der ultramontanen Bewegung des 19. Jahrhunderts unter dem damaligen Papst Pius IX. aufgenommen. Sie wurde in verschiedensten Bruderschaften gepflegt und fand insbesondere bei Frauen Anklang. 1957 finden in jeder Pfarrkirche noch monatlich gemeinsame Herz-Jesu-Andachten statt. Jeweils die ersten Freitage des Monats sind sogenannte „Herz-Jesu-Freitage“, an denen bestimmte Messen gelesen, Sühnelitaneien gesprochen und die Hostie in der Monstranz für einige Stunden zur Anbetung ausgesetzt wird. Die Andachten variieren von Pfarrei zu Pfarrei sowohl zeitlich als in der Art der Durchführung. Auch 1967 präsentiert sich die Herz-Jesu-Verehrungspraxis uneinheitlich, doch die frühmorgendlichen Anbetungsstunden entfallen bereits. Von 1977 bis 1997 bieten nur noch St. Paul und St. Anton an den Herz-Jesu-Tagen besondere Feierstunden an, wobei teils in Verbindung mit Frauenmessen. Im Jahr 2007 ist im Sample keine spezifische Herz-Jesu-Verehrung mehr zu finden. Die Schwundthese bestätigt sich hier deutlich.

Anbetungstage:

An solchen Tagen wird eine geweihte Hostie in der Monstranz zur Anbetung auf den Altar gestellt. Sie stellt nach katholischem Verständnis die fleischliche Realpräsenz von Christus dar. Die Hostie bleibt von der Aussetzung am frühen Morgen bis zum Schlusssegens am Abend dort. Es wird sichergestellt, dass vor ihr immer Gläubige anwesend sind und die Anbetung halten. Für bestimmte Betstunden werden deshalb auch die Schulkinder und die pfarreilichen Vereine aufgeboten. Das Bistum Basel hat noch in den Jahren 1957 und 1967 für jede Pfarrei einmal im Jahr einen Anbetungstag verordnet: für St. Paul der 8. März, für St. Karl der 12. April, für St. Josef der 25. Oktober und für St. Anton der 2. Juni. 1977 sind in den Pfarrblättern keine Anbetungstage mehr angekündigt. In einem anderen, aber sehr viel kleineren Rahmen gibt es 1977 in St. Karl

³⁴⁹ Vgl. St. Paul 1997 (Ausgabe Nr. 6): 2.

noch jeden ersten Montag im Monat einen Anbetungsabend von 20 bis 22 Uhr, der mit einem eucharistischen Segen abschliesst. In den späteren Stichproben von 1987, 1997 und 2007 werden keine Anbetungstage mehr erwähnt. Diese Tradition ist also verschwunden.

Rosenkranz:

Der Rosenkranz besteht aus einem rituellen Anrufen der Gottesmutter Maria mit Hilfe einer Gebetsschnur und ist Bestandteil der privaten Familiengebetspraxis wie auch zahlreicher katholischer Andachten. 1957 und 1967 wird jeweils der Monat Oktober dem Rosenkranzgebet gewidmet. In den Pfarreien gibt es Rosenkranzfeste und Rosenkranzandachten, wobei die Termine hierzu stark variieren. In den folgenden Dekaden fallen diese spezifischen Rosenkranzandachten und Rosenkranzfeste im Monat Oktober weg. Inzwischen bietet jede Pfarrei das ganze Jahr hindurch regelmässig gemeinsame Rosenkranzgebete (meistens wöchentlich) an. Wegen der sehr geringen Teilnehmerzahl eignen sich dafür Seitenkapellen oder kirchliche Nebenräume. Auch 2007 findet sich in der ganzen Stichprobe noch das gemeinsame Rosenkranzgebet. Es gehört demnach zu den persistierenden religiösen Performanzen.

Maiandacht:

Während des Monats Mai gedenkt die katholische Kirche 1957 noch intensiv der Jungfrau und Gottesmutter Maria. Als Zeichen der jungfräulichen Unschuld werden deshalb die Muttergottesaltäre in den Kirchräumen mit weissen Hortensien geschmückt. Die Gläubigen beten dort in täglichen Abendandachten gemeinsam den Rosenkranz. Die Andachten werden nach Altersgruppen und Geschlechtern (Mütter, Jungfrauen, Männer und Jungmänner) organisiert. Auch Schüler sind in jeder Pfarrei zweimal pro Woche am späteren Nachmittag zur Teilnahme an Maiandachten aufgefordert. 1967 finden die Maiandachten für Erwachsene nicht mehr täglich statt. Auch Schülerandachten gibt es höchstens noch einmal pro Woche. In den Pfarreinachrichten mahnen die Seelsorger zwar zur Teilnahme.³⁵⁰ Doch trotz vielen Ermahnungen bricht 1977 die Tradition der Maiandachten auf Pfarreebene ab. Nur St. Anton kann noch wöchentlich eine Maiandacht durchführen, allerdings dank der Inpflichtnahme von pfarreilichen Vereinen und Schulklassen für einzelne Abende. Ab 1987 sind die Maiandachten nur noch punktuelle und exklusive Veranstaltungen der Pfarreivereine (der Frauen- und Müttergemeinschaften FMG und der Katholischen Arbeitnehmerbewegung KAB).

³⁵⁰ Vgl. Pfarrblatt St. Paul 1967 (Ausgabe Nr. 8): 114. Vgl. Pfarrblatt St. Karl 1967 (Ausgabe Nr. 8): 115.

Heute besteht eine Maiandacht nicht mehr bloss aus Rosenkranzbeten, sondern in einer Ausfahrt zu einer Wallfahrtskapelle (z.B. nach Hergiswald ob Kriens oder zum Schooswald in Emmenbrücke). Sie schliesst mit einem Imbiss in einer Gaststätte ab. Interessanterweise erfahren die Maiandachten 2007 eine leichte Renaissance. Die Pfarreien St. Paul, St. Karl und St. Anton bieten wieder wöchentlich in ihren Kapellen eine Maiandacht zu Ehren Marias an. Diese Performanz erlag einem Schwund und einer Transformation zugleich. Interessant ist die leichte Erstarkung in jüngster Zeit.

Adventandacht:

Eine eigentliche Tradition von Adventandachten ist 1957 nicht erkennbar. Nur St. Josef führt im Dezember jeweils am Montagabend um 20 Uhr Adventandachten durch.³⁵¹ Ab 1977 nehmen die Adventandachten die Form von Familienkatechesen an. Mit Vorträgen und Gesprächen über das Thema „Einstimmung auf Weihnachten“ wird versucht, die Pfarreiangehörigen zur Teilnahme an Gottesdiensten zu motivieren. Ab 1987 nehmen die Adventaktivitäten sehr zu, insbesondere in den einzelnen Vereinen. Es gibt nun ein gemeinschaftliches Adventkranzbinden, ein offenes Adventsingen, Quartierrundgänge mit Lichterprozessionen und Adventfeuern, sowie Adventfenster in einzelnen Privathäusern.³⁵² Jugendliche können Mitte Dezember 2007 sogar an einer überpfarreilichen, regionalen „Jugend-Adventnacht“ teilnehmen. Sie erleben dabei einen nächtlichen Sternmarsch, ein Mitternachtsfeuer und ein gemeinsames Frühstück.³⁵³ Mit den Adventaktivitäten zeigen sich neuartige religiöse Performanzen, die allerdings ihre Bewährungsprobe erst noch bestehen müssen.

Gebetswache:

Bei dieser Form von religiöser Performanz ist ausnahmsweise eine umgekehrte Entwicklung in Richtung Intensivierung und Persistenz feststellbar. 1957 finden während der Fastenzeit und im Advent vereinzelt Gebetswachen statt. 1967 nimmt diese Form von stillem Beten ständig zu. Gerade die Pfarrei St. Paul ist dahingehend ein eindrückliches Beispiel, als sie ab 1967 durchgehend bis heute jeden Montagabend eine Gebetswache durchführt. Ab 1987 bieten einige katholische Bildungshäuser in der Region Luzern Meditationen und Einführungen in Kontemplation an, dies aber klar in einer Angebotslogik, also ohne weitere Inpflichtnahme. Im Jahr 2007 fällt im Pfarreiblatt der grosse ökumenische Gebets- und Meditationsanteil unter den religiösen

³⁵¹ Vgl. Pfarrblatt St. Josef 1957 (Ausgabe Nr. 12): 333.

³⁵² Vgl. Pfarreiblatt St. Josef 1997 (Ausgabe Nr. 19): 4 und (Ausgabe Nr. 20): 2.

³⁵³ Vgl. Pfarreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 23): 13.

Performanzen auf. Auch Berufstätige werden nun mit Meditationen am frühen Morgen, über Mittag oder am Abend als potentielle Teilnehmer angesprochen. Von seelsorgerlicher Seite her wird argumentiert, dass die heutigen Menschen einen Ausgleich zum „Druck und Stress des Geschäftsalltags“ brauchen.³⁵⁴

Krippenandacht:

Die Krippenandachten richten sich in erster Linie an Kinder und finden zwischen Weihnacht und Neujahr an Werktagen um ca. 17 Uhr vor den aufgestellten Krippen in den Pfarrkirchen statt. 1957 und 1967 pflegen noch zwei Pfarreien des Samples eine solche Andacht, 1977 nur noch eine und ab 1987 bis 1997 reduziert sich die Krippenandacht in St. Karl auf noch einen Termin, nämlich am 6. Januar. Im Jahr 2007 gibt es keine Krippenandachten mehr. Wiederum bestätigt sich die Schwundthese.

Lichtmess (Kerzenweihe):

Lichtmess ist eine Kerzenweihe am 2. Februar. Sie findet während den üblichen Werktags- oder Sonntagmessen statt (variiert je nach Kalenderjahr) und zeigt sich durch diese untersuchten fünfzig Jahre hindurch mit erstaunlicher Konstanz. Im Sample halten alle vier Pfarreien an dieser Tradition fest.

Blasius (Halssegen):

Dieser besondere Segen gegen Halskrankheiten wird mit zwei brennenden Kerzen jeweils am 3. Februar in den einzelnen Tagesmessen ausgeführt. Ab 1977 wird die Segenspraxis etwas freier gehandhabt und teilweise mit der Kerzenweihe vom Vortag zusammengelegt. St. Josef erteilt in diesem Jahr keinen Halssegen. Ab 1987 sind wieder alle Pfarreien im Sample mit dieser Tradition aktiv. 2007 lässt nur St. Karl den Blasiussegen fallen. Auch diese Performanz dauert an, muss allerdings stark umworben werden und verwirrt mit der sehr flexiblen Handhabung ihres Durchführungsdatums.

Agatha (Brotsegen):

Am 5. Februar ist der Tag, an dem die Gläubigen frische Brote zum Segnen in die Messen bringen. 1957 fand dieser Brotsegen sehr früh morgens statt (schon ab 5.50 Uhr). In den folgenden Dekanden verlagern sich die Segnungsgelegenheiten auf spätere Tageszeiten bis hin auf den Abend (St. Paul 1977). Zwischen 1977 und 1997 erfährt die Agatha-Tradition gewisse Lücken. Mindestens eine Pfarrei im Sample lässt jeweils den

³⁵⁴ Vgl. Pfarreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 1): 2.

Brotsegen weg. Im Jahr 2007 wird diesbezüglich in keiner Pfarrei mehr etwas angekündigt. Offenbar hat diese Performanz Tradierungsprobleme und schwindet.

Aschermittwoch (Aschenweihe):

Der Aschermittwoch gilt von 1957 bis 1977 als „gebotener Fast- und Abstinenztag“ und markiert nach der Fasnacht den Beginn der 40-tägigen Fastenzeit. In den Gottesdiensten wird Asche geweiht und den Gläubigen zur Erinnerung an die Sterblichkeit und als Einstimmung auf eine rechte Bussgesinnung auf den Kopf gestreut. Um möglichst alle Gläubigen zu erreichen, werden 1957 die Schüler um 8 Uhr zum Messebesuch aufgeboten (katholische Schüler sind an diesem Tag bis 9 Uhr vom Unterricht dispensiert!). Auch abends finden nochmals Messen mit Aschenweihe statt. Die Tradition der Aschenweihe und -austeilung hält bis heute an, jedoch entfallen der Teilnahmezwang sowie das Fasten- und Abstinenzgebot.

Musegger-Umgang:

Nach mittelalterlicher Bedeutung führte dieser Umgang zur Stadtmauer von Luzern (beim Mauerteil „Musegg“) und diente zur Abwehr von Kriegs- und Feueregefahr. 1957 nehmen alle Luzerner Pfarreien am zweitletzten Samstag im März am Musegger-Umgang teil. Er beginnt um 7.30 Uhr mit einem gemeinsamen Amt in der Hofkirche St. Leodegar. Um 8.30 Uhr bewegt sich die Prozession Richtung Museggmauer bis zur Museggkapelle an der Schirmerstrasse und endet nach zwei Stunden mit einem eucharistischen Segen vor der Hofkirche.³⁵⁵ 1967 wird der Musegger-Umgang wegen der sehr frühen Karwoche auf den 17. März vorverschoben. Am Nachmittag gibt es eine Vesper in der Hofkirche und abends eine Messe mit der Möglichkeit eines Ablassgewinnes.³⁵⁶ Ab 1977 wird der Musegger-Umgang als „unzeitgemäss“ abgeschafft und findet in den folgenden Jahren nur noch als historische Erinnerung Erwähnung.³⁵⁷ Seit der Abschaffung wird bis heute einmal im Frühjahr bei der Musegg-Kapelle eine Gedenkpredigt (ohne Prozession) gehalten.

Bittgänge:

Im ruralen Umland von Luzern sind Bittgänge in den 1950er Jahren noch eine lebendige religiöse Tradition. Es handelt sich um spezielle Messen und Prozessionen für ein gutes Gedeihen der Feldfrüchte. Für die urbanen Stadtpfarreien sind solche Bittgänge nur

³⁵⁵ Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 3): 90.

³⁵⁶ Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 5): 71.

³⁵⁷ Vgl. Pfarrblatt 1977 (Ausgabe Nr. 5): 6.

schon aus wirtschaftlichen Gründen weniger bekannt. In den Jahren 1957 und 1967 aber schliessen sich die Luzerner Pfarreien je am 27. April für einen Bittgang zum Bauernpatron St. Wendelin zusammen. Um 6 Uhr früh fährt ein Extraschiff nach Greppen, wo die Prozession stattfindet.³⁵⁸ Ab 1977 sind solche Bittgänge kein Thema mehr und aus dem Katalog der religiösen Performanzen verschwunden.

Palmprozession:

Am Palmsonntag werden vor den Kirchen Palmzweige geweiht, welche anschliessend in einer kurzen Prozession und mit einem feierlichen Einzug in die Kirchen getragen werden. Die Palmprozession erinnert an den Einzug Jesu nach Jerusalem. In den untersuchten Jahren 1957 und 1967 finden sie in diesem Rahmen statt. 1977 und 1987 gibt es aber nur noch Palmweihen, ohne Prozessionen um die Kirchen. Interessanterweise machen dann die Pfarreien St. Paul, St. Karl und schliesslich auch St. Anton 1997 und 2007 wieder kleinere Palmprozessionen ausserhalb ihrer Kirchen. An diesem Beispiel zeigt sich einmal mehr, dass die grössten Krisenjahre in der katholischen Konfession die 1970er und 1980er Jahre waren. Ab den 1990er Jahren wird versucht, ältere Traditionen wieder zu beleben.

Fronleichnam:

Dieser gebotene katholische Feiertag findet jeweils am zweiten Donnerstag nach Pfingsten statt. 1957 und 1967 ist dies noch ein gesamtstädtischer Anlass mit grossem Öffentlichkeitscharakter, an welchem sich nebst den Pfarreivertretern das Militär, Musikvereine, Bruderschaften und katholische Verbände zeigen. Die Aufstellung und Marschordnung des Prozessionszuges durch die Stadt Luzern wird minutiös geplant und umfasst im Pfarrblatt jeweils drei Seiten. Am Morgen gibt es zuerst Frühmessen in den einzelnen Pfarreien, anschliessend markieren Kanonenschüsse und Geläute die genaue Durchführungszeit. Zugsordner regeln das Geschehen auf den Strassen.³⁵⁹ Passanten streuen Blumen und an bestimmten Plätzen sind geschmückte Altäre aufgestellt. Dort gibt es Zwischenhalte für kurze Andachten und Segnungen. Start und Ende des Umzuges ist die Hofkirche. Der Hauptakteur an Fronleichnam ist der Stadtpfarrer von St. Leodegar. Er trägt eine Monstranz, und wenn sie vorbeizieht, knien die Gläubigen nieder und heben ihre Hüte. Doch schon ab 1967 wendet sich die Pfarrei St. Josef von diesem Grossanlass ab und führt im Rotseequartier eine eigene Fronleichnams-

³⁵⁸ Vg. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 7): 104.

³⁵⁹ Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 6): 174 - 176. Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 9): 135 - 137.

prozession durch. 1977 und 1987 organisieren die Pfarreien St. Karl und St. Anton ebenfalls eigene Fronleichnamsprozessionen in ihren Quartieren. Nur noch St. Paul beteiligt sich an der städtischen Prozession mit dem Schlussegen auf der Hofstiege. 1997 wird der Fronleichnamzug auf den Bereich der Altstadt verkleinert. Hauptbeteiligte sind seither die Pfarreien St. Leodegar und St. Maria. Hinzu gesellen sich weitere Zelebranten wie Chorherren, Herrgottskanoniere, Schweizer Gardisten, Heilig-Grab-Ritter, einige Erstkommunikanten und die Feldmusik.³⁶⁰ Inzwischen führen alle Pfarreien des Samples ihre quartiereigenen Prozessionen durch. 2007 wird der öffentliche Umzugscharakter selbst in den einzelnen Pfarreigebieten aufgegeben und Fronleichnam findet nur noch als „Familiengottesdienst“ von Eltern und Erstkommunikantenkindern (in den weissen Gewändern) statt, angereichert mit gemeinsamem Imbiss und fröhlichem Beisammensein nach dem religiösen Teil. Mit Fronleichnam hat in Luzern ein grosser quantitativer Schwund und zugleich eine qualitative Transformation stattgefunden.

Stadtwallfahrt:

Die „Stadtwallfahrt Luzern“ ist 1957 und 1967 jeweils am letzten Sonntag im September ein ganztägiger Anlass, der zur Einsiedelei von Bruder Klaus im Flüeli-Ranft (Kanton Obwalden) führt. Ab Luzern stehen morgens früh Extrazüge bereit, ebenso abends bei der Rückkehr von Sachseln. In den Pfarrblättern werden alle Stadt-Pfarreien, die katholischen Organisationen wie Volksverein, Frauenbund, Arbeiter- und Jugendverbände zur Teilnahme aufgerufen.³⁶¹ 1977 wird diese Wallfahrt nur noch als Nachmittagsanlass durchgeführt. Auch 1987 gibt es eine Nachmittagsprozession von Sarnen bis Sachseln. Der Termin wird allerdings auf den Betttag am zweitletzten Sonntag im September vorverlegt. 1997 findet die Stadtwallfahrt nur noch als Werktagsanlass am Mittwoch 24. September statt.³⁶² 2007 bleibt sie unerwähnt.

Landeswallfahrt:

Hier handelt es sich um eine kantonale Wallfahrt nach Einsiedeln, welche jeweils am 12. September stattfindet. In den Jahren 1957 und 1967 finden sich in den Pfarrblättern Hinweise zum Tagesprogramm, das bei den Pfarreien und an den Bahnhöfen aufliegt. Ab 1977 diversifiziert sich diese Landeswallfahrt deutlich. Sie findet nun an

³⁶⁰ Vgl. Pfarrblatt 1997 (Ausgabe Nr. 10): 14 f.

³⁶¹ Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 9): 241. Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 15): 229.

³⁶² Vgl. Pfarrblatt 1997 (Ausgabe Nr. 16): 9.

unterschiedlichen Terminen statt und wird primär zu einem Tourismusangebot von Reiseveranstaltern aus der Region.

Fasten:

Im römisch-katholischen Verständnis gilt beim Fasten einerseits ein Abstinenzgebot und andererseits ein Abbruchsgebot (vgl. die Erklärungen Seite 54 f.). Die „Fastenordnung“ von 1957 orientiert über Sinn und Zweck des Fastens. Es helfe gegen den Vormarsch des Weltkommunismus und sei eine gute Buss- und Sühneübung bei der täglichen Arbeit. Im Übrigen sei es während der Fastenzeit verboten, an „weltlichen Lustbarkeiten“ teilzunehmen.³⁶³ Auf den 1. Januar 1967 hebt die schweizerische Bischofskonferenz das bis anhin geltende wöchentliche Abstinenzgebot für die Freitage auf.³⁶⁴ Für Aschermittwoch und Karfreitag bleibt es aber noch geboten.

Im Jahr 1977 finden sich im Pfarrblatt Gedanken zu einem moderneren Fastenverständnis. St. Anton beispielsweise stellt die Fastenpredigten unter das Motto „Solidarität“ und St. Karl führt jeden Dienstagabend eine Vortragsreihe zum Thema „sinnvoller Verzicht – Weg in die Zukunft“. Ab 1987 wird das Fasten praktisch nur noch als Metapher für politisch-moralisches Verhalten gebraucht. So will St. Paul Fasten als „Einsatz für ein menschlicheres Asylgesetz“ verstanden wissen. In St. Josef hingegen übt sich eine freiwillige Gruppe während drei Freitagen mit einem Totalverzicht auf Nahrungsaufnahme, was als „Anfrage an unseren Lebensstil“ aufzufassen sei. In allen Pfarreien wird während der Fastenzeit einige Male über Mittag ein gemeinschaftliches Suppenessen angeboten. Mit dem Erlös wird das katholische Fastenopfer-Hilfswerk unterstützt. 1997 und 2007 etabliert sich diese Fastensuppen-tradition. Hinzu kommen noch geführte Fastentage in Gruppen, wobei der Fokus auf Ernährungsberatung, Kinesiologie und alternativen Heilmethoden liegt. Der religiöse Buss- und Sühnecharakter des Fastengebots transformierte sich somit über einen moralisierenden Umweg hin zu einem säkularen Gesundheitsangebot.

Opfer:

Mit Opfer sind Bargeldbeträge gemeint, die einerseits jeden Sonntag in den Messen für vorwiegend kirchliche Dienstleistungen eingezogen und andererseits bei Almosengängen erbeten werden. Noch 1957 und 1967 machen die Kapuziner (als Bettelorden) an Lichtmess ihre Sammelgänge durch die Stadt und bitten an den Haustüren um

³⁶³ Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 3): 77 und (Ausgabe Nr. 6): 190.

³⁶⁴ Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 2): 22 ff.

Spenden. Ab 1977 berichten die Pfarrblätter nichts mehr über solche Almosen. Mit „Opfer“ bezeichnen sie die „Fastenopfer“-Sammlung zur Unterstützung verschiedenster Hilfsprojekte im Ausland. Das Opfer, bzw. die Geldspenden, werden in diesem Zusammenhang als „Gabe der Solidarität mit der Dritten Welt“ verstanden. Ab 1987 unterstützt jede Pfarrei ihr je eigenes Ausland-Projekt und pflegt entsprechende Kontakte zu Verbindungsleuten vor Ort (z.B. St. Karl nach Indien, St. Josef nach Kolumbien, St. Anton nach Kamerun). Ab 1997 fällt auf, dass die Pfarreien nunmehr von „Gaben“ oder „Kollekten“ sprechen und das Wort „Opfer“ vermeiden. Diese semantische Umstellung zeigt die Transformation auf ein freiwilliges, religiös ungezwungenes Geben hin. Die eingezogenen Geldbeträge werden regelmässig in den pfarreilichen Teilen publiziert und verdankt. Freiwilligkeit geht nun vor Verpflichtung.

Eidgenössischer Bettag (staatlich):

Im Jahre 1832 verordnete die damals politisch liberal dominierte Tagsatzung einen für alle christlichen Konfessionen geltenden „Eidg. Dank-, Buss- und Bettag“, der seither jedes Jahr am dritten Sonntag im September stattfindet. Die konkrete Gestaltung dieses Feiertages obliegt den Konfessionen. 1957 wird dieser Tag in den Luzerner Pfarreien mit einem feierlichen Amt am Morgen, mit Anbetungsstunden während des Nachmittags und um 20 Uhr mit einem Segen fürs Vaterland, beziehungsweise für die Heimat, begangen.³⁶⁵ Auch 1967 wird diese Bettagsordnung auf ähnliche Weise durchgeführt. Für die Bettstunden am Sonntagnachmittag gibt es Gruppenzuteilungen (Knaben, Mädchen, Jungmänner, Jungfrauen, Frauen, Männer). Die Schlussandachten finden jedoch bereits ab 17 Uhr statt. 1977 gerät die bisherige Bettagstradition ins Wanken. Der Pfarrer von St. Paul fragt: „Wie lange wird es noch währen, bis man ihn als sinnlos und überholt abtut? Entsprechende Fragezeichen werden bereits angebracht.“³⁶⁶ Die andern Pfarreien des Samples lassen die Anbetungsstunden am Nachmittag weg und betonen den Busscharakter des Tages. St. Josef z.B. fordert die Gläubigen auf, gegenüber andern Menschen begangene Fehler zu bekennen und sich wieder zu versöhnen. Im Jahre 1987 wird die Gestaltung des Bettags sehr uneinheitlich. Sie geht von einer neuen Pfarrerinstallation (St. Paul) zu einem feierlichen Instrumentalamt (St. Josef, St. Karl) bis hin zum Tagesmotto „Bewahrung der Schöpfung“ (St. Anton). 1997 und 2007 herrscht wieder mehr Einheitlichkeit, da seit sieben Jahren alle Stadtpfarreien den Bettag ökumenisch feiern. Jede Pfarrei arbeitet mit

³⁶⁵ Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 9): 255 ff.

³⁶⁶ Pfarrblatt St. Paul 1977 (Ausgabe Nr. 16): 7.

ihrer evangelisch reformierten oder christkatholischen Nachbargemeinde zusammen und veranstaltet auf einem geeigneten Aussenplatz eine ökumenische Feier mit anschliessendem gemeinsamen Essen, bzw. Picknick. So transformierte sich der staatlich verordnete Betttag im katholischen Milieu von einer geschlossenen Pflichtveranstaltung zu einem nunmehr offenen und freiwilligen ökumenischen Angebot.

Allerseelen-Abläss:

Der Allerseelen-Tag ist in der katholischen Konfession immer der 2. November, an welchem speziell für die Seelenerrettung der Verstorbenen gebetet wird. Noch 1957 können die Gläubigen für ihre Verstorbenen einen Ablass gewinnen. Es handelt sich hierbei um einen durch Fürbitte erwirkten Erlass von zeitlichen Sündenstrafen (hier von den Strafen im Fegefeuer). Dieser spezielle Allerseelen-Abläss ist nur im Zeitraum zwischen dem 1. November bis zum 2. November mitternachts zu erbitten. Nach Meinung des damaligen Papstes ist er zu erreichen, so oft man die Kirche betritt, beichtet, die Kommunion empfängt und sechsmal ein „Vaterunser“, ein „Ave-Maria“ und ein „Ehre sei dem Vater“ betet.³⁶⁷ 1967 ändert die päpstliche Meinung und der Allerseelen-Abläss ist pro gläubige Person nur noch einmal an den öffentlichen Oratorien zu gewinnen. Wiederum müssen mindestens Beichte und Kommunionempfang den Fürbitten vorausgehen.³⁶⁸ Ab 1977 erwähnen die Pfarreien für den Allerseelentag keinen Ablass mehr. Es finden nur Totengedenkfeiern und Requiems für die im letzten Jahr in der Pfarrei Verstorbenen statt. Ab 1987 verschiebt sich das Gedenken an die Toten auf den Vortag (1. November, welcher im katholischen Luzern bis heute ein öffentlicher Feiertag ist). Diese zeitliche Verschiebung des Totengedenkens, das Verdrängen der Fegefeuerstrafen und des (grundsätzlich immer noch vorhandenen) Ablässangebotes veranschaulichen den Schwund und die Transformation einer religiösen Performanz zugleich.

St. Nikolausbesuch:

Der Festtag des Heiligen Nikolaus von Myra ist der 6. Dezember. Zu seinen Ehren existiert eine lange Tradition mit St. Nikolausbesuchen bei Kindern (und ab 1967 auch bei Betagten). Jede Pfarrei im Sample führt seit Jahrzehnten eigene Nikolausvereine (mit freiwillige Mitarbeitern), woraus jedes Jahr die diversen Nikolaustrosse rekrutiert werden. Dank dieser Tradition können zwischen 1957 und 2007 an den Tagen um den

³⁶⁷ Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 11): 317 ff.

³⁶⁸ Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 18): 282.

6. Dezember kleinere Kinder in ihren Familien mit Gaben überrascht werden. In dieser Art von Performanz steckt der Angebotscharakter von Anfang an drin. Die Besuche erfordern viel Planung und werden nur auf Voranmeldung durchgeführt.

Kleinkindfeier:

Kleinkindfeiern sind Sonntagskatechesen für Kinder im Alter von ca. 4 - 8 Jahren, welche noch keine Kommunion empfangen dürfen, jedoch religiösen Unterweisungen bereits folgen können. Kleinkindfeiern findet man im Sample erst ab 1977 in den Pfarreien St. Paul, St. Josef und St. Anton. Parallel zu den Hauptgottesdiensten werden in Nebenräumen zur Kirche oder in den Pfarreiheimen solche Kinderliturgien durchgeführt. Das Angebot ist anfänglich sehr unregelmässig, später bewährt sich in allen untersuchten Pfarreien meistens ein Monatsrhythmus. Der Werbeaufwand für diesen religiösen Neutradierungsversuch ist allerdings erheblich.

Meditativer Tanz:

Meditativer Tanz erscheint als religiöse Performanz erst ab 1997 einmal im Monat in der Pfarrei St. Karl unter dem Angebot: „Sonntagsgottesdienst in freierer Form“. Nebst Gesprächen und stillem Gebet kommen in dieser Form von Liturgie meditative Tänze zum Zug. Auch in St. Josef gibt es 1997 eine Gruppe, welche in diesem Jahr zweimal einen Abend mit meditativen Tänzen organisiert. Im Jahr 2007 sind die meditativen Tänze im katholischen Milieu schon recht verbreitet. St. Anton beispielsweise lädt an den Sonnwenden (21. Juni und 21. Dezember) zum meditativen Tanzen ein. Auch St. Paul setzt auf diese Art von Körperlichkeit mit folgender Einladung für fünf Kreistanzabende: „Während fünf Kursabenden gewinnen wir Vertrauen in unsere Füße und erfahren die Gegenwart Gottes in Wort, Tanz und Bewegung.“³⁶⁹ Die funktionale Nähe zu immanenter Therapie und die Ablösung vom christlich-transzendenten Hintergrund werden hier offenkundig.

Sternsingen:

Das Sternsingen um Weihnachten herum entspringt einer Mitte des 19. Jahrhunderts in den reformatorischen Gebieten Europas wiederbelebten Tradition (v.a. in England und Skandinavien).³⁷⁰ In den katholischen Pfarrblättern findet das Sternsingen im Januar 1987 erstmals Erwähnung, jedoch ohne zu erklären, wer hier die Organisatoren sind.

³⁶⁹ Pfarreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 11): 13.

³⁷⁰ Meyers Grosses Taschenlexikon 2006, Band 20: 7334.

1997 sind in den Pfarreigebieten von St. Paul und St. Anton Anfang Januar Sternsinger unterwegs, welche sich im Wesentlichen aus Mitgliedern der pfarreilichen Jugendchöre und Jugendverbände zusammensetzen. Sie singen auf der Strasse Weihnachtslieder und erbitten von Tür zu Tür Kollekten. Im Sample sind es auch 2007 nur die Pfarreien St. Paul und St. Anton, welche eigene Sternsinger je am 6. und 7. Januar aussenden. In einer Vorschau auf das Sternsingen 2008 wird klar, dass sich gewisse Pfarreien für diesen Auftritt zusammenschliessen, so St. Josef und St. Karl (mit St. Johannes und St. Leodegar). Nun gehen die Sternsinger bis in die Wohnungen und führen noch weitere Handlungen aus, wie ein Werbe- und Anmeldeblatt verrät:

„Kinder und Jugendliche schlüpfen in die Rolle der ‚Drei Könige‘ und bringen das Licht und den Segen des Sterns von Bethlehem in die Häuser. Sie tragen Lieder vor, bezeichnen die Haus- oder Wohnungstüren mit gesegneter Kreide und bringen mit Weihrauch wohltuenden Duft. Zugleich sammeln sie für benachteiligte Kinder in Papua-Neuguinea.“³⁷¹

Haussegen an Epiphanie:

Auf dem oben erwähnten Werbe- und Anmeldeblatt zum Sternsingen geht es gleich auch noch um den Haussegen, welcher am Dreikönigstag (6. Januar) mit geweihter Kreide an Wohnungstüren ausgeführt wird: „Nach einem alten Brauch werden am Dreikönigsfest Häuser und Wohnungen gesegnet. Über die Haustüre werden die Jahrzahl und die Buchstaben C + M + B gezeichnet. CMB bedeutet Caspar, Melchior und Balthasar, die volkstümlichen Namen der drei Weisen. Man deutet es aber auch als ‚Christus Mansionem Benedicat‘ (Christus segne dieses Haus).“ Aus historischer Sicht dürfte hinter diese einfache und plausible Deutung des Haussegens allerdings ein Fragezeichen gesetzt werden, zumal dieser angeblich „alte Brauch“ in unserer Untersuchungszeit erst 1987 im allgemeinen Teil des Pfarrblattes erklärt wird, und vorher nicht. Zudem wird er als individuell zu bestellendes Angebot vorgestellt.

Bibelgespräch:

In vorkonziliärem Verständnis waren Bibelgespräche mit Laien nicht möglich. Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wagt sich die Pfarrei St. Josef jeweils am Mittwochabend an sogenannte „Bibelbetrachtungen“ im Rahmen eines Wortgottesdienstes. In St. Paul und St. Anton findet sich ein gemeinsames Bibellesen in einer Gruppe erst 1987, dies mit unregelmässigen Terminen. Hinzu kommen in St. Josef und in St. Anton noch „Predigtgespräche“, zu welchen das Laienpublikum im Anschluss an die Sonntagspredigten eingeladen ist. 1997 verdoppelt sich ungefähr die Dichte der angebotenen Bibelgespräche auf zwei pro Pfarrei und Monat, doch 2007 lässt die

³⁷¹ Pfarrreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 23): Einlageblatt „Der Stern kommt zu Ihnen nach Hause“.

Häufigkeit dieser Gesprächsangebote bereits wieder markant nach. Dieser Rückgang lässt sich als weiterer Säkularisierungsschub nach einer kurzen Transformationsphase deuten.

8.3 Auswertung der Dimension: Tradierungsabbruch

In der Dimension *Tradierungsabbruch* soll der innerkonfessionelle Krisendiskurs der letzten fünfzig Jahre skizziert werden. Durch die sich verstärkende Austrittsneigung der Konfessionsangehörigen und auch durch den Priestermangel lässt sich die Entwicklung auf einen Schwund hin gut nachvollziehen. Die Erziehung im Elternhaus spielt bei der Tradierung von religiösen Performanzen eine Schlüsselfunktion, weshalb sie hier zur Sprache kommt. Auch die ökumenische Zusammenarbeit kann als Antwort auf eine tieferliegende Tradierungskrise gesehen werden.

Krisendiskurs:

1957 gibt es noch keinen innerkonfessionellen Diskurs über einen drohenden Tradierungsabbruch. Religiöse Performanzen werden noch ziemlich unwidersprochen akzeptiert. Hingegen zeigt sich in den Pfarrblättern mit Berichterstattungen über Christenverfolgungen in Ostblockländern und in China eine Polemik gegen den Kommunismus. Die Berichte streichen die katholische Gesinnung gegenüber dem Kommunismus heraus.³⁷² In den 1960er Jahren wird im Umfeld einer globalen kulturellen Revolution auffallend viel von Umbruch, Krise und einem Niedergang des Glaubens gesprochen. 1967 stellt das Pfarrblatt in den religiösen Veranstaltungen einen Beteiligungsschwund und eine Indifferenz fest. Viele Getaufte kennen den Sinn von katholischen Feiertagen und Sakramenten kaum mehr. Die Tradierung verliert an Kraft und die zentralen katholischen Glaubenswahrheiten gehen vergessen.³⁷³

1977 macht sich eine gewisse Ernüchterung über den erreichten Tradierungsschwund breit. Mancherorts werden nun die Laien zur Gestaltung von religiösen Performanzen miteinbezogen. Nur die Sorge um die Jugend bricht nicht ab, so stellt der Pfarrer von St. Karl eine abnehmende Loyalität der Jugendlichen gegenüber der Kirche fest. Der Abfall ziehe sich lautlos dahin. Die Kirche müsse die jungen Menschen wieder auf den

³⁷² Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 10): 277.

³⁷³ Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 8): 119 und (Ausgabe Nr. 10): 154.

„gebotenen“ Weg bringen und „hat keine eigenen Angebote zu machen“.³⁷⁴ Die bisherige Umstellung auf Angebote stösst offenbar an ihre Grenzen.

Doch zehn Jahre später haben sich die Kirchen weiter entleert. 1987 vermutet St. Karl, die leeren Kirchen kämen von zuviel Wohlstand, Luxus und Bequemlichkeiten der aktuellen Zeit. Die Liturgiegruppe von St. Anton möchte der Kirchenentleerung entgentreten und zeitgemässere Gottesdienstformen ausprobieren. Die KAB-Gruppe von St. Anton fragt besorgt: „Warum werden unsere Kirchen immer leerer? Wo sind die Jugendlichen in unseren Kirchen? Macht unsere Gemeinde die falschen Angebote? Müssen wir aktiver werden? Aber auch: Was unterscheidet unsere Gemeinde noch von andern Freizeitangeboten?“³⁷⁵ Damit ist eine zentrale Transformation in Richtung Freizeitbetrieb aufgeworfen. Schlussendlich fällt in den jüngsten Pfarreiblättern auf, dass die Sozialarbeit vermehrt ins Zentrum der kirchlichen Dienste gestellt wird, und gleichzeitig auch als Angelpunkt für religiöse Performanzen dient. Inzwischen wird fast ausschliesslich von *Angeboten* gesprochen. So werden in St. Anton die Neuzuzüger zu einem Brunch und Quartierrundgang eingeladen:

„Pfarrei erleben – testen erlaubt. Neue Quartierbewohnerinnen und -bewohner laden wir ein, unsere offene, kritische und tolerante Pfarrei mit vielen Angeboten zu erleben. Angebote, die den Glauben ins Spiel bringen und dem Leben dienen.“³⁷⁶

1997 verstärkt sich der Krisendiskurs nochmals. Nicht nur eine sehr schlechte Kirchensteuerbilanz³⁷⁷ macht Sorgen, auch der kantonale Seelsorgerat stellt zur geschwächten Kirche im Kanton Luzern fest: „Zu ihren Schwächen gehört die mangelnde Begeisterung der Gläubigen“.³⁷⁸ Im Jahr 2007 geht der allgemeine Krisendiskurs auf unvermindertem Niveau weiter. Die quantitative Beteiligung an religiösen Performanzen sinkt derweil weiter ab, wozu sich St. Karl beispielsweise gezwungen sieht, weitere Gottesdienste zu streichen:

„Die Samstagabend-Gottesdienste werden von immer weniger Personen besucht. Es kommt dann und wann vor, dass in unserer grossen Kirche nur 15 Personen anwesend sind. Immer wieder hören wir die Klage, es sei deprimierend, mit so wenig Leuten in dieser grossen Kirche Gottesdienst zu feiern. Man fühle sich verloren. Der Versuch, den Gottesdienst im Chor vorne zu halten, ist aus verschiedenen Gründen gescheitert. Aus diesen Beobachtungen heraus haben wir zusammen mit dem Pfarreirat beschlossen, ab den Sommerferien jeweils nur noch am ersten Samstag des Monats regelmässig um 17.30 einen Gottesdienst zu halten und die Gedächtnisse auf diesen Samstagabend zu konzentrieren.“³⁷⁹

Angesichts dieser Lage plant die katholische Kirchengemeinde der Stadt Luzern für die verschiedenen religiösen Angebote die Schaffung von „Kompetenzzentren“, was einer

³⁷⁴ Pfarrer P. von Felten, in: Pfarrblatt St. Karl 1977 (Ausgabe Nr. 11): 7.

³⁷⁵ KAB in: Pfarrblatt St. Anton 1987 (Ausgabe Nr. 20): 8.

³⁷⁶ Pfarreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 10): 6.

³⁷⁷ Vgl. Pfarreiblatt 1997 (Ausgabe Nr. 12): 13 und (Ausgabe Nr. 21): 9.

³⁷⁸ Vgl. Pfarreiblatt 1997 (Ausgabe Nr. 6): 13.

³⁷⁹ Pfarreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 9): 9.

Entterritorialisierung, respektive einer schleichenden Auflösung der bestehenden Orts-
pfarreien gleichkommen dürfte. Die Umsetzung solcher Kompetenzzentren wird für das
Jahr 2009 in Aussicht gestellt.

Suchbewegungen:

1997 setzen diverse innerkonfessionelle „Spurgruppen“ und „Suchbewegungen“ ein. Es
werden allenthalben Pfarreianalysen und Pfarreileitbilder erstellt. Ein Redaktor des
Pfarreiblattes stellt fest, dass dies auf einen weitem Umbruch in der Kirche hindeute, so
wie bis anhin könne es nicht weitergehen und: „Wir brauchen neue Wege der Seelsorge
in unseren Pfarreien“.³⁸⁰ Es gibt nun pfarreiliche wie auch überpfarreiliche „Liturgie-
Werkstätten“, in denen sich aktiv Pfarreiangehörige treffen und neue Gottesdienst-
formen ausdenken. So schlägt St. Anton ein „offenes Mikrofon“ für Fürbitten in den
Gottesdiensten vor, in der Hoffnung, dies gereiche zu spontanem und lautem Beten.³⁸¹
Doch auch dieser Veränderungswille erlahmt 2007 wieder.

Kirchenaustritte:

Vor 1977 ist das Thema „Kirchenaustritt“ nicht zu finden, ausser man würde die
zahlreichen Amtsniederlegungen von Priestern erwähnen, die sich im Jahr 1967 aus
Gründen der Arbeitsüberlastung und Ablehnung des Zölibates zeigen. 1977 stellt der
Pfarrer von St. Karl einen starken Rückgang der Kirchenbesucher und eine Zunahme
der Kirchenaustritte fest.³⁸² Im Jahr 1987 rufen die Seelsorger von St. Josef die
spärlichen Gottesdienstbesucher dazu auf, sich für die Eucharistie um den Altar herum
zu versammeln, damit Gefühle von „Nähe und Gemeinschaft“ entstehen können.³⁸³ Im
Jahr 1997 sind Kirchenaustritte auch an der Universität Luzern ein Thema. Professor
Dr. Adrian Loretan hält am 19. Februar seine Antrittsvorlesung zum Thema: „Ist der
Kirchenaustritt Privatsache?“³⁸⁴ Zehn Jahre später (2007) nimmt das Thema Kirchen-
austritte in den Pfarreiblättern eine schon fast zynische Wendung mit dem Hinweis, dass
man übrigens auch wieder in die Kirche eintreten könne. Ein ehemaliger Ausgetreter
nimmt in einem Interview Stellung zu den kirchlichen Aus- und Wiedereintritts-
möglichkeiten. Unterdessen sind die Austritte aber weit höher sind als die Eintritte.³⁸⁵

³⁸⁰ Vgl. Pfarreiblatt 1997 (Ausgabe Nr. 11): 15.

³⁸¹ Vgl. Pfarreiblatt St. Anton 1997 (Ausgabe Nr. 6): S. 7.

³⁸² Vgl. Pfarreiblatt St. Karl 1977 (Ausgabe Nr. 15): 7.

³⁸³ Vgl. Pfarreiblatt St. Josef 1987 (Ausgabe Nr. 15): 7.

³⁸⁴ Vgl. Pfarreiblatt 1997 (Ausgabe Nr. 3): 8.

³⁸⁵ Vgl. Pfarreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 8): 4.

Ermahnungen zur religiösen Erziehung:

In den Pfarrblättern von 1957 ist die religiöse Erziehung ein sehr wichtiges Thema, wozu die Eltern eindringlich und wiederholt von den Pfarrern ermahnt werden. Zudem gibt es im allgemeinen Teil eine wiederkehrende Rubrik namens „Erziehungsweisheit“, welche aus Lehrgeschichten und Erziehungsratschlägen besteht. Die Eltern werden ermahnt, ihre Kinder von den „zersetzenden Einflüssen“ der Boulevard- und Jugendzeitschriften, der Comic-Hefte sowie der Kinos fernzuhalten. Am besten sei es, der Jugend nicht zuviel Taschengeld zu geben und dafür zuhause für ein „gottfrohes sonniges Heim“³⁸⁶ zu sorgen. Im Weiteren ermahnen die einzelnen Pfarrer die Eltern, ihre Kinder zweimal wöchentlich in die Schulmessen zu schicken. Ebenso seien die Kinder und Jugendlichen zur Sonntagspflicht anzuhalten, wofür die Eltern selber mit dem Vorbild vorangehen sollen. Aus diesen Bemerkungen lässt sich schon eine gewisse Lockerung des religiösen Pflichtempfindens bei einzelnen Gläubigen erahnen.

1967 gehen die Appelle an die erzieherische Verantwortung der Eltern weiter. Der Pfarrer von St. Paul findet, die Eltern sollten mit ihren Kindern abends am Bett beten. Derjenige von St. Karl warnt vor einer Verwöhnung der Jugend. Die Jugend solle im Gegenteil lernen, Opfer der Güte und Busse zu bringen. Der Pfarrer von St. Josef fände es gut, wenn sich die Väter mehr Zeit für ihre Kinder nehmen würden, denn auf der beruflichen Karriereleiter nütze ein Vater den Kindern nicht viel. Zudem seien die Jugendlichen nicht auf die billigen Messerummelplätze zu schicken, lieber sollte man zuhause eine eigene fröhliche Spielrunde machen. Vor körperlicher Züchtigung hingegen warnen die Pfarrer.³⁸⁷

1977 schlagen die Äusserungen der einzelnen Seelsorger in Frustration um wie beispielsweise in St. Paul: „Es ist viel Lauheit und Gleichgültigkeit bei Eltern und Kindern festzustellen“.³⁸⁸ Auch eine Alarmiertheit ist hörbar, so tönt es aus St. Karl: „Unsere grösste Sorge müsste aber die Beteiligung der Kinder und Jugendlichen bilden. (...) Es wächst also eine Generation heran, die in der Breite der Bevölkerung dem Glaubensleben der Kirche noch sehr viel ferner stehen wird als die Generation ihrer Eltern.“³⁸⁹ Und später ermahnt der dortige Pfarrer die Eltern: „Sie [die Eltern] haben nach Kräften, mit Argumenten und mit dem Beispiel mitzuwirken, dass die Jugendlichen den Ruf Christi zur Eucharistie vernehmen und positiv beantworten.“³⁹⁰

³⁸⁶ Vgl. Pfarrblatt St. Karl 1957 (Ausgabe Nr. 2): 2.

³⁸⁷ Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 17): 260.

³⁸⁸ Pfarrblatt St. Paul 1977 (Ausgabe Nr. 14): 9.

³⁸⁹ Pfarrblatt St. Karl 1977 (Ausgabe Nr. 15): 7.

³⁹⁰ Pfarrblatt St. Karl 1977 (Ausgabe Nr. 16): 7.

1987 sind solche Ermahnungen verschwunden. Nun werden seitens der Pfarreien eher Fragezeichen angebracht, wie: „Kirche – Heimat für unsere Jugendlichen?“ Anstelle der tadelnden und moralisierenden Worte kommen nun aufbauende psychologische Erziehungstipps zum Zuge. Besonderer Angelpunkt für Erziehungsempfehlungen wird die Gestaltung von Advent, St. Nikolaus und Weihnachten.³⁹¹ Eine Gruppe von Theologen bietet deshalb im Romero-Haus einen Elternkurs mit dem Thema „Hilfen für die Weihnachtsfeier daheim“ an. Das Problem des Tradierungsabbruches ist zu diesem Zeitpunkt im Grundsatz erkannt, und man versucht Gegensteuer zu geben.

1997 stellt der Pfarrer von St. Karl über die religiöse Erziehung im Elternhaus treffend fest: „Die Unsicherheit und Distanz der Erwachsenenwelt in religiösen Fragen und zur herkömmlichen Liturgie werden auf die Dauer prägender sein als alle Anstrengungen in der schulischen religiösen Erziehung.“³⁹²

Im Jahr 2007 gibt es verschiedene kostenpflichtige Erziehungskurse für Eltern mit Kindern im Vorschul- und Primarschulalter. So wollen die Pfarreien St. Karl und St. Josef gemeinsam in einem „Triple P“-Erziehungskurs Kinder zu selbstbewussten, glücklichen verantwortungsvollen Menschen erziehen helfen. In St. Anton hingegen können Eltern in einem Kurs lernen, Werte zu vermitteln, mit Kindern über Gott zu reden und zu beten. Diese Angebote, ob religiös oder nicht-religiös, gründen selbstverständlich auf Freiwilligkeit und müssen entsprechend beworben werden. Die Gebotslogik in Form von Appellen oder Erziehungsvorschriften an die Adresse der Eltern hat eindeutig ausgedient.

Ökumenische Veranstaltungen:

In unserer Stichprobe sind 1967 in Luzern erste ökumenische Veranstaltungen zu finden. Die Zusammenarbeit wird mit den Evangelisch Reformierten und den Christkatholiken gesucht. Gleichzeitig findet eine kontroverse Diskussion über Ökumene statt. Auch zu den konfessionellen Mischehen erlässt die römisch-katholische Kirchenführung noch keine verbindlichen Instruktionen.³⁹³ 1977 reden die Pfarrblätter bereits positiver über Ökumene, wobei die bei jugendlichen Wallfahrern beliebte Taizé-Gemeinschaft im Burgund (Frankreich) als Vorbild hingestellt wird. Auch Annäherungen an die orthodoxen Kirchen sind im Gespräch. Wöchentlich gibt es nun am Dienstagabend ein „ökumenisches Nachtgebet“ in der evangelisch-reformierten Lukaskirche. Gelegentlich kommt es auch zu einem Kanzeltausch zwischen den Konfes-

³⁹¹ Vgl. Pfarrblatt St. Anton 1987 (Ausgabe Nr. 20): 9.

³⁹² Pfarreiblatt St. Karl 1997 (Ausgabe Nr. 16): 7.

³⁹³ Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 8): 121.

sionen. Die Lukaskirche wird zum Zentrum der ökumenischen Bewegung in Luzern. 1987 ist sie Veranstaltungsort eines grossen ökumenischen Frauenkirchenfestes. Ab 1997 findet man jeweils Mitte Januar die „Woche der Einheit“ als feste ökumenische Institution. Jeden Monat gibt es zudem ein ökumenisches Abendgebet, zu welchem unterdessen die Methodistische Kirche Luzern dazugestossen ist. Im Jahr 2007 findet wiederum eine gesamtstädtisch organisierte „ökumenische Woche“ statt. Jede Pfarrei macht einen Seelsorgertausch mit der evangelisch-reformierten Landeskirche und lässt Grussbotschaften überbringen. Eine weitere ökumenische Institution ist die „Gschichtechechte“ geworden (eine Sonntagskatechese für Vorschulkinder in St. Anton und im reformierten Sprengel Weinbergli), ebenso der ökumenische Kreuzweg am Karfreitag mit einem öffentlichen Kreuztragen durch die Stadt.³⁹⁴ Am Karsamstagabend auf Ostersonntagmorgen schliesslich wird seit wenigen Jahren auch eine „ökumenische Nacht der Nächte“ in der näherer Umgebung von Luzern durchgeführt.³⁹⁵ Dies alles ergibt in der jüngsten Zeit den Eindruck eines grossen Booms an ökumenischen Veranstaltungen. Doch zu vermuten ist, dass dies in erster Linie aus Spar- und Synergiegründen so geschieht, und weniger aus einer tiefergehenden theologischen Annäherung der beteiligten Konfessionen heraus.

Priesterberufungen:

Um mehr Priesterberufungen gewinnen zu können, wird den Gläubigen im Pfarrblatt 1957 das Gebet nahe gelegt. Zudem sollten Eltern ihren Kindern das „Verzichten“ als Grundqualifikation für den Priesterberuf beibringen.³⁹⁶ Doch trotz diesen zahlreichen Appellen wird 1967 ein sehr grosser Priestermangel für die Pfarreiseelsorgen beklagt. Das Bistum Basel werde dieses Jahr nur noch 14 Neupriester weihen können, in früheren Jahren waren es etwa dreimal so viele Neuweihe. 1977 nimmt die Überalterung der Priester zu, denn es rücken kaum mehr junge nach. Ab 1987 wird von einem drastischen Priestermangel gesprochen, welcher nicht nur für die Schweiz, sondern für ganz Europa und auch für die USA gilt. So müssen häufig Ordensmänner aus Klöstern für priesterliche Dienste in die Ortspfarreien delegiert werden. Dieser unbefriedigende Zustand hält bis heute an. Der Schwund an priesterlichem Personal ist damit sehr offenkundig und unwidersprochen.

³⁹⁴ Vgl. Pfarrreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 2): 1 und (Ausgabe Nr. 7 Beilage): A.

³⁹⁵ Vgl. Pfarrreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 7): 3.

³⁹⁶ Vgl. Pfarrblatt St. Paul 1957 (Ausgabe Nr. 8): 221 f.

Aushilfpriester:

1957 hat jede Pfarrei neben einem Pfarrer auch noch zwei bis drei Vikare, welche die Durchführung der zahlreichen Messen und Beichtgelegenheiten garantieren. Doch 1967 können längst nicht mehr alle benötigten Vikarstellen besetzt werden, und die Pfarreien müssen sich mit Aushilfen arrangieren. Ab 1977 springen in Luzern für das Beichtthören Weisse Väter und Kapuziner ein. Dieser Behelfszustand wird zwar durch das Kürzen der Ohrenbeichte in den folgenden Dekaden entschärft, jedoch nicht für das Messelesen. 2007 können gewisse Pfarreien nur noch mit Aushilfpriestern existieren. Im Sample sind dies bereits die Pfarreien St. Karl und St. Josef.

Laien-Kommunionfeier:

Eine von Laien durchgeführte Kommunionfeier war bis 1987 undenkbar, und noch 1997 wird sie höchstens als Notlösung akzeptiert. Bei einer Kommunionfeier werden dem Tabernakel konsekrierte Hostien entnommen und in einer Ersatzzeremonie (ohne Eucharistiefeier) den Gläubigen zur Kommunion ausgeteilt. Im Sample ist die Meinung der Pfarreien über Kommunionfeiern dieser Art gespalten. Während St. Karl sie bejaht, möchte St. Anton beim Fehlen eines Priesters lieber nur Wortgottesdienste ohne Kommunion durchführen. Im Jahr 2007 gibt es keinen Widerstand mehr gegen Kommunionfeiern, bei denen (bloss) ein Pastoralassistent oder ein Gemeindeleiter vorsteht. Inzwischen sind in St. Josef die Kommunionfeiern ein- bis zweimal monatlich zum Normalfall geworden. Aus der Not wird nun eine Tugend gemacht. Dadurch ist eine Transformation in der Art des Kommunionempfanges möglich geworden.

8.4 Auswertung der Dimension: Kasualienbehandlung

Unter Kasualien versteht die katholische Konfession die sieben Sakramente (Heilmittel), welche traditionellerweise nur von Priestern gespendet werden dürfen, heute aber zunehmend auch von Pastoralassistenten ausgeführt werden. Eine Ausnahme war und ist das Ehesakrament, welches sich die Ehemittigen gegenseitig zusprechen. Kasualien sind auch Initiationsriten für neue Lebensabschnitte und Übergangsrituale in neue, noch unbekannt Zustände, z.B. in die Pubertät, die Ehe oder in den Tod. Die Dimension Kasualienbehandlung zeigt die in den letzten fünfzig Jahren vorgenommenen semantischen Umdeutungen eindrücklich. Die Transformationsthese wird in dieser Perspektive sehr plausibel, doch zeigt auch die Schwundthese ihre Realität.

Taufe:

Die Taufe bedeutet die Aufnahme ins Christsein. Sie ist eine christliche Grundkasualie, welche in der katholischen Konfession in der Regel als Säuglingstaufe gespendet wird. 1957 werden die Säuglinge noch möglichst rasch nach ihrer Geburt getauft, oft schon in den Spitalkapellen jener Institutionen, wo die Mütter das Wochenbett verbringen. Gegen diese Sitte erfolgen im allgemeinen Teil des Pfarrblattes mehrmals Aufrufe, man möge doch nach der Geburt noch etwas zuwarten und die Säuglinge wieder in den Pfarrkirchen taufen lassen.³⁹⁷ Ab 1967 wird die namentliche Nennung der Taufkinder in den pfarreilichen Teilen zur Gewohnheit. Ab 1977 werden auch deren Wohnadressen erwähnt, was als Wertschätzung jedes neuen Kirchenmitgliedes betrachtet werden kann. Die Taufen in den Pfarrkirchen finden, obwohl zwar von den Seelsorgern sehr erwünscht, weniger in den Sonntagsgottesdiensten als vielmehr in separaten Tauffeiern statt. 1997 und 2007 führen sie auch Pastoralassistenten durch. Nur noch ganz selten wird in der Osternacht ein Kind getauft. In der Osternacht wird nämlich traditionellerweise das Taufwasser geweiht und einen Teil davon über die anwesenden Gläubigen zur Tauferneuerung gesprengt. 1957 ist diese Zeremonie noch zwingend in die Allerheiligenlitanei eingebettet, später zerfällt auch dieser feierliche Rahmen mehr und mehr.

Kommunionempfang:

Die Art und Weise wie die einzelnen Gläubigen die Kommunion, also die in einer Messe geweihte Hostie, empfangen, ist in unserem Zusammenhang wiederum ein Stück anschauliche Kulturgeschichte. 1957 dürfen die Gläubigen die Kommunion nur nüchtern und nach einer vorgängigen Beichte empfangen. Sie knien vorne in der Kirche an einer Kommunionbank nieder und lassen sich vom Priester eine Hostie auf die Zunge legen. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hält die Umstellung auf „Handkommunion“ in Luzern nur sehr zögernd Einzug.³⁹⁸ Bei der Handkommunion halten die Empfangenden (neu stehend!) ihre rechte Hand für die Entgegennahme der Hostie hin. Noch 1977 verurteilen einzelne Pfarreiangehörige den Handempfang als „Gotteslästerung“.³⁹⁹ Doch 1987 ist die Rückkehr zur vorkonziliären Zungenkommunion kein Thema mehr. Ab diesem Jahr weisen die Pfarreien auch auf ihre Hauskommuniondienste hin, bei welchen Freiwillige am Sonntag auf telefonische Vorbestellung die Kommunion zu Kranken und Hochbetagten nach Hause bringen. Da

³⁹⁷ Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgaben Nr. 10 und 11): 271 und 308 f.

³⁹⁸ Vgl. Pfarrblatt St. Josef 1967 (Ausgabe Nr. 6): 85.

³⁹⁹ Vgl. Pfarrblatt St. Paul 1977 (Ausgabe Nr. 10): 7.

alte Menschen zu den treuesten Kommunionempfängern gehören, kann man vermuten, dass bei der jüngeren Generation ein Tradierungsabbruch längst stattgefunden hat.

Erstkommunion / Weisser Sonntag:

Über die ganze Untersuchungszeit bleibt der erste Sonntag nach Ostern, der sogenannte „Weisse Sonntag“, das fixe Datum für die Erstkommunion. Es ist der Tag, an welchem katholische Kinder der zweiten Primarstufe nach einer vorgehenden intensiven Katechese zum ersten Mal die Kommunion empfangen dürfen. 1957 und 1967 erscheinen die Mädchen an diesem Festtag noch in weissen Brautkleidchen und die Knaben in Anzügen. In späteren Jahren werden lange weisse Einheitsgewänder leihweise abgegeben. Während 1957 noch nichts von einer Elternkatechese gesagt wird, nehmen die Elternvorbereitungen auf den Weissen Sonntag ab 1967 bis 2007 stetig zu, was einmal mehr auf die erhöhte grundsätzliche Tradierungsproblematik hinweist. 1957 und 1967 ist die Beichte am Vortag (Samstag) für die Erstkommunionkinder noch eine klare Pflicht, doch 1977 scheinen choreografische Proben, insbesondere die Hauptprobe am Samstag, die allerwichtigsten Aktivitäten vor dem Weissen Sonntag zu sein. Vom Beichten ist keine Rede mehr, nur noch von „Vorbereitungen“. Ab 1987 gibt es nach dem Weissen Sonntag in den einzelnen pfarreilichen Rubriken rückblickende Reportagen. Diese werden in jeder Dekade umfänglicher und ausführlicher. Es werden Fotos, Interviews, Namen- und Adresslisten der Erstkommunikanten und Verdankungen an Helfer und Helferinnen publiziert. 2007 schliesslich gibt es zum Weissen Sonntag als Erinnerung eine Pfarrblatt-Beilage mit den Gruppenfotos aus jeder Pfarrei der Stadt, ihrem jeweiligen Motto und den Verdankungen an die Katecheten und Katechetinnen. Die Erstkommunionfeiern haben inzwischen einem relativ hohen Personenkult Platz gemacht (vergl. die Fokussierung der modernen Religion auf das Individuum, S. 13.). Ebenso ist die frühere Gedenkmystik an den „Opfertod Christi“ zugunsten von verharmlosenden Semantiken wie „Brot des Lebens“ oder einem solidarischen „Miteinander Teilen“ gewichen.

Osterpflicht:

Die Osterpflicht ist ein katholisches Gebot, welches die Gläubigen zur Beichte und zum Kommunionempfang in der Zeit vom ersten Fastensonntag bis zum Dreifaltigkeitssonntag verpflichtet. In den Jahren 1957 und 1967 appellieren die Pfarrblätter im

allgemeinen Teil noch nachdrücklich an diese Osterpflicht.⁴⁰⁰ 1977 und folgende Jahre ist von der Osterpflicht keine Rede mehr. Ostern scheint in den Jahren 1987 bis 2007 nur noch ein freiwilliger Anlass zu sein, bei welchem es in den Pfarreien zumindest nach den Osternachtgottesdiensten einen Imbiss mit Eiertütschen gibt. Für manche ansonsten abstinente Gläubige bleibt Ostern daher einen Kirchenbesuch wert und eröffnet Möglichkeiten, sich mit Quartierbewohnern in geselliger Runde zu treffen. Der Wandel vom Gebot zum Angebot ist hier überdeutlich.

Sonntagspflicht:

Nach vorkonziliären Verständnis sollten die Katholiken wenn möglich jeden Sonntag zur Messe gehen. In den Pfarrblättern von 1957 werden die Leser gleich sechsmal im Laufe des Jahres an diese Sonntagspflicht erinnert. Sie habe „Vortrittsrecht“ vor der Freizeit, dem Sport und dem Wirtshausbesuch, moniert der Pfarrer von St. Anton.⁴⁰¹ Um den Gläubigen trotz der aufstrebenden Freizeitindustrie und dem Tourismus die Gelegenheit zum Gottesdienstbesuch zu ermöglichen, werden die Skifahrer (im Winter) und die Wanderer (im Sommer) auf die zahlreichen „Sonntags-Messgelegenheiten in den Bergen“ verwiesen.⁴⁰² Diese Verweise findet man auch 1967 noch in den Pfarrblättern, später entfallen sie ganz. Das religiöse Sonntagsgebot ist gegenüber dem Übermass an Freizeitangeboten nicht mehr durchsetzbar.

Nüchternheitsgebot:

In den Pfarrblättern von 1957 und 1967 finden sich Hinweise auf das Nüchternheitsgebot, welches die Nahrungsaufnahme vor dem Kommunionempfang regelt. Die Hinweise schreiben vor, dass sich die Gläubigen während drei Stunden vor dem Kommunionempfang von fester Speise und alkoholischen Getränken enthalten müssen. Nicht-alkoholische Getränke können bis eine Stunde vor Kommunionempfang eingenommen werden. Wasser hingegen bricht das Nüchternheitsgebot nicht.⁴⁰³ 1967 ist das Nüchternheitsgebot auf eine Stunde vor Kommunionempfang reduziert und wird nicht mehr im Detail ausformuliert. Später findet es im Sample keine Erwähnung mehr. Vermutlich wird es gar nicht mehr sanktioniert und daher auch nicht mehr beachtet.

⁴⁰⁰ Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 3): 85. Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 4): 56 und (Ausgabe Nr. 8): 122.

⁴⁰¹ Vgl. Pfarrblatt St. Anton 1957 (Ausgabe Nr. 10): 269 f.

⁴⁰² Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 7): 205. Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 11): 166 f.

⁴⁰³ Pfarrblatt St. Karl 1957 (Ausgabe Nr. 2): 1.

Standeskommunion:

Die sogenannten „Stände“ in den Pfarreien sind die Geschlechter-, Alters- und Zivilstandsgruppen: Mädchen, Jungfrauen, Frauen- und Mütter, sowie Knaben, Jungmänner und Männer. 1957 (und teilweise 1967) gibt es einmal im Monat für jeden Stand je einen separaten Standes-Kommunionempfang in einer bestimmten, im voraus angekündigten Sonntagsmesse. Dabei sollen die Stände möglichst vollständig erscheinen, und zwar in ihrer geschlossenen Organisationsform wie beispielsweise den Jungmänner- und Jungfrauenkongregationen. Die Kongregationen kleiden sich zu diesem Anlass in festlicher Uniform und eskortieren sich mit Fahnen. Dieser Brauch bricht jedoch Mitte der 1960er Jahre in der Folge des Konzils ein.

Firmung:

Die Firmung ist ein weiteres katholisches Sakrament, welches ein höherer geistlicher Würdenträger den jungen Gläubigen nach deren erlangten Taufe, Busse und Erstkommunion spendet. Mit Chrisamöl wird den Firmlingen als Symbol einer „Geistgabe“ ein Kreuz auf die Stirne gezeichnet. Das Firmalter variiert je nach örtlicher Tradition. In Luzern werden 1957 und 1967 die 12-jährigen Kinder ab der 6. Primar-klasse sowie erwachsene Konvertiten gefirmt. Letztere absolvieren vorher einen Konvertitenkurs. 1977 und 1987 intensiviert sich die Firmvorbereitung sowohl für die Firmlinge selber, als auch für deren Eltern und Paten. In den Pfarreien finden mehr und mehr Informationsabende, Einkehrtage und Kursmodule zur Firmungvorbereitung statt. Erwachsene Konvertiten hingegen werden nicht mehr erwähnt. 1997 reden die Pfarreiblätter von der „Entscheidungsfirmung“. Firmung ist nunmehr kein verpflichtendes Gebot mehr, sondern ein freiwilliges kirchliches Angebot, für welches sich die Firmlinge zu entscheiden haben. In diesem Zusammenhang läuft in unserem Sample die Diskussion, das Firmalter bis mindestens auf das zivilrechtliche Mündigkeitsalter hinaufzusetzen. Die Pfarreien schicken ihre Firmlinge nun auf einen „Firmweg“ (Kurs), damit sich diese auf ihre Entscheidung vorbereiten können. Selbst die Firmpaten werden auf solche Vorbereitungen verpflichtet.⁴⁰⁴ Die Pfarreien versuchen also auch hier, dem Tradierungsabbruch Gegensteuer zu geben.

Firmspendung:

Die Firmspendung wird zwischen 1957 und 2007 in Art und Weise ihrer Durchführung massiv verändert. 1957 werden die Firmlinge an einem Werktag (vormittags 9 Uhr bzw.

⁴⁰⁴ Vgl. Pfarreiblatt St. Paul 1997 (Ausgabe Nr. 12): 3 und (Ausgabe Nr. 13): 8c.

nachmittags 15 Uhr) vom Bischof von Basel in einer schlichten, in den Pfarrblättern kaum nennenswerten Feier, gefirmt. Nach Möglichkeit legen sich die Pfarreien für die Firmspendung zusammen. Die Firmpaten müssen nicht anwesend sein. Sie bezeugen ihren Beistand bloss per Unterschrift auf dem Firmschein. Auch 1967 wird noch an Werktagen, und ohne Anwesenheit der Firmpaten, gefirmt. Der ausführende Firmspender ist wiederum der Diözesanbischof persönlich. 1977 wird die Firmspendung auf Sonntagsgottesdienste von Ende Juni, bzw. anfang Juli verlegt, und als Firmspender für die Luzerner Pfarreien amtet nunmehr der Abt des Benediktinerklosters Einsiedeln. Ab 1987 kündigen die Pfarrblätter die Firmungen viel ausführlicher an als bis anhin. Die Firmung soll nun ein grosses Kirchen- und Familienfest werden. St. Josef z.B. publiziert vorgängig die Namen der Firmlinge, ebenso ihre Wünsche und Erwartungen bezüglich dieser bald zu empfangenden religiösen Kasualie. Wegen personellen Engpässen kommen nun als Firmspender verschiedene Bischofsvikare zum Zug. Das Jahr 1997 fällt in Luzern in eine Übergangszeit, was das Firmalter anbelangt. Nur St. Karl lässt noch nach dem alten Muster die Kinder der 6. Primalklasse (am Sonntag 25. Mai) durch einen Domher der Stiftspropstei St. Leodegar firmen. Die andern Pfarreien aus dem Sample haben inzwischen das Firmalter heraufgesetzt und bieten aus diesem Grund keine Firmgottesdienste an, dafür gibt es „Firmwegfeiern“ wie z.B. in St. Paul.⁴⁰⁵ Im Jahr 2007 ist das Firmalter in Luzern durchgängig auf 18 Jahre erhöht worden. Die Firmlinge absolvieren jetzt einen mehrwöchigen Kurs und sind in die Vorbereitung der Feiern aktiv involviert. Als Firmspender amten wiederum Domherren und Bischofsvikare. Nach den erfolgten Firmungen folgen in den pfarreilichen Rubriken Berichte und Fotoreportagen, ebenso gibt es eine Pfarreiblatt-Beilage.⁴⁰⁶ Die starke Personalisierung und Kultivierung der Firmlinge läuft hier analog zur Behandlung der Erstkommunionkinder (vergl. Theorieteil, S. 13).

Ehevorbereitungskurse:

1957 schreiben die Pfarreien nichts zu Hochzeiten oder Ehevorbereitungen. Nur im allgemeinen Teil des Pfarrblattes erscheint zweimal eine Anzeige des Schweizerischen Katholischen Jungmannschaftsverbandes zu einem „Brautleutetag“ in Luzern (je einen Sonntag im Mai und im November), an welchem ein Priester, ein Arzt und eine Mutter sprechen. 1967 wird das Kursangebot für Heiratswillige ausgebaut. Ehevorbereitungskurse sind nun Vorbedingung für eine kirchliche Trauung. Sie finden laufend durch das

⁴⁰⁵ Vgl. Pfarreiblatt St. Paul 1997 (Ausgabe Nr. 12): 3.

⁴⁰⁶ Vgl. Pfarreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 11 Beilage): A – D.

ganze Jahr hindurch in den verschiedenen Luzerner Pfarreien statt. Ein Kurs umfasst vier Abende und bildet eine Einheit. Es sprechen ein Priester, ein Arzt, eine Mutter und ein Eheberater. Die Pfarreien versuchen nun, die Brautleute vermehrt zur Heirat in ihrer Pfarrkirche zu motivieren. 1977 werden die Namen und Adressen der Getrauten in den Pfarrblättern veröffentlicht. Die Ehevorbereitungskurse sind inzwischen nur noch fakultativ, gehen aber im bisherigen Modus weiter. 1987 bestehen die Kursreferenten aus jeweils einem Theologen, einem Arzt, einer Sozialarbeiterin und einem Juristen. Daneben feiert die Pfarrei St. Anton für langjährig Verheiratete (ab 25 Jahre Ehedauer) „Jubiläumsgottesdienste“ jeweils im Oktober bzw. November.⁴⁰⁷

Inzwischen aber werden Trennungen und Ehescheidungen ein sehr häufiges gesellschaftliches Phänomen – auch im katholischen Milieu. 1997 bietet deshalb die (überpfarreiliche) katholische Ehe- und Lebensberatungsstelle Luzern laufend Kurse für Getrennte und Geschiedene an. Gleichzeitig erfahren die Ehevorbereitungskurse in den Pfarreien eine massive Kürzung. Offenbar erfahren die Heiratswilligen auf andern Wegen, auf was sie sich mit einer kirchlichen Trauung einlassen. 2007 gibt es diese traditionellen Kurse (mit theologischer, ärztlicher und juristischer Beratung) nicht mehr, jedoch erscheint an deren Stelle eine neue religiöse Performanz für Menschen, die Trennung und Scheidung bereits hinter sich haben: So findet am Sonntag, 4. Februar, in der Pfarrkirche St. Josef ein ökumenischer Gottesdienst zum Thema „Wenn Wege sich trennen“ statt.⁴⁰⁸ Anhand dieser Feier lässt sich im katholischen Umfeld auf eine gewisse Normalisierung im Umgang mit Geschiedenen schliessen.

Ohrenbeichte:

Unser Streifzug durch die Pfarr- und Pfarreiblätter der letzten fünfzig Jahren illustriert das Ende der Ohrenbeichte, den Zusammenbruch einer spezifischen Beichtform in den abgedunkelten Beichthäuschen der katholischen Kirchen. Beichten gehört im katholischen Verständnis zum Sakrament der Busse und ist im Grunde ein „Sünden Eingestehen“ in die Ohren eines Priesters. Wer wissen will, was Sünde ist und in welchem Schweregrad, konsultiert den Beichtspiegel. Nach dem Gestehen der Sünden erteilt der Priester den PönitentInnen eine Absolution (Lossprechung von Schuld) und verlangt eine Busse, also eine Wiedergutmachungs- oder Genugtuungsleistung für die begangenen Verfehlungen. 1957 ist Beichten noch vor jedem Kommunionempfang Pflicht. Jede Pfarrei bietet daher feste Beichtzeiten am Vorabend und Morgen der Sonn-

⁴⁰⁷ Vgl. Pfarreiblatt St. Anton 1997 (Ausgabe Nr. 16): 5 und (Ausgabe Nr. 18): 3.

⁴⁰⁸ Vgl. Pfarreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 2): 15.

und Feiertage sowie an den Herz-Jesu-Freitag an. Die wöchentlich angebotenen Beichtzeiten in unserem Sample bewegen sich zwischen sieben bis zehn Stunden pro Pfarrei. Zusätzlich können die Schüler je am Samstagnachmittag nach Alterstufen und Geschlechtern getrennt beichten. Für Schwerhörige gibt es mit Höranlagen ausgerüstete Beichtstühle.⁴⁰⁹ Die Pfarrei St. Anton legt zudem Wert darauf, dass die Kirche nicht als „Sakramenten-Selbstbedienungsladen“ missbraucht wird, und fordert „die geplagten Mütter, die vielbeschäftigten Dienstmädchen und die schwerbeschäftigten Väter“ auf, nicht bloss schnell in den Sonntagfrühmessen vor dem Kommunionempfang zu beichten, sondern sich schon am Vorabend genügend Zeit dafür zu nehmen.⁴¹⁰ 1967 kommen die Pfarreien den Beichtenden insofern entgegen, als sie die Namen der Beichthörenden publizieren und am Samstagnachmittag Kinderhorte während den Beichtzeiten eingerichtet. Inzwischen sind die wöchentlichen Beichtzeiten pro Pfarrei auf sechs bis neun Stunden reduziert worden. Als neue Form des Beichthörens bieten die Priester von St. Josef während der Fastenzeit zwei „religiöse Ausspracheabende“ an, bei welchen es um Fragen des Gewissens gehen soll.⁴¹¹

1977 sind die Beichtgelegenheiten in der ganzen Stadt Luzern im allgemeinen Teil der Pfarrblätter in einer Übersichtsdarstellung zu finden. Die einzelnen Pfarreien haben die Beichtzeiten nun drastisch gekürzt auf eine Stunde (in St. Anton) bis sieben Stunden (in St. Paul) wöchentlich. Die Reduktion widerspiegelt auch den starken Priestermangel. Für das Beichthören werden nun vermehrt Ordenspriester (Weisse Väter und Kapuziner) beigezogen. Neben der traditionellen Ohrenbeichte im Beichtstuhl offerieren die Pfarreien St. Paul und St. Karl auch das Beichten in einem speziell eingerichteten Beichtzimmer im Pfarrhaus. Wer dort hingegen will, muss sich allerdings persönlich anmelden und etwas mehr Zeit bis zur Absolution einrechnen. Im Sample fällt der Pfarrer von St. Josef mit seinem besonders zeitkritischen Denken auf, indem er zum Niedergang der Ohrenbeichte schreibt:

„Weil unsere Beichtpraxis nicht mehr Ausdruck eines echten Glaubens war und weil sie nicht mehr im Dienste der christlichen Moral stand, ist sie so schnell vor die Hunde gekommen. (...) Zwar bedaure ich für den Augenblick diese Entwicklung nicht. Denn die Kirche hat es verpasst, in der Beichtpraxis jene Veränderungen vorzunehmen, die für ein sinnvolles Beichten nötig gewesen wären. Vor allem wollte sie hartnäckig jene Veränderungen nicht zur Kenntnis nehmen, die unser Verhältnis zu Sünde und Schuld, zu Busse und Umkehr, zu Bekenntnis und Verzeihen gründlich geändert haben.“⁴¹²

In den Pfarrblättern von 1987 ist die Übersicht zu den Beichtgelegenheiten in der Stadt Luzern bereits nicht mehr vorhanden. Wer beichten will, muss bei den einzelnen

⁴⁰⁹ Vgl. Pfarrblatt 1957 (Ausgabe Nr. 4): 121.

⁴¹⁰ Pfarrblatt St. Anton 1957 (Ausgabe Nr. 2): 2.

⁴¹¹ Vgl. Pfarrblatt St. Josef 1967 (Ausgabe Nr. 4): 51 und (Ausgabe Nr. 5): 68.

⁴¹² Pfarrer A. Stadelmann, in: Pfarrblatt St. Josef 1977 (Ausgabe Nr. 3): 9.

Pfarreiveranstaltungen nachschauen oder die Beichtgelegenheiten der Jesuitenkirche nutzen. Im Sample geben nur noch die Pfarreien St. Paul und St. Karl eine wöchentliche Beichgelegenheit an, insgesamt nur noch je 65 bis 75 Minuten! 1997 werden in St. Paul und St. Karl die wöchentlichen Beichtzeiten auf 30 bis 45 Minuten reduziert. 2007 entfallen sie ganz. Allerdings werden in der Karwoche und in der Woche vor Weihnachten die Beichtgelegenheiten leicht erhöht. Auch die Parreien wie St. Josef und St. Anton bieten während diesen beiden besonderen Wochen noch vereinzelte Ohrenbeichten an.

Bussfeier:

Als direkte Konkurrenz zur Ohrenbeichte werden ab 1977 während der Karwoche vor Ostern und der Woche vor Weihnachten sogenannte „Bussfeiern“ angeboten, anlässlich welcher die Gläubigen nicht mehr einzeln zum Beichten antreten, sondern in einer Feier still ihrer Verfehlungen gedenken und dann eine kollektive Absolution erhalten. Im Sample weigert sich vorerst nur die Pfarrei St. Paul, solche Bussfeiern anzubieten. Ab 1987 sind auch in St. Paul zwei bis drei Bussfeiern vor einem hohen Feiertag die Regel. Die Bussfeiern sind auf verschiedene Altersgruppen abgestimmt (Jugendliche, Erwachsene, Betagte). Vor dem Eidgenössischen Betttag gibt es ebenfalls Bussfeiern. Interessanterweise werden die Bussfeiern ab 1997 in St. Paul und St. Anton bereits „Versöhnungsfeiern“ genannt. 2007 ist in allen Pfarreien nur noch von „Versöhnungsfeiern“ die Rede. Die Aspekte von Sündenbeichte und Busse scheinen zugunsten der gegenseitigen Versöhnung zurückzutreten, was eine nicht unerhebliche semantische Umdeutung dieser Kasualie darstellt. Der Blick entfernt sich von der Transzendenz und wendet sich einer immanenten zwischenmenschlichen Angelegenheit zu.

Krankensalbung:

Die Krankensalbung ist ein Sakrament, welches sich schwerkranke Menschen von einem Priester, respektive neuerdings auch von Pastoralassistenten, vor ihrem Tod spenden lassen können. Die Kasualie erfolgt mit einer Ölung der Stirne und will auf den Übergang vom Leben in den Tod vorbereiten. Die Auffassung bezüglich dem „richtigen“ Zeitpunkt hat sich inzwischen von der Agonie im Sterbebett hin zu einer vorsorglichen Sterbevorbereitung im noch rüstigen Rentneralter verschoben. In den Pfarrblättern von 1957 und 1967 wird die Krankensalbung nicht erwähnt, was auf ihre Selbstverständlichkeit und Unhinterfragtheit schliessen lässt. 1977 macht St. Paul als einzige Pfarrei des Samples auf dieses Sakrament explizit aufmerksam und bietet für

alte Menschen Mitte November eine spezielle Informationsveranstaltung und eine Woche darauf eine kollektive Sakramentenspendung im Pfarreiheim an. 1987 schliesst sich St. Anton einer solchen kollektiven Krankensalbung an. 1997 erklärt der Pfarrer von St. Paul, dass die Krankensalbung zur Stärkung im Krankheitsfall gedacht sei. Inzwischen hat sich auch St. Karl der kollektiven Sakramentenspendung an noch rüstige Senioren angeschlossen. Schliesslich kommt 2007 noch St. Josef hinzu und erklärt: „Die Krankensalbung ist nicht ein Sterbesakrament und nicht ausschliesslich als Stärkung im Sterbeprozess gedacht, sondern gerade auch in Situationen ausserhalb von Lebensgefahr, wenn wir Kraft brauchen.“⁴¹³ An diesem Beispiel sieht man eindrücklich, wie die Vorbereitung auf ein christliches Sterben im Laufe der Zeit zugunsten eines diesseitigen Lebens- und Durchhaltewillens verdrängt wurde. Die Krankensalbung hat sich zu einem Kraftmittel fürs Diesseits gewandelt.

Priesterweihe:

Priesterweihen sind eine Kasualie ausschliesslich für Priesteramtskandidaten. Sie stellen für die betreffenden Pfarreien ganz besonders grosse Festanlässe dar. Im Sample findet am 18. Oktober 1957 in St. Josef eine Priesterweihe statt.⁴¹⁴ Später finden wir in unserer kleinen Auswahl keine Priesterweihen mehr, was wiederum den sehr stark geschrumpften Priesterstand aufzeigt.

Primiz:

Neugeweihte Priester feiern eine kurze Zeit danach ihre Primiz (Erstlingsmesse) in ihrer angestammten Pfarrei, wo sie aufgewachsen sind. 1957 findet am 28. Juli eine Primiz in St. Anton statt. 1967 gibt es im Sample gleich drei weitere Primizfeiern, nämlich eine in St. Karl am 2. Juli, sowie zwei in St. Paul am 9. Juli und am 16. Juli. In den Dekaden von 1977 bis 2007 finden wir im Sample keine Primizen mehr.

8.5 Auswertung der Dimension: Säkulare Surrogate

Die katholische Konfession beobachtet und kommentiert die Kommunikationen auch ausserhalb des Religionssystems, so beispielsweise in Kunst, Sport, Medizin, Bildung, Intimbeziehungen und in der Sozialen Sicherung. Sie gibt diesen Fremdreferenzen im

⁴¹³ Seelsorgeteam St. Josef, in: Pfarreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 5): 8.

⁴¹⁴ Vgl. Pfarreiblatt St. Josef 1957 (Ausgabe Nr. 10): 269.

Laufe der letzten fünfzig Jahre stets mehr Raum. Eine Zeit lang versucht sie sogar sehr ausgeprägt, mit einem eigenen, breiten Freizeit- und Bildungsangebot Anschlüsse an die säkulare Umwelt zu finden. Empirisch gesehen äussert sich diese Anschlussuche darin, dass immer häufiger kirchliche Infrastrukturen für weltliche Konzerte, für Gymnastik oder für Sprachkurse zur Verfügung gestellt werden. Säkulare Funktionsbereiche dringen damit quasi in den Raum ehemaliger religiöser Tätigkeiten und Kommunikation vor, respektive werden eine Zeit lang ganz bewusst in diesen Raum hereingeholt. Diese säkularen Surrogate können allerdings nicht beliebig lang bestehen und weichen schliesslich der Konkurrenz von aussen.

Konzert:

Den Sachverhalt, dass Kirchen bloss als Konzerthallen benutzt werden, finden wir im Sample erst im Jahr 1977. Vorher ist immer ein geistlicher Bezug wie eine Orgelweihe Grund für ein Konzert in den Pfarrkirchen. Doch ab 1977 finden in St. Paul ein romantischer Orgelzyklus und ein barockes Weihnachtskonzert statt – und zwar ohne spezifisch religiöse oder liturgische Einbettung. In der Kirche St. Karl gibt die Stadtmusik Luzern ein Blasmusikkonzert. In St. Anton findet ein Orgelkonzert und später ein Adventskonzert mit dem Reicha-Quintett statt. Neu für diese Kirchenkonzerte sind Kollekten oder feste Eintrittspreise. 1987 setzt sich der Konzerttrend in Kirchen fort. Die Kirchenchöre werden grösser und geben auch ausserhalb der Gottesdienstgestaltung ihre Konzerte. Gleichzeitig werden die eigenen Pfarrkirchen für Gastkonzerte genutzt. Der Konzertbetrieb in kirchlichen Räumen nimmt seither stark zu.

Ausstellung:

Eigentliche Kunstausstellungen in Kirchen gibt es in unserem Untersuchungsrahmen erst 2007, so beispielsweise in der Kirche St. Josef im Laufe der Monate Januar und Februar eine Fotoausstellung zum Thema „Jung und Alt im Quartier“. In der St. Paul-Kirche kann man im Mai 2007 eine Glasmalereiausstellung anschauen und im Kirchenraum von St. Karl im Juni und Juli eine Plakatausstellung zu einem aktuellen Quartierprojekt.

Theater:

Von kleineren, unterhaltenden Theateraufführungen der Jugendorganisationen ist 1957 noch nicht die Rede. Doch 1967 spielt bereits die Jungwacht St. Karl im Januar an drei Samstagnachmittagen ein Bubenspiel für Kinder. 1977 findet ein ähnliches Jugend-

theater in St. Paul statt. 1987 tritt die Seniorenbühne Kriens in verschiedenen Stadtluzerner Pfarreien zur Unterhaltung von betagten Menschen auf. In St. Karl hat sich unterdessen eine Laien-Theatertruppe formiert, welche Schwänke und Lustspiele auf die Bühnen der verschiedenen Pfarreiheime in Luzern bringt. 1987 und 1997 ist die Seniorenbühne Kriens noch immer ein gefragter Gast in den Betagtenrunden der Pfarreien. Beliebt in allen Pfarreien sind auch die Puppen- und Kasperlitheater für Kinder. Bis 2007 tritt die äusserst aktive Theatergruppe im Pfarreizentrum St. Karl mehrfach mit Kriminalspielen auf. Auch in St. Paul gibt es ein Musical-Theater unter anderem mit dem Kinderchor „Paulusspatzen“. Theaterspielen scheint recht beliebt und hat unter den Pfarreiaktivitäten tendenziell zugenommen.

Film:

Noch 1967 ist im katholischen Luzern von einer Filmzensur aus Jugendschutzgründen die Rede, und es werden kaum Filme für Erwachsene in einem pfarreilichen Rahmen gezeigt. Regelmässige Filmabende treten in unserem Sample erst 1977 auf. Es sind vor allem die pfarreilichen Vereine FMG und KAB, welche Filme aus den Missionen (Afrika, Asien) zeigen. Auch in den Jugendorganisationen und in der offenen Jugendarbeit wird der Film eingesetzt. 1987 und in den folgenden Dekaden nehmen Filmankündigungen in den vier untersuchten Pfarreien ab, da die Konkurrenz durch das Fernsehen mittlerweile sehr hoch ist. 1997 gibt es in St. Anton am 11./12. Januar eine Filmnacht für Jugendliche, und 2007 lockt St. Paul mit einer monatlichen „Filmbar“ im Pfarreiheim die Jugend an. St. Karl organisiert am 6. Juni ein Open-Air-Kino im Pfarrhausgarten. Es sind nur noch punktuelle Anlässe, und meistens kommen heute Videos zum Zug. Filme zur Unterhaltung von Erwachsenen hingegen werden keine mehr gezeigt.

Literatur:

Literaturabende oder Lesungen finden sich im Sample erst 1987. St. Anton hält im Pfarreiheim während es Monats November literarische Leseabende. 1997 weiten sich die literarischen Abende aus. St. Josef macht eine Abendreihe zu jüdischer Literatur. Es werden verschiedene jüdische Schriftsteller (Joseph Roth, Elie Wiesel, Primo Levi) vorgestellt und aus ihren Werken gelesen. St. Anton widmet sich dieses Jahr dem Werk Jeremias Gotthelfs und organisiert am 24. Oktober zusammen mit den Reformierten aus dem Quartier einen „Gotthelf-Abend“, begleitet von einem Essen „wie zu Gotthelfs Zeiten“. Im Jahr 2007 finden in den untersuchten Pfarreien auffallend weniger literarische Lesungen statt. Der Trend zu Lesungen nimmt ab.

Turnen:

1957 ist Turnen oder sonstiges Gymnastiktreiben im pfarreilichen Rahmen noch kein Thema. 1967 aber führt der Frauen- und Mütterverein von St. Karl zweimal pro Woche je abends ein Frauenturnen im Pfarrsaal durch. Im Jahr 1977 erweitert sich das pfarreiliche Turnangebot stark. Neben den Frauenturnstunden kommen in St. Paul, in St. Josef und St. Anton die Mutter- und Kindturnen hinzu, teilweise sogar mehrfach und in diversen Altersgruppen geführt wie in St. Josef. Als Turnlokale dienen die Pfarreiheime und die jeweiligen Turnhallen der Quartierschulhäuser. Diese Mutter- und Kindturnen verlangen eine Voranmeldung und sind nun kostenpflichtig geworden. 1987 wird das Turnangebot auch auf die Senioren ausgeweitet. Im Sample führt jede Pfarrei gleich mehrere Turnstunden für Senioren durch, und zwar meistens in den Pfarreisälen an Vormittagen und Nachmittagen. Die diversen Seniorenturnen bleiben auch 1997 in recht grosser Zahl erhalten. Für die andern Altersgruppen zeichnen sich Kürzungen und Diversifizierungen ab. St. Josef bietet nun auch ein „Kindertanzen“ an, St. Anton ein „Ausdruckstanzen für Kinder“, dann ein „Gesundheitsturnen für Männer“ sowie eine „Beckenbodengymnastik für Frauen“. Im Jahr 2007 sind die pfarreilichen Turnangebote im Vergleich zu den vorhergehenden Dekaden schmaler geworden.

Wandern / Walken:

Von 1957 bis 1977 ist Wandern in den Pfarreien kein Thema. 1987 gibt es erstmals in St. Paul, St. Karl und St. Josef Seniorenwandergruppen, welche einmal pro Monat Tagesausflüge in die nähere Umgebung unternehmen. 1997 führt St. Anton ebenfalls Wanderungen für Senioren durch. St. Paul hat mittlerweile zwei Leistungsgruppen, eine für drei Stunden Wanderzeit und eine andere für eine Stunde Spazierzeit. Auch 2007 bestehen diese Wander- und Spaziergruppen fort. Die Teilnehmenden sind vorwiegend ältere Frauen. - Das „Walken“ taucht in unserem Sample als neuere Trendsportart erst 2007 auf. In St. Karl und St. Josef werden im Frühjahr wie im Herbst je kostenpflichtige Nordic-Walking-Kurse durchgeführt. Es sind jeweils die Frauen- und Müttergemeinschaften (FMG), welche diese Kurse organisieren.

Naturheilkunde:

Zum ersten Mal begegnen wir naturheilkundlichen Vorträgen in den Pfarrblättern von 1987. Im Jahr 1997 wird die Heilpflanzenkunde der Heiligen Hildegard vorgestellt, welche in katholischen Kreisen auf grosses Interesse stösst. In diesem Zusammenhang bietet St. Anton am 29. Oktober eine heilkundliche Einführung an: „Wie wir mit Tee

und Kräutern gesund werden und bleiben!“⁴¹⁵ St. Anton bleibt im Sample auch 2007 diejenige Pfarrei, welche sich dem naturheilkundlichen Bereich am meisten öffnet. Am 24. April geht es um eine heilende Klangmassage mit tibetischen Klangschalen und am 24. Mai um eine alternative Fusspflege. Insgesamt bleiben die naturheilkundlichen Angebote in den Pfarreien marginale Phänomene.

Vortrag:

1957 gibt es noch keine säkularen Bildungsvorträge in den Pfarreien. 1967 sind es die Frauen- und Müttergemeinschaften (FMG), welche als erste Vorträge organisieren zu Themen wie Ernährung, Kochen, Haushaltsführung oder Erziehung. Die Vorträge widerspiegeln ein Stück weit aktuelle gesellschaftliche Themen. 1977 geht es in St. Karl um das Drogenproblem von Jugendlichen oder um die Fristenlösungsfrage. Weitere Vortragsthemen in den Pfarreien sind: Strafgefangene und Gefangenenseelsorge, Jüdisches Brauchtum, Kinderkrankheiten, Probleme des Alt-Werdens, kindliche Schulschwierigkeiten und Verhaltensstörungen. 1987 interessieren psychologische Fragestellungen wie beispielsweise „Wie sprechen wir mit Kindern über den Tod?“. Auch ökologische Themen wie „Abfälle und umweltfreundliches Haushalten“ werden berücksichtigt. Besonders in St. Karl sind die pfarreilichen Vereine wie FMG und KAB sehr aktiv und betreiben 1997 gemeinsam ein Kulturforum, in dessen Rahmen Lichtbildvorträge über Reisen gehalten werden. Auch in St. Josef und St. Anton gibt es mehrere Vorträge pro Jahr, besonders zu medizinischen und psychologischen Themen. Interessanterweise führt St. Anton am 16. Januar einen Vortrag über „Religiöses Brauchtum im Kirchenjahr“ durch, was zeigt, dass nun die religiösen Riten und Bräuche eben nicht mehr selbstverständlich bekannt, sondern zu Kulturgütern unter andern geworden sind.⁴¹⁶ 2007 nimmt die Anzahl der Vorträge ab. Sie behandeln nun die Themen Depression, Ernährung, Kosovo, Physik und Religion. In St. Paul finden von 1967 bis 2007 kaum Vorträge statt, während die anderen drei Pfarreien des Samples verschiedene Referenten und Referentinnen einladen. Der Gesamteindruck zu diesem Item ist sehr uneinheitlich.

Besichtigung / Reise:

Die durch die Pfarreien organisierten Besichtigungen beginnen im Sample ab 1977. Am 24. März bietet St. Anton eine Führung in der Luzerner Synagoge an.⁴¹⁷ In den folgenden Dekaden geht es aber meistens um Besichtigungen von Industrie- oder

⁴¹⁵ Pfarreiblatt St. Anton 1997 (Ausgabe Nr. 18): 7.

⁴¹⁶ Vgl. Pfarreiblatt St. Anton 1997 (Ausgabe Nr. 2): 4.

⁴¹⁷ Vgl. Pfarrblatt St. Anton 1977 (Ausgabe Nr. 6): 7.

Landwirtschaftsanlagen, welche im Rahmen der pfarreilichen Vereine KAB und FMG angekündigt werden.

Im Gegensatz zu solchen vereinzelt Besichtigungen nehmen Reiseausschreibungen mehr Raum ein. 1997 plant die Pfarrei St. Paul gleich zwei Reisen: Eine für Jugendliche nach Assisi (Italien) und eine für Erwachsene nach Israel und Jordanien. Letztere muss aber wegen Teilnehmermangel abgesagt werden. Die Jugendreise unter der Leitung des Pfarrers findet im April jedoch programmgemäss statt. Später gibt es einen grossen Bericht darüber im pfarreilichen Teil von St. Paul.⁴¹⁸ Ebenso gross und reich bebildert berichtet die Pfarrei St. Josef über eine im September 1997 getätigte Gruppenreise ins Burgund (Frankreich).⁴¹⁹ Im Jahr 2007 sind im Sample keine pfarreilichen Reisen mehr ausgeschrieben. Ob diese Schwankungen nur zufällig sind, muss offen gelassen werden.

Kurs / Fremdsprachen:

1957 gibt es noch keine Kurse in den Pfarreien. Nur überpfarreiliche Organisationen wie der katholische Volksverein Luzern oder der katholische Frauenbund Luzern bieten Bildungskurse über Medien wie Grafik, Film, Radio, Fernsehen und über Erziehungsprobleme an. 1967 führt St. Josef als erste Pfarrei im Sample einen Mütterkurs über „das Kind im Vorschulalter“ durch. 1977 präsentieren die Pfarrblätter ein sehr vielfältiges Kursangebot in den einzelnen Pfarreien, dies vorwiegend im Bereich Handwerk und Handarbeit (Nähkurse, Häkelkurse, Bauernmalerei). Daneben ist auch Psychologie und Kommunikation gefragt. Themen wie Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung, Gesprächsführung sind im Trend. 1987 gehen die Kurse in den Pfarreien in etwa demselben Umfang weiter. Es finden zusätzlich noch Krippenfigurenkurse sowohl in St. Paul, in St. Karl wie auch in St. Anton statt. Dann findet man in St. Anton Orgelkurse für Laien sowie Blumensteck- und Naturgebinderkurse in St. Karl.

1997 ist die inhaltliche Kursauffächerung im Sample am breitesten. Hinzugekommen sind nun Kochkurse (St. Paul, St. Anton), ein Gedächtnistrainingkurs für Senioren sowie ein Computeranfängerkurs (St. Karl). Im Weiteren gibt es Französisch-Konversation in St. Paul, ein Foulardtragekurs in St. Josef und ein Babysitterkurs für Jugendliche in St. Anton.

Im Jahre 2007 ist das Kursangebot in den vier untersuchten Pfarreien sehr eingeschränkt. Pro Pfarrei lassen sich keine oder höchstens zwei Kurse pro Jahr finden: in St. Karl ein Kleidernähkurs, in St. Paul ein Bibliodramakurs und ein Gedächtnis-

⁴¹⁸ Vgl. Pfarreiblatt St. Paul 1997 (Ausgabe Nr. 11): 3 – 5.

⁴¹⁹ Vgl. Pfarreiblatt St. Josef 1997 (Ausgabe Nr. 19): 6 – 7.

trainingkurs, in St. Anton ein Selbstverteidigungskurs für Frauen. In St. Josef gibt es bereits keine Kurse mehr. Die ausserkonfessionelle Konkurrenz ist vermutlich zu gross, und die Pfarreien sind gezwungen, ihre finanziellen Mittel sparsam einzusetzen.

Paar- und Sexualberatung:

Erst mit einiger zeitlicher Verzögerung auf die kulturelle Revolution der 1960er Jahre wird Sexualität auch in den Pfarreien ein Diskussionsthema. Im Oktober 1977 startet die Redaktion des Pfarrblattes im allgemeinen Teil eine Artikelserie über „Probleme des Zusammenlebens“. Leser und Leserinnen können der Pfarrblattredaktion ihre eigenen Anliegen dazu mitteilen. In der Folge geben Paarberater, Psychologen und Seelsorger Antwort und Tipps zur Beziehungspflege. In St. Karl findet im November ein Abendkurs über „Ehe- und Familienprobleme“ unter der Leitung eines Psychologen statt.⁴²⁰ In St. Josef äussert sich der Pfarrer mehrmals zur Bedeutung von Ehe und Partnerschaft und meint:

„Ich nehme lediglich zur Kenntnis, dass im Empfinden unserer Zeit der Erotik und der Sexualität für die partnerschaftliche Liebe und die Entfaltung der Persönlichkeit eine vertiefte Bedeutung zugeschrieben wird und sicher auch zukommt (...). Die Bedeutung, die dem Erotischen und Sexuellen in der Partnerschaft zugewiesen wird, kann nicht ohne Auswirkungen auf die Freundschaften und die voreheliche Situation bleiben. Die Zeit, da bis zur Ehe nichts, nach dem Eheabschluss aber alles erlaubt und richtig war, ist vorbei.“⁴²¹

1987 wirbt die katholische Eheberatungsstelle Luzern für ihre Kurse zum Thema „Glück und Leid in der Erotik“. In den einzelnen Pfarreien hingegen gibt es keine eigentliche Sexualberatung. In St. Paul spricht ein Theologieprofessor im März zweimal zum Thema „Sexualität im Lichte der Bibel“.⁴²² 1997 und 2007 bietet nur noch St. Karl ein jährliches Ehe- bzw. Paarwochenende im Pfarreiheim an. Die Themen Paarbeziehung und Sexualität werden fortan ausserhalb des konfessionellen Bereiches bearbeitet. Der Bezug zur katholischen Soziallehre scheint im heutigen gesellschaftlichen Umfeld schwer vermittelbar zu sein.

Spenden für Bedürftige:

1957 geht es bei Spenden an Bedürftige um Naturalgaben für die Jugend-Sommerlager. Zudem bitten die Pfarreien St. Karl und St. Josef um Geldspenden für Eltern, welche das Lagergeld für ihre Kinder nicht zahlen können.⁴²³ Im Weiteren führen Frauen in Caritasgruppen Näh- und Flickarbeiten zugunsten von überlasteten Müttern durch. 1967

⁴²⁰ Vgl. Pfarrblatt St. Karl 1977 (Ausgabe Nr. 19): 8.

⁴²¹ Pfarrer A. Stadelmann, in Pfarrblatt St. Josef 1977 (Ausgabe Nr. 20): 9.

⁴²² Vgl. Pfarrblatt St. Paul 1987 (Ausgabe Nr. 6): 9.

⁴²³ Vgl. Pfarrblatt St. Karl 1957 (Ausgabe Nr. 6):162. Vgl. Pfarrblatt St. Josef 1957 (Ausgabe Nr. 8): 222.

weiten sich die Spendenaufrufe über die Sommerlager und die Caritasarbeiten der Frauen hinaus aus. Die Spendenaufrufe mehren sich in erster Linie zugunsten von Hungernden in der Dritten Welt. Solche Spenden werden nun als Christenpflicht ausgelegt. Doch schon bald wendet sich der Spendenblick wieder vermehrt dem Lokalbereich zu. 1977 werden in den Pfarreiheimen von St. Karl und St. Anton „offene Weihnachtsfeiern“ für Bedürftige aus Luzern eingeführt. Eingeladen sind primär minderbemittelte Alleinstehende. Sie werden weder nach Alter, nach Herkunft noch nach Konfession gefragt. Freiwillige Helfer bieten ihnen Verpflegung und Unterhaltung an. Ebenfalls ein neuerer Trend sind Pfarreipatenschaften. So unterhält St. Anton eine Patenschaft zugunsten einer vietnamesischen Flüchtlingsfamilie. Die Pfarrei spendet die ganze Wohnungsausstattung.⁴²⁴ 1987 wird viel über Randständige, Obdachlose und Drogensüchtige in Luzern geschrieben und zu entsprechenden Spenden aufgerufen. 1997 richtet sich die Spendenaufmerksamkeit auf das Inland und auf Nöte wie Arbeitslosigkeit. Generell stagnieren die Spenden, eine Tatsache, die auch das Hilfswerk Caritas im allgemeinen Teil des Pfarreiblattes beklagt. 2007 bleibt das Thema Spenden weitgehend auf die Sammelaktion des katholischen Hilfswerkes Fastenopfer beschränkt. Die offenen Weihnachtsveranstaltungen der Pfarreien St. Karl und St. Anton haben unterdessen Konkurrenz von Quartierorganisationen, Alterszentren und der Heilsarmee bekommen.⁴²⁵ Trotzdem können sie als langjährige Institutionen fortbestehen, da die Zahl der Armutsbetroffenen in jüngster Zeit eher zu- als abnimmt

Kinderbetreuung:

1957 ist es noch unvorstellbar, dass Kinderbetreuung eine pfarreiliche Aufgabe sein könnte. Doch 1967 gibt es bereits Kinderhütendienste während den Sonntagsmessen und während der Karfreitagsliturgie, wofür die Blauring-Mädchen engagiert werden. Zudem bieten St. Karl und St. Josef werktags einmal während je drei Stunden einen Kinderhütendienst an, damit die Mütter in Ruhe Einkäufe besorgen können. 1977 haben sich in drei Pfarreien des Samples feste Kinderhütendienste etabliert, in St. Paul und St. Josef sogar eigentliche kostenpflichtige Kleinkindergärten. Hinzu kommen losere Betreuungsangebote für rund drei Stunden pro Nachmittag. Als Betreuungslokale stellen die Pfarreien ihre eigenen Räume zur Verfügung. 1987 führen auch St. Karl und St. Anton Kleinkindergärten, respektive Spielgruppen ein. Weitere Angebote in den Pfarreien sind Hausaufgabenhilfen und eine Mittwochnachmittagsbetreuung für Primarschüler.

⁴²⁴ Vgl. Pfarrblatt St. Anton 1977 (Ausgabe): 9.

⁴²⁵ Vgl. Pfarreiblatt 1997 (Ausgabe Nr. 22): 14.

1997 werden die Kinderbetreuungsangebote weiter ausgebaut und die Spielgruppen sogar teilweise verdoppelt. St. Paul führt neu einen Kleinkindergarten als Integrationsmassnahme für Fremdsprachige ein. 2007 zeichnen sich in der Kinderbetreuung Umstrukturierungen ab. Die Quartiervereine beteiligen sich inzwischen finanziell an den pfarreilichen Kleinkindergärten oder haben sie sogar ganz übernommen. In den Pfarreiblättern wird wenig darüber geschrieben, weshalb auch die Organisationsstrukturen der angebotenen Kleinkindbetreuungen bleiben für die Lesenden intransparent. Da es inzwischen auch auf Volksschulebene eine Tagesbetreuung für Schulkinder gibt, reduzieren sich die bisherigen Betreuungsleistungen der Pfarreien.

Familienhilfe: 1957 ist Familienhilfe in den Pfarreien noch kein Thema, jedenfalls fehlen Hinweise darauf, was aber nicht unbedingt heisst, dass es solcherart Hilfe nicht gegeben hätte. 1967 haben die Pfarrämter der Stadt Luzern gemeinsam acht Familienhelferinnen angestellt. Es handelt sich dabei um Ordenschwestern und Laien, welche als Haushalthilfen bei Wöchnerinnen oder kranken Müttern stundenweise zum Einsatz kommen. Die Fürsorgerinnen in den einzelnen Pfarreien können diese Familienhelferinnen bei Bedarf vermitteln.⁴²⁶ 1977 und 1987 wird in den Pfarrblättern für die katholische Familienhilfe um Spenden gebeten. So sucht St. Karl 1987 per Inserat einen Pflegeplatz für einen Knaben, St. Anton eine Haushilfe für eine behinderte Frau sowie einen Tagesplatz für ein Kind. Die Zunahme der Sozialhilfesuche über Inserate in den Pfarrblättern ist markant. Offensichtlich fehlen in erster Linie Tagesmütter und Tagespflegeplätze für Kinder. 1997 wird die konfessionelle Familienhilfe professioneller gestaltet und ist 2007 bereits in die säkulare Spitex der Stadt Luzern integriert.

Mittagstisch:

Die Idee „Mittagstisch“ findet sich im Sample erst 1977 in St. Karl. Dort kochen Freiwillige im Pfarreiheim einmal monatlich (an einem Mittwochmittag) und servieren für Frauen und Männer im Rentenalter ein Essen. Der Mittagstisch möchte ein geselliger Treffpunkt sein und der Vereinsamung von älteren Menschen vorbeugen. Diese Idee ist sehr erfolgreich, und so führt St. Karl den Mittagstisch 1987 bereits wöchentlich (jeweils am Donnerstag) durch. 1997 folgen St. Josef und St. Anton mit je einem Mittagstisch am Dienstag. Auch 2007 finden sich die soeben erwähnten Mittagstische noch immer um die selben Zeiten. In diesem Bereich scheinen die Nachfrage und der Helferstab konstant zu sein. St. Paul macht in den ganzen fünfzig Jahren keine

⁴²⁶ Vgl. Pfarrblatt 1967 (Ausgabe Nr. 17): 262 f.

Mittagstische, da die Pfarrei in der Nähe von Alterssiedlungen liegt, wo es schon genug ambulante Essmöglichkeiten für Betagte gibt. Nur während der Fastenzeit servieren die Jugendorganisationen jeweils an den Freitagen ein Mittagessen.

Börsen:

Die Idee „Sportartikel- und Kinderkleiderbörsen“ teilen die Kirchgemeinden mit den Quartiervereinen. Im Sample finden wir 1977 zwei in den Pfarreiheimen organisierte Herbstbörsen, nämlich in St. Karl am 14./15. Oktober und in St. Anton am 11./12. November. Auch zehn Jahre später (1987) führen dieselben Pfarreien wiederum Herbstbörsen durch. 1997 kommen noch „Flohmärkte“ im Frühjahr hinzu. St. Josef macht nun einen Frühlingsartikel-Flohmarkt im Pfarrsaal. 2007 schliesslich organisiert auch St. Paul einen Flohmarkt im Pfarreisaal. Eine auf Pfarreebene organisierte Sportartikel- und Kinderkleiderbörse hält sich nur in St. Anton seit dreissig Jahren konstant. In St. Karl wird sie nicht mehr durchgeführt.

Krankenbesuche:

1957 berichten die Pfarrblätter nichts über Krankenbesuche in Spitälern. 1967 ermuntert St. Josef die Gläubigen, in der Fastenzeit als Bussübung Krankenbesuche zu machen. St. Anton schickt während der Weihnachtszeit Blauringmädchen zu alleinstehenden Pfarreiangehörigen auf Krankenbesuch. 1977 suchen die pfarreilichen Sozialdienste vermehrt Freiwillige für Krankenbesuche in Spitälern und Pflegeheimen. Aus einem Stab von freiwilligen Helfern und Helferinnen wird es 1987 möglich, kranke Pfarreiangehörige auch zuhause zu besuchen. 1997 und 2007 verbessert sich die Organisation der Krankenbesuche dahingehend, als nun die Patienten gleich bei Spitaleintritt ihren Besuchswunsch auf dem Anmeldeblatt vermerken können. Angehörige können ebenfalls einen Besuchswunsch im jeweiligen Pfarreisekretariat deponieren. Wie weit diese Dienstleistung heute noch funktioniert, ist aus den jüngsten Pfarrreiblättern nicht ersichtlich.

SOS-Dienst:

Der SOS-Dienst möchte kurzfristige Sozialeinsätze gegen ein kleines Entgelt anbieten. Als erste Pfarrei im Sample verfolgt St. Anton 1977 diese Idee und sucht „Frauen, Töchter und Männer“ als freiwillige Einsatzleute. Schliesslich finden sich zwei Frauen, die für die telefonische Koordination zur Verfügung stehen. 1987 hat sich dieses Dienstmodell mit je zwei privaten Telefonnummern im ganzen Sample durchgesetzt,

allerdings werden immer wieder über die Sozialdienste freiwillige Helfer gesucht. 1997 zeichnen sich bereits überpfarreiliche Lösungen für einen solchen SOS-Dienst ab. Die Pfarrei St. Karl führt nun einen ökumenischen SOS-Dienst, der die Kundenpauschale von Fr. 20.--/h transparent angibt. 2007 schliesslich sind die diversen pfarreilichen SOS-Stützpunkte unter einem ökumenischen Dach zusammengelegt. Jetzt gibt es nur noch eine gesamtstädtische Koordinationsstelle, die über eine zentrale Dienstnummer jeweils von Montag bis Freitag von 8 bis 9 Uhr erreichbar ist.

Tanzen:

Tanzen als allgemeine Bewegungs- und Ausdrucksform gibt es im Sample erstmals 1967 in den Pfarreien St. Paul und St. Josef. Im Herbst werden dort für die Jugend Tanzabende in den Pfarreiheimen organisiert. 1977 erhöht sich die Anzahl dieser Tanzabende auf ungefähr sechs Anlässe pro Jahr und Pfarrei. Die Angebote wechseln zwischen Pop-Diskotheken und Standard-Dancings ab. Einmal kommt es anlässlich der Pop-Diskothek in St. Josef zu Nachtruhestörungen, weshalb sie wieder aus dem Pfarreiprogramm gestrichen werden muss. Im Pfarreisaal St. Karl hingegen kann sogar ein Standard-Tanzkurs durchgeführt werden. 1987 sind die zahlreichen pfarreilichen Dancings und Diskotheken verschwunden. Nur noch die Jugendgruppe St. Josef führt gelegentlich eigene Dancings durch. 1997 wird in den Pfarreien höchstens noch anlässlich der Fasnacht getanzt (Maskenbälle), oder dann 2007 im Rahmen von Kreistanzkursen in der Pfarrei St. Paul. Tanzabende als gesellige Unterhaltungsanlässe gibt es im pfarreilichen Rahmen nicht mehr.

Spielen:

Das beliebteste Gesellschaftspiel der Schweiz, das Jassen, bietet St. Karl 1967 einmal im Monat am Mittwochnachmittag für Betagte an. 1977 und 1987 finden sich die Jassangebote für ältere Menschen in den Pfarreien St. Karl, St. Paul und St. Anton bereits je wöchentlich an einem Werktag-Nachmittag. 1997 hat auch St. Josef eine Jassgruppe. Spielen und Jassen ist oftmals in den sonstigen Seniorenunterhaltungsnachmittagen integriert und daher als eigener Programmpunkt nicht ersichtlich.

Ein Spielen für Kleinkinder mit ihren Müttern wird erstmals 1977 als „Spielnachmittag“ in St. Karl ausprobiert, anschliessend nicht mehr. Erst im Jahr 2007 schreibt St. Josef wieder ein „Spielfest“ für Gross und Klein aus.⁴²⁷ Über das Spiel findet eine Art von Vergemeinschaftung statt, die sowohl bei Senioren als auch bei jüngeren Erwachsenen

⁴²⁷ Vgl. Pfarreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 12): 8.

Anklang findet. Es ist bei diesem Item ein weder zu- noch abnehmender Trend festzustellen.

Handarbeiten:

Mit christlich motivierter „Caritasarbeit“ (Handarbeit) werden 1957 Frauen in die Pfarreien eingebunden. Jüngere und ältere Frauen stricken oder nähen zusammen Kleidungsstücke, um sie für einen guten Zweck an den Pfarreibazars zu verkaufen. 1987 geraten die Handarbeitsgruppen mit Caritaszweck mangels Teilnehmerinnen in eine Existenzkrise. St. Paul muss deshalb die Frauenflickgruppe einstellen, St. Karl hingegen führt noch eine Gruppe „Nähen für soziale Hilfe“ weiter. Unterdessen haben sich diverse Plausch-Handarbeitsgruppen gebildet. 1997 ist das Handarbeitsangebot in den Pfarreiblättern am breitesten. In allen vier Pfarreien des Samples gibt es nun „Kreativgruppen“. Die Tätigkeiten gehen von Stricken, über Sticken, Nähen, Häkeln, Knüpfen, Kerzenziehen und -verziehen, Krippenfigurenbasteln, Holzbearbeiten, Türkranzwinden bis hin zum Herstellen von Kürbisgestecken. Im Jahr 2007 schrumpft das pfarreiliche Handarbeitsangebot wieder. Nur St. Karl bietet noch regelmässig jeden Donnerstagnachmittag eine „Handarbeitsstube“ an. Bei den andern Pfarreien sind es bloss punktuelle Anlässe, und das Handarbeitsziel richtet sich nach liturgischen Erfordernissen. Man bindet jetzt Palmzweige und Adventkränze, verziert Osterkerzen oder gestaltet liturgische Wandkalender. Interessanterweise ist hier ein Schwund und gleichzeitig eine kleine religiöse Revitalisierung erkennbar.

Apéro/Kaffeestube/Treffpunkt:

Das Bedürfnis, nach bestimmten Gottesdiensten an einem durch die Pfarrei organisierten Treffpunkt zusammen zu bleiben, zeigt sich erst ab 1967. Jeweils an Neujahr und am Ostersonntag führen alle Pfarreien des Samples nach ihrem Hauptgottesdienst einen Apéro durch. 1977 weiten sich die Apéro-Gelegenheiten auf die Patroziniumstage aus. Auch an Werktagen gibt es nun „Kaffeestuben“ für Mütter, während ihre Kinder in einer Spielgruppe oder in einem Malatelier weilen. 1987 bieten sich verschiedene Abschiede von Vikaren, Neuinstallationen von Pfarrern in St. Paul und in St. Karl, ein Priesterjubiläum in St. Josef, die Firmgottesdienste oder der Eidgenössische Betttag für Pfarrei-Apéros an. Mit Speis und Trank werden ab 1987 auch die Pfarrei-Neuzuzüger begrüsst. 1997 bieten St. Karl wie auch St. Josef jeden Sonntag ab 11 Uhr einen Treffpunkt in ihren Pfarreiheimen an. 2007 gehören die Apéros und Kaffeestuben zum sonntäglichen Standardangebot. An Fronleichnam wird es üblich, ein

gemeinsames Essen einzunehmen, und auch nach den Abendmahlfeiern des Hohen Donnerstags finden gemeinsame Imbisse, sogenannte „Agape“ oder „Teilete“, statt. Der Trend lässt vermuten, dass die Performanzteilnehmenden (in jüngster Zeit in deutlich kleinerer Anzahl) mit Interaktionsgelegenheiten angelockt und entschädigt werden.

Unterhaltung:

Erst 1967 kommen einzelne unterhaltende Pfarreianlässe auf. Es gibt nun Kasperli-theater für Kinder, einen bunten Abend in St. Paul oder einen Pfarrei-Ausflug mit Spielen und Wettkämpfen in St. Josef. 1977 führen alle Pfarreien des Samples je einen grossen Unterhaltungsanlass durch. St. Paul macht ein Pfarreiheimfest nach einer längeren Renovationsphase. St. Karl führt draussen ein grosses Volksfest namens „Karlifäscht“ durch (mit Festzelt, Buden, Flohmarkt, Bazar, Zauberkünstlern, Musik und Verpflegung). St. Josef organisiert einen bunten Abend im Hotel Union (mit Musik, Tanz, Tombola, Sketches und Kabarett) und St. Anton unterhält die Pfarreiangehörigen mit Tanz, Shows, Wettbewerben und Verpflegung. 1987 und 1997 führen nur noch die Pfarreien St. Karl und St. Anton traditionelle Unterhaltungsabende durch. Daneben etablieren sich die Pfarrei-Picknicks und die regelmässigen Treffpunkte wie beispielsweise der „Spatzehöck“ für Eltern mit Kleinkindern in St. Karl. Im Jahr 2007 ist das pfarreiliche Unterhaltungsangebot wesentlich kleiner als noch zwanzig Jahre zuvor, was auch auf ein allgemein sehr stark geschrumpftes Publikum schliessen dürfte.

Offene Jugendarbeit:

1957 ist offene Jugendarbeit noch kein Thema. 1967 bilden sich die ersten pfarreilichen Jugendtreffs: ein *Jugendforum* in St. Karl, ein *Unternehmen 67* in St. Paul, ein *Zentrum* in St. Anton. 1977 wird die offene Jugendarbeit stark ausgebaut. St. Paul und St. Josef führen in den Fasnachtsferien eigene Pfarreiskilager durch. Je nach Vikar oder Jugendarbeiter gibt es sogar kleinere Ferienreisen, Frühlingslager, Hochtouren, Nauenfahrten, Nachtwanderungen, Orientierungsläufe, Velotouren, Film- und Jazzabende, Tischtennistourniere usw. 1987 etablieren sich in den pfarreilichen Jugendtreffs feste Öffnungszeiten, meisten bis 23 Uhr am Freitagabend. St. Paul und St. Josef öffnen ihre Pfarreiheime auch am schulfreien Mittwochnachmittag für diejenigen Schüler, welche keine andere Tagesbetreuung haben. 1997 hat jede Pfarrei des Samples ihren offenen Jugendtreff, zu deren Animation aber aus den Pfarreiblättern nicht viel ersichtlich ist. Am transparentesten diesbezüglich ist die Pfarrei St. Anton, was vermutlich an der Persönlichkeit des dortigen Jugendarbeiters liegt. Er betreibt eine „Velobude“ als offene

Werkstatt und Treffpunkt je am Freitagabend. 2007 schrumpft das pfarreiliche Angebot an Jugendtreffs. Zwar hat nun jede Pfarrei ihren eigenen Jugendarbeiter, aber die regelmässigen offenen Treffs sind seltener geworden. St. Karl bleibt in dieser Hinsicht am konstantesten, zudem läuft dort Genderarbeit je mit Jungen und Mädchen. Im Weiteren gibt es jeden Mittwochabend einen „Meetpoint“ für Lehrstellensuchende. Am aktuellen Thema Jugendarbeitslosigkeit sucht das konfessionelle Milieu, einen Zugang zue Jugend zu erhalten.

Seniorengruppen:

1957 gibt es noch keine Seniorengruppen in den Pfarreien. 1967 bieten alle Pfarreien des Samples ungefähr einmal im Monat einen Unterhaltungsnachmittag für Senioren an. Es werden zu einem Imbiss Lichtbilder gezeigt, Lieder gesungen oder Spiele gemacht. Auch Ausflüge stehen auf dem Programm. 1977 und 1987 verdichten sich die Seniorenangebote um mindestens einen Faktor vier. Alle Pfarreien bieten den Senioren jede Woche einen Unterhaltungsnachmittag mit Imbiss an. Hinzu kommen Vorträge, Lotto, Einkehrtage, Fasnachts- und Adventanlässe. Die Pfarreien St. Karl und St. Josef ehren ihre Geburtstagsjubilaren (die 75-, 80-, 90-, usw.-Jährigen) in einer eigenen Pfarrblatt-rubrik „Wir gratulieren“. 1997 schliesst sich auch St. Anton diesen Gratulationen an. In St. Anton zeichnen sich jedoch konkurrierende Altersgruppen ab. Neben der Gruppe „Frohes Alter“ gibt es inzwischen eine weitere Gruppe namens „Altersoptimum A + O“, welche ein eigenaktives und emanzipiertes Programm mit Yoga und offenem Singen anbietet.⁴²⁸ 2007 verschiebt sich der Trend auf spezifische Aktivitäten wie Wandern, Turnen, Mittagstisch und Jassen. Blosser Unterhaltungsstunden mit Quiz oder Lotto sind neuerdings weniger gefragt, was auf eine jüngere und aktivere Senioren-generation schliessen lässt. Nur in St. Paul gibt es noch am Mittwochnachmittag das traditionelle Kaffeekränzchen. Aus Datenschutzgründen und zur Sicherheit der Jubilaren wird mit der Gratulationsrubrik im Pfarreiblatt vorsichtiger umgegangen. St. Anton stellt diese Meldungen ab August 2007 ein, weil Reklamationen dagegen eingegangen sind.⁴²⁹

Interkulturelle Anlässe:

Aus bevölkerungspolitischen Gründen stellen interkulturelle Anlässe in den Jahren 1957 und 1967 noch keine pfarreilichen Aktivitäten dar. 1977 jedoch lassen die Pfarreien St. Anton und St. Karl afrikanische Musiker aus Uganda in je zwei Sonntagsgottesdiensten

⁴²⁸ Vgl. Pfarreiblatt St. Anton 1997 (Ausgabe Nr. 6): 2 und (Ausgabe Nr. 9):5.

⁴²⁹ Vgl. Pfarreiblatt 2007 (Ausgabe Nr. 14): 6.

aufspielen. 1987 informiert St. Karl am Palmsonntag über ein Missionsprojekt in Indien, wozu einige Inder eingeladen sind, welche über ihre Kultur erzählen (indische Märchen und Götterwelten). Diese Informationen stehen im Zusammenhang mit der Fastenopferaktion. 1997 machen drei Pfarreien aus dem Sample je einen „Tag der Völker“. Zu je einem Sonntagsgottesdienst im November werden Gäste eingeladen (in St. Paul Gäste aus Südamerika, in St. Karl Gäste von den Philippinen, in St. Anton Gäste aus Griechenland). Im Weiteren organisieren die diversen „Dritte-Welt“-Gruppen interkulturelle Begegnungen auf dem Pfarreigelände mit Apéros sowie mit dem Verkauf von Gegenständen und Nahrungsmitteln. Im Jahr 2007 zersplittert sich das Interesse für das Thema „Multikultur“. Es bleibt aber in Nischen bestehen. St. Paul führt seit einem Jahr eine interkulturelle Frauengruppe, St. Karl hingegen engagiert sich sehr stark im multikulturell geprägten Quartier „Untergrund“. Zusammen mit dem Quartierverein *Sentitreff* wird am 1. September ein grosses Strassenfest „plaza internacional“ organisiert. St. Anton wiederum lädt am 3. November ein afrikanisches Frauenforum zum Thema „Frauen- und Kinderrechte“ ein. Daneben findet im November in allen Pfarreien der „Tag der Völker“ statt, wobei die einzelnen Pfarreien diese interkulturellen Begegnungen sehr unterschiedlich gestalten, vom zweisprachigen Gottesdienst in St. Josef mit der Portugiesengemeinde, zu einem „Dialog zwischen den verschiedenen Religionen“ in St. Anton, bis zum „Fest der Völker“ in St. Paul mit Musik und Tanz.

Fasnacht:

Schon 1957 gehört das Fasnachtstreiben zum Luzerner Pfarreileben. In St. Karl jedenfalls organisiert die Jungmannschaft an den Nachmittagen des 2./3. März ein „Grosses Fasnachtstheater“ im Pfarreisaal. Am 3. März abends ist die Fasnachtsbelustigung ausschliesslich für Erwachsene reserviert. 1967 machen alle vier Pfarreien im Sample einen eigenen Maskenball mit Prämierung der besten Masken. Diese Anlässe sind allerdings nur für Erwachsene reserviert. 1977 organisiert St. Karl einen separaten Maskenball für Jugendliche ab 15 Jahren (Dauer bis 2 Uhr früh). Auch 1987 und 1997 führen die Pfarreien St. Paul, St. Karl und St. Anton ihre Maskenbälle für Erwachsene durch. In der Pfarrei St. Josef hingegen gibt es sie nicht mehr. Nur St. Karl kann bis heute ihre „Karli-Fasnacht“ durchziehen. Ab 1987 finden in St. Karl und St. Josef auch Kinderfasnachten statt, an denen sich Vorschulkinder und ihre Mütter verkleiden und einen kleinen Umzug durchs Quartier machen. 1997 organisiert St. Paul sogar einen Kindermaskenball, und 2007 gibt es auch in St. Anton einen Kinderfasnachtsumzug.

Der Trend zeigt: Was bei den Erwachsenen und Jugendlichen einmal Erfolg erzielte, kann heute im pfarreilichen Rahmen höchstens noch bei Kindern attraktiv sein.

9. Zusammenfassende Resultate

In diesem Abschnitt beantworte ich die Fragen zur empirischen Untersuchung (siehe Seite 47) und gehe wiederum nach den vier Dimensionen vor.

a) Religiöse Performanzen

Die katholische Konfession von Luzern erscheint heute bezüglich der Quantität an religiösen Performanzen sehr entschlackt und schlank. Im Vergleich zu der Performanzfülle vor fünfzig Jahren ist sie kaum mehr zu erkennen. Die Anzahl der Gottesdienste schrumpfte im Zeitraum von fünfzig Jahren massiv. Ebenso ist ein grosser quantitativer Schwund bei der Katechese, den Andachten, den Segnungen, den Prozessionen und den Wallfahrten zu verzeichnen. Das Medium religiöser Glaube ist deswegen nicht völlig verschwunden, sondern mutierte stellenweise zu neuen Formeln und Semantiken. So wird bei Krankensalbung das Diesseits häufiger erwähnt als das Jenseits. In Gebetswachen weichen die lautgesprochenen rituellen Litaneien dem stillen formlosen Gebet, und Versöhnung im Gespräch wird bedeutungsvoller als ein individueller Bussakt. Auffallend ist die Umstellung von der Gebotslogik auf die Angebotslogik.⁴³⁰ Die Gläubigen werden nicht mehr im Imperativ zur Teilnahme an Gottesdiensten *gebeten*, sondern dazu *eingeladen*. Auch die Transzendenzvorstellungen selbst wechselten ihre Bedeutung und ihre Ausdrucksform. So wurden die Ablassgewinne vom 2. November zugunsten eines allgemeinen Totengedenkens am 1. November in der pastoralen Praxis aufgegeben (nicht aber im Lehramt). Offenbar scheinen viele Katholiken schon länger nicht mehr mit Sündenstrafen im Fegefeuer zu rechnen. Das Transformationsvermögen der religiösen Performanzen ist erstaunlich gross und kann als Anpassung an den Säkularisierungsdruck, respektive an funktionale Differenzierung gewertet werden. In der aktuellen Karwochengestaltung finden nun anstelle der Karwochenpredigten und der Einzelbeichten abendliche Gebetswachen, Konzerte sowie kollektive Versöhnungs- und Agapefeiern statt. Am Karfreitag gibt es Kreuzwegandachten und am Ostermorgen Auferstehungsfeste. Der Ton in den Performanzen ist insgesamt freundlicher, die Bezugnahme auf die Codes der anderen Funktionssysteme intensiver (Fremdreferenz)

⁴³⁰ Vgl. Hellemans 2005: 29.

und der Teilnahmepflicht insgesamt geringer geworden. Hingegen sind Veranstaltungen wie Bibelgespräche, welche ein prinzipiell hohes Engagement und eine gewisse religiöse Kompetenz von den Teilnehmern erfordern, auffallend rückläufig.

b) Tradierungsabbruch

Von Tradierungsabbruch kann dann die Rede sein, wenn Traditionen ganz aufgegeben und verschwunden sind. In der relativ kurzen Zeit (1967/1977) musste die katholische Konfession in Luzern von einer stattlichen Anzahl ihrer Traditionen definitiv Abschied nehmen, beispielsweise von Schülermessen, von Christenlehren und Volksmissionen, von Anbetungstagen, von Bittgängen, von Fasten-, Abstinenz- und Nüchternheitsgeboten, sowie von der Oster- und Sonntagspflicht. Die Folgen dieser Tradierungsabbrüche haben für die weitere Konfessionsentwicklung einen grossen Einfluss an säkularen Surrogaten gebracht, mit einem Höhepunkt gegen Ende des 20. Jahrhunderts, der sich aber in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts wieder abschwächte.

Der grosse konfessionsinterne Krisendiskurs setzte in den 1960er Jahren ein und erreichte seinen Höhepunkt mit verzweifelten Appellen von besorgten Priestern in den 1970er Jahren. Heute wird dem Krisendiskurs eher pragmatisch begegnet. Die Widerstände gegen die (nicht-religiöse) Welt wurden grösstenteils aufgegeben. Man hat sich mit den Anforderungen der säkularen Umwelt arrangiert. Gleichzeitig besteht aber das Problem einer sehr grossen Diskrepanz zwischen lehramtlichem Anspruch und einer nunmehr massiv geschrumpften Tradierungs- und Glaubenspraxis an der Basis.

c) Kasualienbehandlung

Die katholischen Sakramente erfahren im Laufe der letzten fünfzig Jahre grosse semantische Veränderungen. Wo 1957 für einen persönlichen Sündenerlass noch eine Einzelbeichte nötig war, kann man sich schon 1987 in einer Bussfeier eine kollektive Absolution geben lassen, ohne einem Priester etwas ins Ohr gestehen zu müssen; und wo 1957 die Erstkommunionkinder noch einzeln beichten und Nüchternheit auf den Empfang der Hostie hin üben mussten, bereiten sich heutige Erstkommunikanten in erster Linie auf eine selbstmitgestaltete Gottesdienst-Choreografie vor. Ihre Person steht inzwischen völlig im Vordergrund und wird entsprechend mit Bildreportagen in den Pfarreiblättern gewürdigt. Eine ähnliche Personalisierung und Individualisierung erfährt die Gestaltung der Firmung. Sie wird in jüngster Zeit als freiwilliges religiöses Angebot dargestellt und kann mittels eines Firmkurses (unter Einbezug der Angehörigen) sozusagen erworben werden. Zudem stellt die Firmung mit 18 Jahren einen neuartigen

Initiationsritual ins Erwachsenwerden dar, welches sich vom Gedanken eines Geistempfangs löst. Für die Schliessung einer kirchlichen Trauung sind heute, im Gegensatz zu noch vor vierzig Jahren, keine Ehe Kurse mehr obligatorisch. Und wer geschieden ist, muss nicht mehr mit konfessionellen Sanktionen rechnen, im Gegenteil, er oder sie findet sogar neue religiöse Performanzen zu den Themen Trennung und Scheidung in den Pfarreien vor. Das früher individuell verabreichte Sterbesakrament mutierte zu einem Heilmittel der Stärkung für das Diesseits und wird teilweise an ein Kollektiv abgeben. Da die religiösen Kasualien einem drastischen Deutungswandel unterliegen, bedürfen sie laufender Explikationen durch das religiöse Personal.

d) Säkulare Surrogate

Um den Bedürfnissen der Konfessionsmitglieder entgegenzukommen und den Mitgliederschwund etwas abzufedern, wandelte sich die katholische Kirche Luzern in den letzten fünfzig Jahren von einer religiösen Überzeugungsorganisation zu einer professionellen Dienstleistungsorganisation für spezielle Übergangsrituale und soziale Hilfen.⁴³¹ Letztere geraten allerdings in jüngster Zeit zunehmend unter Konkurrenzdruck von säkularen Anbietern ausserhalb der kirchlichen Organisationen. 1997 wird bei den meisten säkularen Dienstleistungen der Pfarreien ein vorläufiger Höhepunkt erreicht. Seither setzt eine deutliche Schwundphase ein. Dieser anfängliche Aufwärtstrend und dann Abwärtstrend läuft im gesamten pfarreilichen Sozialbereich so (bei der Kinderbetreuung, der Familienhilfe wie bei den Kleiderbörsen). Eine ähnliche Experimentierphase zeichnet sich im Freizeitbetrieb ab (bei den Unterhaltungsanlässen, den Gymnastikangeboten, im Kurs- und Bildungswesen). Anhand unserer Stichprobe wird klar, dass sich die Pfarreien seit den 1980er Jahren auf die Funktionssysteme von Kunst, Sport, Medizin, Bildung, Intimbeziehungen und soziale Sicherung beziehen und sich von den dortigen Leitcodierungen beeinflussen lassen. Sehr deutlich wird dies anhand des professionellen Konzertbetriebes, der in die kirchlichen Räume diffundiert und sich dort erfolgreich etabliert. Die ehemals religiös genutzten Räume stehen nun vermehrt für säkulare Angebote zur Verfügung. Etwas weniger eindeutig hingegen sind die Befunde bei den Spiel- oder Reiseangeboten. Insgesamt gereichte die Zuhilfenahme von säkularen Surrogate aber nicht zur Stärkung der katholischen Konfession, sondern eher zu ihrer Schwächung.

⁴³¹ Vgl. Ebertz 1998a: 87 und 97 f.

9.1 „Überraschungen“

Zum Schluss möchte ich auf „Überraschungen“ zu sprechen kommen, die teilweise dem Eindruck über den Säkularisierungsprozess, der im theoretischen Teil vermittelt wurde, widersprechen. Es sind vier Punkte anzumerken:

Persistenz von Traditionen:

Unter den religiösen Performanzen konnten sich das Rosenkranzgebet, die Kerzenweihe an Lichtmess, der Blasiussegen und die Aschenweihe durchgehend aufrechterhalten. Die Anziehungskraft des Sensuellen und des Emotionalen in solchen Ritualen vermag Menschen nach wie vor anzusprechen. Auch die St. Nikolausbesuche jeweils Anfang Dezember erweisen sich als konstante und sehr beliebte Tradition. Die Pfarreien finden immer noch genug Leute, die auf freiwilliger Basis diese Institutionen unterstützen.

Revitalisierung von alten Performanzen:

Die Tradition der Maiandachten bricht in den siebziger Jahren zusammen, doch kommt sie 2007 überraschend zu einer kleinen Renaissance, zumindest einmal wöchentlich und dies immerhin in drei Pfarreien der Stichprobe. Auch der Palmprozession ergeht es ähnlich. 1977 und 1987 werden in der Stichprobe keine Palmprozessionen mehr erwähnt. Ab 1997 finden sie in den Pfarreien eine kleine Wiederbelebung. Die Tradition der Gebetswache gab es 1957 nur während der Fastenzeit und im Advent. Später entwickelt sich daraus eine Form des stillen, meditativen Betens – allerdings ohne kirchliche Inpflichtnahme und ohne Busscharakter, sondern primär als mentale Ausgleichsübung zum geschäftigen Alltagsstress. Es fällt auf, dass sich in den letzten Jahren im ökumenischen Rahmen die Gebetswachen vervielfacht haben. Sie bieten sich wegen ihrer Wortlosigkeit als eine konfliktfreie, interkonfessionelle Performanzform an.

Neuartige Inpflichtnahmen:

Obwohl wir nun mehrfach den Wechsel von der Gebots- zur Angebotslogik festgestellt haben, zeichnen sich mit der forcierten Einbindung von Eltern und Paten in die Erstkommunionvorbereitung eine neue Art von Inpflichtnahme ab, die es in dieser Intensivität vor vierzig und fünfzig Jahren nicht gegeben hat. Dasselbe Phänomen zeigt sich bei den Firmvor- und Nachbereitungen. Fast scheint es, als möchten die heutigen Seelsorger nun Angebote doch nochmals zu Geboten wenden, respektive traditionelle Gebote in einem neuen Gewand fortführen. Zu vermuten ist, dass dies aufgrund der gesteigerten Tradierungsproblematik geschieht. Bei den Angehörigen löst es aber Unbe-

hagen aus und bewirkt eher eine weitere konfessionelle Entbindung, als ein Festhalten an traditionellen Performanzen.⁴³²

Säkulare Lockmittel:

Im Weiteren zeigt sich in den Pfarreien der deutliche Trend, säkulare Momente als Lockmittel für diejenigen religiösen Performanzen zu nutzen, die sich in einem bedrohlichen Schwundzustand befinden. Als Beispiele aus unserer Untersuchung seien genannt: Die Apéros nach den Sonntagsmessen, das gemeinsame Frühstück nach den Roratefeiern im Advent, sowie gemeinschaftlichen Pfarreiessen an Fronleichnam (anstelle einer Prozession). Mit solchen lockeren Vergemeinschaftungsformen werden die Aspekte der traditionellen Entbehrung, Strenge und Busse entschärft. Wer sich schon Zeit für diese religiösen Performanzen nimmt, soll auch im geselligen Bereich auf die Rechnung kommen. Auf ähnliche Weise werden auch die Ministranten umworben. Ihre freiwillige Dienstleistung wird mit Ausflügen und Reisen entschädigt, sowie mit viel medialer Aufmerksamkeit in den Pfarreiblättern verdankt.

9.2 Überblick im Zeitraffer

Würde man die Säkularisierungsentwicklung in der katholischen Konfession in Luzern in einem Zeitraffer zusammenfassen, sähe der Überblick ungefähr folgendermassen aus:

- In der Dekade 1957 bis 1967 wird die Gebotskonformität selbstverständlich vorausgesetzt und die religiösen Performanzen müssen nicht spezifisch umworben werden. Die Pfarreien können auf die familiale Tradierung und soziale Kontrolle unter den Gläubigen zählen. Die Seelsoger kommunizieren noch recht unbekümmert im Imperativ (Befehle, Gebote, Verbote). Um 1967 herum werden aber einige bisherige Lehrmeinungen in Frage gestellt. Hinter den Zweifeln stecken vermutlich der allgemeine kulturelle Umbruch der sechziger Jahre und die Reformbemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils. So erhebt die Jugend erste Emanzipationsforderungen. Die Christenlehren und Volksmissionen werden daraufhin deutlich schwächer frequentiert.⁴³³ Die Schülermessen geraten in eine ernsthafte Krise und der Priestermangel macht sich mit ausbleibenden Neuweihe[n] bemerkbar.

⁴³² Diese Einschätzung entnehme ich den Reaktionen in meinem privaten Umfeld.

⁴³³ Vgl. Steiner 1973: 112 und 117.

- In den Dekaden 1967 bis 1977/1987/1997 kann die Normobservanz nicht mehr durchgesetzt werden, hingegen dominiert zunehmend eine Normignoranz.⁴³⁴ Die Pfarreien stellen daher ihre religiösen Aktivitäten auf unverbindlichere Angebotsformen um und relativieren bisherige religiöse Lehren. Semantiken wie Busse, Verzicht, Strafe nehmen immer weniger Gläubige ernst. Das individuelle Gewissen geht nun einem kollektivem Gehorsam vor. Volksmissionen, Christenlehren und Schülermessen verschwinden ganz. Die familiale und schulische Tradierung wankt schon bedrohlich, obwohl die Jugend noch einmal heftig, aber letztlich erfolglos, umworben wird. Im Pfarreileben setzt sich die Kundenlogik durch.⁴³⁵ Die Pfarreien öffnen sich für säkulare Surrogate und stellen auf einen sozialen und zunehmend professionelleren Dienstleistungsbetrieb um. Mit neuen institutionalisierten Treffpunkten wird nun deutlich mehr in den Unterhaltungsbereich und in die gesellige Kommunikation investiert. Auch der Sport- und der allgemeine Weiterbildungsbereich kommen vermehrt zum Zuge.

- Im Jahr 2007 schliesslich dominiert die Autonomie der Konfessionsmitglieder. Als „spirituelle Wanderer“ wollen sie mündig und autonom sein. Sie akzeptieren höchstens noch religiöse *Angebote*, jedoch keine *Gebote* mehr. Auf die säkularen Surrogate treten sie kaum mehr ein, ebenso meiden sie dauerhafte religiöse Verpflichtungen. Die Pfarreien müssen nun sorgfältig und umsichtig für ihre Angebote werben. Angesichts dieser Sachlage überlegen sie sich eine Entterritorialisierung ihrer Institutionen. Aus soziologischer Sicht würde dies einer verstärkten funktionalen Differenzierung gleichkommen. So wird z.B. die offene Jugendarbeit nur noch an einem dafür spezialisierten Ort durchgeführt, und nicht mehr verzettelt in jeder Pfarrei. In dieser Situation verzeichnen punktuelle religiöse Events wie die „Nacht der Nächte“ oder Schweigemeditationen noch am ehesten Erfolge. Gleichzeitig steht das Medium *Glaube* vermehrt zur Disposition. Man kann es akzeptieren oder auch nicht. Die Transzendenzvorstellungen sollen sich vorzugsweise als „liebende, positive Energie“ anfühlen – und nicht mehr Angst oder sogar Schuldgefühle auslösen.⁴³⁶ Religiöse Performanzen werden deshalb diesen neuartigen Anforderungen angepasst. Im Untersuchungsjahr 2007 fällt auf, dass der soziale Dienstleistungsbereich einen quantitativen Schwund erleidet. Der selbe Schrumpfungsprozess vollzieht sich im Unterhaltungsbereich, sowie bei den Sport-

⁴³⁴ Vgl. Ebertz 1998a: 128. Vgl. Ebertz 1998b: 172 ff.

⁴³⁵ Vgl. Hellemans 2005: 29.

⁴³⁶ Vgl. Gebhardt 2005: 144 - 146.

und Bildungsangeboten. Über die Gründe lässt sich spekulieren. Zu vermuten ist, dass der Spardruck auf die Pfarreien sehr zugenommen hat und der Konkurrenzdruck von aussen gross ist.

Synthesen aus Theorie und Empirie

Im Theorieteil habe ich als Säkularisierungsfolgen sowohl die Schwund- als auch die Transformationsthese in Betracht gezogen und miteinander verglichen. Nach dem empirischen Durchgang mit Beispielen aus dem katholischen Luzern zeigen sich hier Transformation und Schwund zugleich, allerdings nicht einfach gleichmässig horizontal verlaufend, sondern mit einigen überraschenden Auf- und Abwärtstrends. Die katholische Konfession von Luzern scheint, wie Ebertz vor einigen Jahren schon für die Situation in Deutschland feststellte, ein „hybrides Mischgebilde“ darzustellen.⁴³⁷ Die konfessionelle „Binnenpluralisierung“⁴³⁸ erzeugt nebeneinander herlaufende religiöse und säkulare Kommunikationstypen, wobei letztere das System von innen her bedrohen und zum Erodieren bringen. Die Säkularisierung macht sich in den vielen Freizeitangeboten, in neuen sozialen Dienstleistungen und in der Abnahme der religiösen Gebote bemerkbar. Gleichzeitig wird mit neuartigen religiösen Angeboten experimentiert und getestet, ob sich überhaupt eine Nachfrage aufbauen lässt. Typisch ist dies bei den Kleinkindliturgien. Es entstehen auch Vermischungen von Performanzen, wie beispielsweise Bibellesungen kombiniert mit konzertanter Musik, oder Abendmahlfeiern kombiniert mit Tanzeinlagen. Luhmann erklärt solche Vermischungen mit dem Sachverhalt, dass Religion in der Regel die Säkularisierung als Provokation empfindet und entsprechend verwirrt reagiert:

„Säkularisierung wird als Provokation der Religion beobachtet, und darin liegt auch, dass es mehrere, vielleicht inkompatible, vielleicht kulturell akzeptierbare, vielleicht ‚merkwürdige‘ Formen geben kann, mit denen Religion dieser Provokation begegnet.“⁴³⁹

Theoretisch gesehen könnte es sich bei diesem Sachverhalt auch um eine evolutive Steigerbarkeit des Religionssystems selbst handeln. Die gesellschaftlichen Teilrealitäten, also die Funktionslogiken der einzelnen Teilsysteme, trafen immer mehr auseinander. Das Religionssystem beobachtet dies und versucht dann auch, diese divergierenden Logiken eine Zeit lang quasi „unter einem Dach“ zu behalten, muss

⁴³⁷ Vgl. Ebertz 1998a: 89. Vgl. Ebertz 1998b: 282.

⁴³⁸ Vgl. Luhmann 1972: 285. Vgl. Ebertz 1998b: 186 ff.

⁴³⁹ Luhmann 2002: 285.

diese Strategie dann aber bald wieder aufgeben, weil sich das Medium Glaube schlicht nicht mehr überall als verbindlich einführen lässt. Säkularisierung zeigt sich somit als Motor für einen systeminternen Steigerungsprozess des Religionssystems mit folgenden zwei Stossrichtungen:

- Selbstreferenz mit Behauptung der bisherigen Transzendenzvorstellungen bis hin zu fundamentalistischen Verhärtungen (siehe die Seiten 34 - 36)

und

- Fremdreferenz mit Ablösung der bisherigen Transzendenzvorstellungen (siehe die Seiten 36 - 39).

Der kulturhistorische Abriss im Empirieteil konkretisiert diesen Steigerungsprozess und zeigt, dass die obige Konjunktion „und“ berechtigt ist. Tatsächlich schenkt die katholische Konfession in Luzern der Fremdreferenz eine Zeit lang grössere Beachtung als der Selbstreferenz. Aufgrund des Säkularisierungsdruckes baut sie gewisse Transzendenzvorstellungen (beispielsweise die Abstinenzfordernisse vor dem Kommunionempfang) ab und schlägt dafür Brücken zum Bildungs-, Kunst- und Gesundheitsbereich, um für moderne Wohlfühlwünsche attraktiv zu bleiben. Der Ausbau säkularer Surrogate ist eindeutig eine nachkonziliäre Erscheinung und erfolgt frühestens ab dem Untersuchungsjahr 1967, dann aber sehr deutlich und in grossem Umfang ab den Jahren 1987 und 1997. Einige der säkularen Surrogate wie soziale Dienste, Bildungs- und Unterhaltungsangebote werden schliesslich in den 1990er Jahren von weltlichen Organisationen übernommen, z.B. von der staatlichen Spitex, von kommerziellen Tanzlokalen oder vom Massenmedium Fernsehen. Im Untersuchungsjahr 2007 schliesslich geht die Orientierung wieder vermehrt in Richtung einer bereinigten religiösen Selbstreferenz, bei der die eigene Lehre nun wieder bewusster gepflegt werden soll.

Unter dem Eindruck von Säkularisierung vollzieht sich in diesen fünfzig Jahren eine evolutionäre Schlaufe, welche nun im Falle der katholischen Konfession mit einem Systemschwund und mit Transformationen von religiösen Semantiken einhergeht. Das Grundproblem der kommunikativen Anschlussfähigkeit bleibt jedoch bestehen: Religiöse *Gebote* werden kaum mehr akzeptiert, *Angebote* hingegen kommen dem individualistischen Verständnis heutiger Menschen entgegen und machen die religiöse

Sache auch in hochkomplexen Gesellschaftsverhältnissen anschlussfähig. Aus diesem Grunde reagiert die katholische Konfession von Luzern grossmehrheitlich mit Säkularisierungsoffenheit, und in eher selteneren Fällen mit fundamentalistischen Rückzügen (siehe Seite 34 f.). Der Preis dafür ist allerdings, dass die religiösen Performanzen wie Gottesdienste, Andachten, Segnungen und gemeinsame Rosenkranzgebete nur noch von einem vergleichsweise sehr kleinen Publikum aufgesucht werden. Insofern ist zu vermuten, dass die katholische Konfession in Zukunft etwas vermehrt auf ihrer eigenen Selbstreferenz beharren wird als bis anhin. Die Pflege, respektive Wiederbelebung religiöser Traditionen wie beispielsweise die Maiandachten oder das Sternsingen weisen jedenfalls in diese Richtung.

Zum Schluss stellen wir nochmals fest: Religion lässt im Prozess der Säkularisierung eine recht grosse Menge säkularer Surrogate in ihren ehemaligen Kommunikationsräumen zu, doch dies nur als eine vorübergehende evolutionäre Phase, bis die säkularen Funktionssysteme in der Umwelt des Religionssystems diese Surrogate selber absorbiert haben. Anschliessend konzentriert sich das Religionssystem wieder auf seinen eigenen religiösen Code (Glaube/Nichtglaube), und die Anpassungsleistungen an die säkularen Umwelterfordernisse nehmen eine neue evolutionäre Runde. Wie oft sich die Spirale auf diese Weise drehen kann, muss offen bleiben, jedenfalls so lange, als Tradierungschancen für den religiösen Glauben bestehen, die religiöse Kommunikation mit verbindlichen Antworten aufwarten und den menschlichen Bewährungssituationen nicht bloss mit immanenten Selbsterfahrungen begegnen kann. Brechen jedoch die Tradierungschancen für religiöse Performanzen definitiv ab, dürfte das Ende von religiöser Kommunikation in Sichtweite rücken. Religiöser Glaube wird dann einfach nicht mehr sagbar.⁴⁴⁰ Wortlosigkeit wird an seine Stelle treten. Schweigemeditationen werden dann die Leerstellen verloren gegangener Liturgien ausfüllen, usw. Gewiss, Schrift ist in der modernen Gesellschaft von höchster Bedeutung und eine wichtige Gedächtnisstütze, auch für Religion. Doch alleine schriftbasiert kann religiöse Kommunikation nicht tradierbar sein. Das Religionssystem als gesellschaftliches Funktionssystem mag zwar theoretisch gesehen „interaktionsfern“ gebaut sein, seine langfristigen Überlebenschancen hängen dennoch höchstwahrscheinlich von basalen Interaktionsleistungen ab.

⁴⁴⁰ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001a: 330.

Bevor wir aber schon über das Ende oder die Auflösung des Religionssystems nachdenken, stellen sich für weitergehende soziologische Analysen mindestens die zwei folgenden Anschlussfragen:

- Was geschieht im Religionssystem, wenn das Medium *religiöser Glaube* nicht mehr verbindlich und anschlussfähig ist, respektive mangels gläubiger Personen überhaupt nicht mehr tradiert werden kann?
- Was geschieht in der religiösen Kommunikation, wenn der Zugang zu Religion nicht mehr traditional interaktiv gesteuert wird, sondern nur noch schriftlich, also beispielsweise in virtuellen Communities?⁴⁴¹

Gerade das Problem der Traditionsveränderung, aber noch vielmehr dasjenige des vollständigen Tradierungseinbruchs und Abbruchs, wie es an bestimmten Stellen unserer Untersuchung deutlich geworden ist, sollte Soziologinnen und Soziologen aufhorchen lassen und zu neuen Forschungsbemühungen anregen.

Schlussbetrachtungen und Ausblick

Das Religionssystem ist offenbar sehr irritiert durch funktionale Differenzierung, respektive durch Säkularisierung. Diese Irritationen bereiten nun die Massenmedien publikumswirksam auf und erzeugen damit Rückwirkungen auf die angeblich hohe Religiosität in Europa.⁴⁴² Viele meinen, religiös zu sein, weil die Massenmedien einen religiösen Boom feststellen. Ich vermute hingegen sehr, dass wir heute eine Verschiebung von Funktionsäquivalenz in andere Systeme sehen. Wie weit sich daraus neue evolutionäre Anpassungen ergeben, ist eine andere Frage, die vorerst offen gelassen werden muss.⁴⁴³ Eine vorsichtige soziologische Deutung wäre, diese Verschiebungen in der grossen Zunahme von alternativen Heilmethoden (Naturheilpraxis) und im aufblühenden Fitnessmarkt zu erkennen. Es wäre interessant, diese beiden Zweige in ihrer Entstehung, gesellschaftlichen Ausbreitung und Akzeptanzfindung zu verfolgen, und dies in demselben fünfzigjährigen Zeitraum von 1957 bis 2007. Zu vermuten wären Koinzidenzen mit dem Säkularisierungsprozess im Religionssystem.

⁴⁴¹ Vgl. Wohrab-Sahr 2001a: 324.

⁴⁴² Vgl. Luhmann 1996a: 46 f.

⁴⁴³ Vgl. Luhmann 2002: 318 f.

Mit meiner Untersuchung zielte ich auch darauf ab, nach der Entbehrlichkeit von Religion zu fragen, und nicht gleich a priori Randphänomene wie Psychokulte, Therapien oder sogar irgendwelche Weiterbildungen als *religiös* zu attribuieren.⁴⁴⁴ Dies ist ein modernisierungstheoretischer Fehlschluss, mit welchem die gängige Zeitdiagnose der „Individualisierung und Pluralisierung“ unreflektiert übernommen wird.⁴⁴⁵ Der oft unhinterfragt hingegenommene Pluralisierungstrend darf nicht nur als eine Differenzierung des Religiösen angesehen werden (was ja durchaus der Fall ist), sondern will die Augen mindestens so sehr öffnen für die Extrapolation von Säkularem auch zu Ungunsten des Religiösen.⁴⁴⁶ Durch dieses Aussondern erscheinen die verbleibenden religiösen Lebensführungen in der heutigen Gesellschaft geradezu als Kuriositäten, wie Martin Riesebrodt kürzlich im Blick auf die aktuelle Leitkultur zurecht feststellte:

„Wer eine konsequente religiöse Lebensführung anstrebt, zu der die Durchdringung aller Gesellschaftsbereiche mit einer an religiösen Normen orientierten Lebensführung gehört, wird durch die Differenzierung daran zumindest partiell gehindert. Wenn man zudem gegen das Läuten von Kirchenglocken erfolgreich klagt, die permanente Belästigung durch Telemarketing aber nicht unterbinden kann, beweist dies wohl, dass sich an den Machtstrukturen doch einiges geändert hat. Die ‚Leitkultur‘ ist nicht mehr christlich, sondern eher kapitalistisch.“⁴⁴⁷

Aus soziologischer Sicht lehne ich zudem einen vordefinierten anthropologischen Bedarf an Religion ab.⁴⁴⁸ Vielmehr sollten diejenigen, die Religion in differenzierungstheoretischer Perspektive untersuchen auch in der Lage sein zu formulieren, was *Nicht-Religion* ist, und offen bleiben für die Vorstellung, dass Sozialsysteme auch gegen ihr Ende hin evolvieren können und dass es vielleicht einmal eine Gesellschaft mit nur sehr wenig Religion geben könnte.⁴⁴⁹ Für die soziologische Forschung fände ich deshalb eine empirische Erhebung über Religionslosigkeit gewinnbringender, als weiter über diffuse Religiosität nachzudenken, was nur zu noch mehr Verstrickungen hinsichtlich der Definition von Religion führt. Eine Betrachtung sozusagen der „Rückseite“ von Religion, also von *Nicht-Glaube*, wäre vermutlich mindestens so interessant wie die Betrachtung ihrer „Vorderseite“ (Glaube). Dieser Vorschlag könnte eventuell sogar unerwartete Verbindlichkeiten, Verpflichtungen und Tradierungsweisen zu Tage fördern, die wiederum in die Nähe von schon bekannter Religiosität rücken. Vielleicht emergieren sie aber auch aus den neuartigen virtuellen Netzwerkgemeinschaften, was bestimmt nochmals ein grosses Forschungsgebiet eröffnen würde, welches hier nur ganz

⁴⁴⁴ Vgl. Pollack 1988: 21.

⁴⁴⁵ So wird z.B. der sexuellen Liebe „religiöse Qualität“ zugesprochen, vgl. Könnemann 2002: 127. Auch E. Arens denkt nicht an Schwund von Religion, sondern bloss an Pluralisierung, vgl. Arens 2007: 35.

⁴⁴⁶ Vgl. Mitterauer 2002: 402.

⁴⁴⁷ Riesebrodt 2007: 248. In die selbe Richtung argumentierend vgl. Wohlrab-Sahr 2001a: 325.

⁴⁴⁸ Vgl. Pollack 1988: 19. Der Mensch ist nicht „von Natur aus“ religiös, vgl. Riesebrodt 2007: 84.

⁴⁴⁹ Vgl. Pollack 1995: 190.

am Rande angetönt bleiben kann. In diesem Sinne möchte ich mich Wohlrab-Sahr anschliessen, die zur Untersuchung von Religionslosigkeit ein neues Forschungsprogramm vorschlägt.⁴⁵⁰ Dieses Forschungsprogramm möchte die Kommunikationen religionsloser Menschen mittels Befragungen analysieren. Dabei wäre das Ziel, auf die Beschreibungen der Leerhorizonte zu achten, die das Unbestimmbare und Kontingente einzufangen versuchen. Auch religionslose Menschen gebrauchen dann und wann Chiffren, wie beispielsweise „Schicksal“ oder „Zufall“, um auftretende Leerhorizonte zu verdecken, denn auch sie können letztlich nicht über menschliches Leben verfügen und stehen gewissen Situationen wie Krankheit oder Tod machtlos gegenüber.⁴⁵¹ Es wäre interessant herauszufinden, ob religionslose Menschen wirklich so konsequent Unbestimmtheiten beseitigen können, und wenn nicht, wann und wie sie *nicht*-transzendierende Chiffren für das Unsagbare in ihre Kommunikationen einbringen. Und welche Chiffren wären das dann konkret? Bemühen religionslose Menschen in Bewährungssituationen eventuell auch eine unhinterfragte Gläubigkeit? Wohlrab-Sahr schlägt als Untersuchungsorte der „Religionslosigkeit“ Sternwarten oder Biogelabors in ostdeutschen Gebieten vor, denn hier gäbe es womöglich Anschlussstellen für ein „Staunen“,⁴⁵² welches sich nicht an ein bestimmtes religiöses Glaubensmedium bindet und ohne Rückgriffe auf ein kosmisches oder holistisches Weltbild auskommt – also durch und durch säkular ist. Jedenfalls müssten es soziale Lagen sein, die deutlich von religiösen Leitideen enttraditionalisiert sind und für die der Zustand der Religionslosigkeit ganz normal ist. Erst dann kann empirisch unbefangen der Frage nachgegangen werden, ob es wirklich eine Sozialität ohne Religion gibt.

⁴⁵⁰ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001b: 156.

⁴⁵¹ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001b: 164 ff.

⁴⁵² Vgl. Wohlrab-Sahr 2001b: 166.

Literaturverzeichnis

Arens, Edmund: Was ist Religion? Analytische Differenzierungen – Theoretische Zugänge – Theologische Reflexion. In: Durst, Michael; Münk, Hans J. (Hrsg.): Religion und Gesellschaft. Theologische Berichte 30. Freiburg 2007, 35 - 93.

Atteslander, Peter: Methoden der empirischen Sozialforschung. 10. neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2003.

Baumann, Martin; **Stolz**, Jörg: Religiöse Vielfalt in der Schweiz: Zahlen, Fakten, Trends. In: Ders. (Hrsg.): Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Bielefeld 2007, 39 - 66.

Beck, Ulrich: Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt 1986.

Beck, Ulrich: Die irdische Religion der Liebe. In: Ders; Beck-Gernsheim, Elisabeth: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt 1990, 222 - 284.

Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt 1973.

Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft. Jg. 26. Göttingen 2000, 38 - 75.

Bovay, Claude: Religionslandschaft in der Schweiz. Eidgenössische Volkszählung 2000. Herausgegeben vom Bundesamt für Statistik. Neuchâtel 2004.

Bruce, Steve: God is Dead. Secularization in the West. Oxford 2002.

Bruce, Steve: What the Secularization Paradigm really says. In: Franzmann, Manuel et al. (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden 2006, 39 - 48.

Brunner; Otto et al. (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Band 5. Stuttgart 1984, 789 - 829.

Campiche, Roland J.: Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung. Zürich 2004.

Casanova, José: Public Religions in the Modern World. Chicago 1994.

Cipriani, Roberto: Secularization or “diffused religion”? In: Franzmann, Manuel et al. (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden 2006, 123 - 140.

Dannowski, Hans Werner: Die Wahrheit des Evangeliums und die Wahrheit der Kunst. In: Fechtner, Kristian et al. (Hrsg.): Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag. Marburg 1996, 161 - 167.

Davie, Grace: Religion in Modern Europe. A Memory Mutates. Oxford 2000.

Davie, Grace: Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World. London 2002.

Dubach, Alfred; **Campiche**, Roland J. (Hrsg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Basel 1993.

Dubach, Alfred: Wandel der kirchlichen Sozialform. In: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.): Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz. Zürich 2001, 53 - 77.

Dubach, Alfred; **Fuchs**, Brigitte: Ein neues Modell von Religion. Zweite Sonderfallstudie – Herausforderungen für die Kirchen. Zürich 2005.

Duden Band 5. Fremdwörterbuch. 4. neubearbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim 1982.

Durkheim, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt 1994 [1912].

Ebertz, Michael N.: Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. 2. Auflage. Freiburg i.Br. 1998a.

Ebertz, Michael N.: Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche. Frankfurt 1998b.

Ebertz, Michael N.: Kirche im Umbruch der religiösen Landschaft. Soziologische Perspektiven. In: Hilpert, Konrad (Hrsg.): Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik. Trier 2001, 19 - 37.

Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Erarbeitet unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer. 5. Auflage der dtv-Taschenbuchausgabe. München 2000.

Franzmann, Manuel et al. (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden 2006.

Friesl, Christian; **Polak**, Regina: Theoretische Weichenstellungen. In: Polak, Regina (Hrsg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern 2002a, 25 - 106.

Friesl, Christian; **Polak**, Regina: Erscheinungsorte des Religiösen. In: Polak, Regina (Hrsg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern 2002b, 166 - 170.

Gabriel, Karl: Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte. In: Gabriel Karl; Kaufmann, Franz-Xaver (Hrsg.): Zur Soziologie des Katholizismus. Mainz 1980, 201 - 225.

Gabriel, Karl (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996.

Gabriel, Karl; **Reuter**, Hans-Richard (Hrsg.): Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie. Paderborn 2004.

Gärtner, Christel: Sinnsuche und das Phänomen der neuen religiösen Bewegung. In: Sociologia internationalis. Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung. Berlin 2000, 87 - 113.

Gebhardt, Winfried et al: Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13. Jg. Marburg 2005, 133 - 151.

Geisel, Sieglinde: Neue Spiritualitäten. Sinnsuche jenseits von Religion. In: Stapferhaus Lenzburg (Hrsg.): Glaubenssache. Ein Buch für Gläubige und Ungläubige. Erschienen zur gleichnamigen Ausstellung. Baden 2006, 140 - 143.

Grosse, Heinrich W. Die Tradierungskrise kirchengebundener Religiosität. In: Fechtner, Kristian et al. (Hrsg.): Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag. Marburg 1996, 257 - 266.

Hahn, Alois: Religion, Säkularisierung und Kultur. In: Lehmann, Hartmut (Hrsg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen 1997, 17 - 31.

Haller, Gret: Die Grenzen der Solidarität. Europa und die USA im Umgang mit Staat, Nation und Religion. 3. Auflage. Berlin 2003.

Harenberg Lexikon der Religionen. Die Religionen und Glaubensgemeinschaften der Welt. Ihre Bedeutung in Alltag, Geschichte und Gesellschaft. Mit Beiträgen von Schirmacher et al. Dortmund 2002.

Heelas, Paul; **Woodhead**, Linda: The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality. Oxford 2005.

Hellemans, Staf: Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas. In: Schweizer Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte Nr. 99 (SZRKG). Fribourg 2005, 11 - 35.

Hobsbawm, Eric: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. 8. Auflage. München 2007.

Kaufmann, Franz-Xaver: Zur Einführung: Erkenntnisinteressen einer Soziologie des Katholizismus. In: Gabriel, Karl; Kaufmann; Franz-Xaver (Hrsg.): Zur Soziologie des Katholizismus. Mainz 1980, 7 - 23.

Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989.

Kaufmann, Franz-Xaver: Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils. In: Kaufmann, Franz-Xaver; Zingerle, Arnold (Hrsg.): Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Paderborn 1996, 9 - 34.

Kaufmann, Franz-Xaver: Wo liegt die Zukunft der Religion? In: Krüggeler, Michael et al. (Hrsg.): Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel. Opladen 1999, 71 - 97.

Kaufmann, Franz-Xaver: Wie überlebt das Christentum? Freiburg i.Br. 2000.

Kaufmann, Franz-Xaver: Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen durch die Säkularisierung. In: Marré, Heiner et al. (Hrsg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (38). Münster 2004, 103 - 148.

Kehrer, Günter: Organisierte Religion. Stuttgart 1982.

Knoblauch, Hubert: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. In: Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt 1991, 7 - 41.

Knoblauch, Hubert: Religionssoziologie. Berlin 1999.

Könemann, Judith: „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich.“ Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. Opladen 2002.

Könemann, Judith: Religion als Wellness für die Seele? Pastoralsoziologische Beobachtungen zu einem religiösen Trend. In: Diakonia 37. Jg. Freiburg i.Br. 2006, 209 - 115.

Könemann, Judith: Das Christentum in der Schweiz angesichts religiöser Pluralisierung. In: Schweizerische Kirchenzeitung (SKZ) Jg. 175. Luzern 2007, 236 - 240.

Krüggeler, Michael: Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz. In: Dubach, Alfred; Campiche, Roland J. (Hrsg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Basel 1993, 93 -132.

Krüggeler, Michael; Voll, Peter: Strukturelle Individualisierung – ein Leitfadens durchs Labyrinth der Empirie. In: Dubach, Alfred; Campiche, Roland J. (Hrsg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Basel 1993, 17 - 49.

Krüggeler, Michael: Deinstitutionalisierung der Kirchenreligion. Religiöse Orientierungen in der Schweiz. In: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.): Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz. Zürich 2001, 19 - 52.

Krügeler, Michael: Noch immer (k)ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. In: Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen“. Münster 2004, 101 - 110.

Lehmann, Hartmut: Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion. Göttingen 2004.

Lübbe, Hermann: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. 3. Auflage. Freiburg 2003 [1965].

Luckmann, Thomas: Über die Funktion der Religion. In: Koslowski, Peter (Hrsg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien. Tübingen 1985, 26 - 41.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt 1991.

Luhmann, Niklas: Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen. In: Wössner, Jakobus (Hrsg.): Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Stuttgart 1972, 245 - 285.

Luhmann, Niklas: Die Funktion der Religion. Frankfurt 1977.

Luhmann, Niklas: Die Realität der Massenmedien. 2. erweiterte Auflage. Opladen 1996a.

Luhmann, Niklas: Religion als Kultur. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt 1996b, 291 - 315.

Luhmann, Niklas: Die Ausdifferenzierung der Religion. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3. 2. Auflage. Frankfurt 1998a, 259 - 357.

Luhmann, Niklas: Religion als Kommunikation. In: Tyrell, Hartmann et al. (Hrsg.): Religion als Kommunikation. Würzburg 1998b, 135 - 145.

Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt 1998c.

Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft. Herausgegeben von André Kieserling. Frankfurt 2002.

Luhmann, Niklas: Die Unterscheidung Gottes. In: Ders.: Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. 3. Auflage. Wiesbaden 2005, 250 - 268.

Maier, Hans: Was war die Säkularisation und wie lief sie ab? Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und die Folgen. In: Marré, Heiner et al. (Hrsg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (38). Münster 2004, 7- 50.

Mayring, Philipp: Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 9. Auflage. Weinheim 2007.

Meyers Grosses Taschenlexikon in 24 Bänden. 10., neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim 2006.

Mitterauer, Michael: Megatrend Pluralisierung – Sozialhistorische Perspektiven. In: Polak, Regina (Hrsg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern 2002, 392 - 403.

Nassehi, Armin: Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne. In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt 1995, 103 - 126.

Nassehi, Armin; **Saake**, Irmhild: Die Religiosität religiöser Erfahrung. Ein systemtheoretischer Kommentar zum religionssoziologischen Subjektivismus. In: Pastoraltheologie Jg. 93. Göttingen 2004, 64 - 81.

Oevermann, Ulrich; **Franzmann**, Manuel: Strukturelle Religiosität auf dem Weg zur religiösen Indifferenz. In: Franzmann, Manuel et al. (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden 2006, 49 - 81.

Pohlig, Matthias: Luhmanns Mond. Ist Säkularisierung ein historischer Prozess? In: Vorgänge 173. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik. 45. Jahrgang. Heft 1. März 2006, 30 - 39.

Polak, Regina: Megatrend oder Megaflop. Zur Wiederentdeckung von Spiritualität. In: Diakonia 37. Jg. Freiburg i. Br. 2006: 386 - 392.

Pollack, Detlef: Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen. Frankfurt 1988.

Pollack, Detlef: Vom Tischrücken zur Psychodynamik. Formen ausserkirchlicher Religiosität in Deutschland. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie. Volume 16. Nummer 1. Montreux 1990, 107 - 134.

Pollack, Detlef: Was ist Religion? Probleme der Definition. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft ZfR 3. Marburg 1995, 163 - 190.

Pollack, Detlef: Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie. In: Gabriel, Karl (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, 57- 85.

Pollack, Detlef: Religionssoziologie. Lektion X. In: Korte, Hermann; Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Einführung in die Praxisfelder der Soziologie. Opladen 1997, 202 - 222.

Pollack, Detlef: Wiederkehr des Religiösen? Neue religiöse Bewegungen im Kontext des religiösen und gesellschaftlichen Wandels. In: Sociologia internationalis. Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung. Band 38. Berlin 2000, 13 - 45.

Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen 2003.

Rademacher, Stefan: Neue religiöse Gemeinschaften: Viele Antworten auf eine sich verändernde Welt. In: Baumann, Martin; Stolz, Jörg (Hrsg.): Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Bielefeld 2007a, 238 - 255.

Rademacher, Stefan: Esoterik und alternative Spiritualität: Formen nichtorganisierter Religiosität in der Schweiz. In: Baumann, Martin; Stolz, Jörg (Hrsg.): Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Bielefeld 2007b, 256 - 270.

Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München 2007.

Ringshausen, Gerhard: Die Kirchen – herausgefordert durch den Wandel in den sechziger Jahren. In: Faulstich, Werner (Hrsg.): Die Kultur der sechziger Jahre. München 2003: 31 - 48.

Rudolph, Kurt: Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden 1992.

Schäfers, Bernhard: Die Moderne und der Säkularisierungsprozess. In: Kaufmann, Franz-Xaver; Ders. (Hrsg.): Religions, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland. Gegenwartskunde. Sonderheft 5. Opladen 1988, 129 - 144.

Schelsky, Helmut: Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema der modernen Religionssoziologie (1957). In: Ders.: Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Köln 1965, 250 - 275.

Schieder, Wolfgang: Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit. Versuch einer Bilanz. In: Lehmann, Hartmut (Hrsg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen 1997, 308 - 313.

Scholz, Kathrin: Religiosität in der Freizeit- und Erlebnisgesellschaft. In: Polak, Regina (Hrsg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern 2002, 298 - 317.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.): Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz. Zürich 2001.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.): Katholische Kirche in der Schweiz. Zahlen – Fakten – Entwicklungen 1996 - 2005. St. Gallen 2007.

Stolz, Jörg: Wiederkehr der Religionen? Die schweizerische Glaubenslandschaft im Wandel. In: Stapferhaus Lenzburg (Hrsg.): Glaubenssache. Ein Buch für Gläubige und Ungläubige. Erschienen zur gleichnamigen Ausstellung. Baden 2006, 124 - 131.

Stolz, Jörg; **Baumann**, Martin: Religiöse Vielfalt: Kulturelle, soziale und individuelle Formen. In: Baumann, Martin; Ders. (Hrsg.): Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Bielefeld 2007a, 21 - 38.

Stolz, Jörg; Baumann, Martin: Religiöse Vielfalt und moderne Gesellschaft. In: Baumann, Martin; Ders. (Hrsg.): Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Bielefeld 2007b, 67 - 86.

Taylor, Charles: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt 2002.

Tenbruck, Friedrich H.: Die Religion im Maelstrom der Reflexion. In: Bergmann, Jörg et al. (Hrsg.): Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33. Opladen 1993, 31 - 67.

Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1919 [1912].

Tyrell, Hartmann: Handeln, Religion und Kommunikation – Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen. In: Ders. et al. (Hrsg.): Religion als Kommunikation. Würzburg 1998, 83 - 134.

Wall, Heinrich de: Die Fortwirkung der Säkularisation im heutigen Staatskirchenrecht. In: Marré, Heiner et al. (Hrsg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (38). Münster 2004, 53 - 100.

Wallis, Roy; Bruce, Steve: Secularization: The Orthodox Model. In: Bruce, Steve (Hrsg.): Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford 1992, 8 - 30.

Weber, Max: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band I. 6. photomechanisch gedruckte Auflage. Tübingen 1972 , 536 - 573.

Willems, Marianne und Herbert: Religion und Identität. Zum Wandel semantischer Strukturen der Selbstthematization im Modernisierungsprozess. In: Honer, Anne et al. (Hrsg.): Diesseitsreligion. Zur Deutung und Bedeutung moderner Kultur. Konstanz 1999, 325 - 350.

Wohlrab-Sahr, Monika: Säkularisierte Gesellschaft. In: Kneer, Georg et al. (Hrsg.): Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie. München 2001a, 308 - 332.

Wohlrab-Sahr, Monika: Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie. In: Pastoraltheologie 90. Jg. Göttingen 2001b, 152 - 167.

Publizistik und Quellen

Das Kulturmagazin. Monatszeitschrift für Luzern und die Zentralschweiz. No 10. Luzern Oktober 2006, 6 - 10 und 12 f.

Neue Luzerner Zeitung NLZ, Samstag 20. Januar 2007, 21.

Religionswissenschaftliches Seminar: Religionsvielfalt im Kanton Luzern. Prospekt, 3. überarbeitete Auflage. Universität Luzern 2007.

Unilu Aktuell, Ausgabe Nr. 23, Februar, Universität Luzern 2008, S. 5 - 7.

Als historische Quellen verwendet:

Pfarrblatt St. Paul, Jg. 1957, 1967, 1977, 1987 und **Pfarreiblatt St. Paul, Jg. 1997:** einsehbar im Archiv des Pfarramtes St. Paul, Moosmattstr. 13, 6005 Luzern.

Pfarrblatt St. Karl, Jg. 1957, 1967, 1977, 1987 und **Pfarreiblatt St. Karl, Jg. 1997:** einsehbar im Archiv des Pfarramtes St. Karl, Spitalstr. 93, 6004 Luzern.

Pfarrblatt St. Josef, Jg. 1957, 1967, 1977, 1987 und **Pfarreiblatt St. Josef, Jg. 1997:** einsehbar im Archiv des Pfarramtes St. Josef, Rotseehöhe 6, 6004 Luzern.

Pfarrblatt St. Anton, Jg. 1957, 1967, 1977, 1987 und **Pfarreiblatt St. Anton, Jg. 1997:** einsehbar im Archiv des Pfarramtes St. Anton, Langensandstr. 5, 6005 Luzern.

Pfarreiblatt (alle Pfarreien) Jg. 2007: einsehbar bei den obengenannten Pfarrämtern oder im Archiv der Katholischen Kirchengemeinde Stadt Luzern, Brünigstr. 20, 6005 Luzern.

Internet

Zu den Yogi-Tee Produkten: www.goldentemple.nl, eingesehen am 20.2.2007.

Zur Käuflichkeit von physischem und psychischem Wohlbefinden. Eine lokale empirische Studie zu moderner Spiritualität und Religion in Kendal (GB), Department of Religious Studies, Furness College, Lancaster University LA1 4YG: www.kendalproject.org.uk, eingesehen am 23.2.2007.

Zur Statistik der Konfessionszugehörigkeiten im Kanton Luzern seit 1860: www.lustat.ch, eingesehen am 6.6.2007.

Zum „Pfarreiblatt – Katholische Kirche Stadt Luzern“, neueste Ausgaben als PDF: www.kathluzern.ch, eingesehen am 27.1.2008.

Zu katholisch konservativen Web-Portalen:
www.radiogloria.ch, eingesehen am 17.1.2008.
www.k-tv.at/cms/, eingesehen am 17.1.2008.

Zu einem konfessionellen Projekt für Randständige:
www.gassenarbeit.ch/, eingesehen am 17.1.2008.

Zum International Social Survey Programme (ISSP), schriftliche Umfrage von 1998 an Personen im Alter zwischen 16 und 75 Jahren zum Thema Religion: www.issp.org/, eingesehen am 18.1.2008.

Zu einer repräsentativen, interdisziplinären Untersuchung über die Religiosität in der Welt (Bertelsmann-Stiftung): www.religionsmonitor.com/, eingesehen am 4.1.2008.

Zur Theologischen Bewegung für Solidarität und Befreiung: www.thebe.ch, eingesehen am 19.2.2008.

Zur Organisation der Katholischen Kirche Stadt Luzern: www.kathluzern.ch, eingesehen am 4.1.2008.

Zur Frauenkirche-Zentralschweiz: <http://www.frauenkirche-zentralschweiz.ch>, eingesehen am 10.6.2008.