

# Religiöse Diversität in der (post-)modernen deutschen Gesellschaft

Johannes Mahne-Bieder / Dr. Markus Hilpert

## Inhalt

Abstract .....	1
1. Die Pluralisierung der Religiosität .....	2
2. Religionssoziologische Erklärungen der Diversifizierung von Religionen .....	2
2.1 Säkularisierungsthese: Ein überholtes Modell?.....	2
2.2 Individualisierungsthese: Das Zeitalter der Bastelreligionen .....	3
2.3 Das Religiöse Marktmodell: Der Wettbewerb der Religionen.....	4
2.4 Synopse.....	4
3. Die Vermessung der Religiosität.....	4
3.1 Der Religionsmonitor .....	5
3.2 Die Sinus-Studie zur religiösen und kirchlichen Orientierung.....	7
4. Religiöse Diversität in der Praxis.....	9
4.1 Beispiel 1: Milieuorientierte Gottesdienste .....	9
4.2 Beispiel 2: Milieusensible Pastoralplanung.....	10
4.3 Beispiel 3: Kirchliche Jugendarbeit.....	11
Literatur .....	11

Keywords: Glaube, Säkularisierung, Individualisierung, Milieu, Religion, Pastoral

## Abstract:

In (post-) modern societies individualization is normality. Therefore, diversity and its management is an omnipresent topic in companies, politics and even in religion. In religious sociology three theories try to explain secularization and individualization. Apart from this sociological discussion, in a separate field, both Christian churches in Germany try to handle the diversity within their believers. In order to do this, the churches mainly draw on two studies: The Religionsmonitor and the Sinus-Milieus. The first one generates a wide, international and interreligious base of empirical data by interviewing about 35.000 people in 21 countries. The second one developed ten lifeworlds, mainly based on the social background of the interviewed individuals, and interrelates them with their religious positions. With these results in mind, the two Christian churches try to adjust their offers in order to be appealing to all of these ten lifeworlds.

## 1. Die Pluralisierung der Religiosität

Auf den ersten Blick sieht die religiöse Situation in Deutschland recht einfach aus: Etwa je ein Drittel der Bevölkerung ist katholisch, evangelisch oder konfessionslos. Andere Religionen spielen kaum eine Rolle (vgl. Abb. 1). Dieser statistische Befund verschleiert aber den massiven religiösen Wandel in unsere Gesellschaft und die religiöse Struktur ist im Grunde viel komplexer, als es zunächst den Anschein hat. Grund dafür: Die Pluralisierung der Lebensweisen in (post-) modernen Gesellschaften hat direkten Einfluss auf die religiöse Praxis und das Verhältnis zwischen Gläubigen und Kirche.

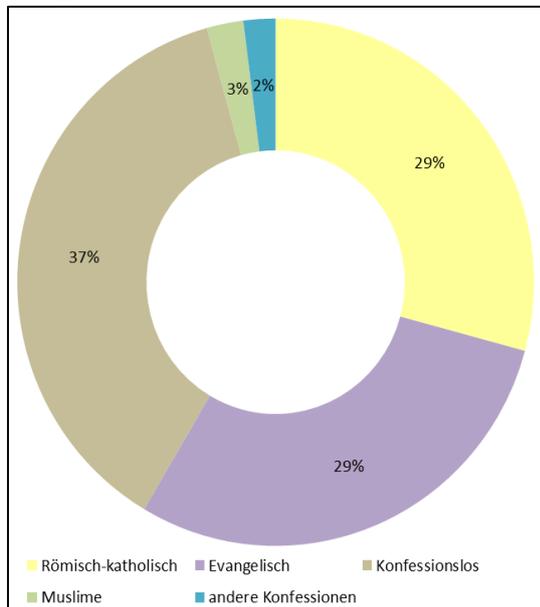


Abbildung 1: Konfessionen in Deutschland (2010)

Quelle 1: Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (2013)

sen in (post-) modernen Gesellschaften hat direkten Einfluss auf die religiöse Praxis und das Verhältnis zwischen Gläubigen und Kirche.

In den letzten Jahren erschienen zahlreiche Studien zur Pluralisierung von Glaubensstilen, vornehmlich in der katholischen Kirche. Jüngere religionssoziologische Studien thematisierten zudem auch das Spannungsverhältnis zwischen Moderne und Religion und entwickelten dabei Thesen, um die zu beobachtenden Phänomene (z.B. Mitgliederverlust der Kirchen) zu erklären. Auch bestimmten verschiedene Dimensionen von Diversität (z.B. Gender, ethnische Herkunft, sexuelle Orientierung) innerkirchliche und religionswissenschaftliche Diskurse. Dennoch dominiert die milieusensible Pastoral den Diskurs, wobei vor allem der Umgang mit einer pluralisierten Gesellschaft im Vordergrund steht.

## 2. Religionssoziologische Erklärungen der Diversifizierung von Religionen

Derzeit konkurrieren drei religionssoziologische Thesen um die Erklärung des Wandels der Religionen in (post-)modernen Gesellschaften. Alle drei Ansätze bewerten die Spannungen zwischen Moderne und Religion unterschiedlich. Das Spektrum reicht von völliger Unvereinbarkeit (Säkularisierungsthese) bis hin zu einer gegenseitig befruchtenden Koexistenz (religiöses Marktmodell).

### 2.1 Säkularisierungsthese: Ein überholtes Modell?

Die in Europa entwickelte Säkularisierungsthese geht von einem substantiellen Religionsbegriff (Religion als die Beziehung zur Transzendenz, also beispielsweise zu Gott) aus, weshalb sie Ritualen und religiösen Handlungen eine besondere Bedeutung beimisst. Dennoch spielen für sie auch gesellschaftlichen Funktionen von Religion eine wichtige Rolle in ihrer Argumentationskette. In vorindustrieller Zeit durchdrang nämlich die Kirche als übergreifendes Normensystem noch fast alle Lebensbereiche, wie etwa Familienleben oder Bildungswesen. Seither und bis in unsere (post-)moderne Gesellschaft gewann allerdings das Subsystem Arbeit immer mehr an Bedeutung und entwickelte sich zum wichtigsten Teilsystem, so die Vertreter der Säkularisierungsthese (Pickel, 2011). Gleichzeitig verlor die Religion ihre übergeordnete Stellung, weil beispielsweise die Rationalisierung das Vertrauen in transzendente Lösungen irdischer Probleme unterließ und die Demokratisierung die autoritären und hierarchischen Organisationsstrukturen der Kirchen in Frage stellte (Wilson, 1982). Zudem band die Industrialisierung die Individuen immer stärker an die Arbeitswelt als an die Religion (Entfremdung) und der gestiegene Wohlstand sowie die etablierten Sicherungssysteme schwächten die Jenseitsorientierung, womit die Religion auch noch ihre Kompensationsfunktion verlor

(Pollack & Pickel 2007). Deshalb sei es konsequent, dass in säkularisierten Gesellschaften die Religion zwangsläufig verschwinde.

Moderne Varianten der Säkularisierungsthese argumentieren etwas differenzierter. So erklären etwa Pfadabhängigkeiten, historische Prägungen und andere Faktoren (z.B. Konfession) Unterschiede in Verlauf und Geschwindigkeit der Säkularisierung. Die ursprüngliche These, dass moderne Gesellschaften sich quasi evolutionär zu säkularen Gesellschaften weiterentwickeln und in diesem Zuge die Religion vollständig verschwinde, postulieren heute daher kaum mehr Vertreter der Säkularisierungsthese (Martin, 2005). Dieser zwangsläufige Charakter der Entwicklung sowie die endgültige Auflösung von Religion ist aber nach wie vor der Hauptkritikpunkt an der Säkularisierungsthese. Dennoch kann diese These aus praktischer Sicht nicht als überholt gelten, denn die Zahl der konfessionslosen Bevölkerungsanteile nimmt schließlich stetig zu. Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese Entkirchlichung mit einem Verlust von Religiosität gleichzusetzen ist.

## 2.2 Individualisierungsthese: Das Zeitalter der Bastelreligionen

Vornehmlich in Westeuropa etablierte sich die Individualisierungsthese: Infolge einer zunehmenden Selbstbestimmung der Individuen in der späten Moderne lösten sie sich von Autoritäten und der Fremdbestimmung durch soziale Strukturen. Durch die so gewonnenen Entscheidungsmöglichkeiten entstünde eine Pluralisierung von Lebensstilen jenseits von Schicht oder Klasse. Diese Individualisierung habe Konsequenzen für das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft, so verlören beispielsweise kirchliche Institutionen an Einfluss, weil der Einzelne religiöse Normen nicht mehr einhalten oder die Weltdeutungen der Kirchen übernehmen müsse. Da Normabweichungen kaum mehr durch das Umfeld (z.B. Familie, Nachbarn) sanktioniert würden, reduziere sich gleichzeitig der soziale Druck (z.B. Erwartungen) auf die Individuen. Der Einzelne könne daher eine eigene, individualisierte Form von Religiosität ausbilden. Dabei würden häufig Bruchstücke unterschiedlichster Überzeugungen zu einer individuellen „Bastelreligion“ (Pickel, 2011) kombiniert, die in der postmodernen Gesellschaft sogar gesellschaftliche Zustimmung fände, da die Individualisierung selbst zur höchsten sozialen Norm erhoben würde.

Für Luckmann (1991), der ein grundsätzliches spirituelles Bedürfnis der Menschen voraussetzt, ist Religion eine anthropologische Konstante, aus der eine konstante Nachfrage nach Spiritualität entsteht. Religion sei demnach für jedes Individuum funktional notwendig und könne daher (im Gegensatz zur Annahme der Säkularisierungsthese) nicht einfach aus der Gesellschaft verschwinden, aber individualisiert werden und losgelöst von Institutionen existieren. So führe die Suche nach neuen Formen von Religiosität zur Privatisierung der Religion. Bei diesem Prozess habe der Einzelne die Möglichkeit aus vielen spirituellen Angeboten zu wählen. So nehme die Wahl häufig synkretistische Züge an und es käme zur Synthese einer individuellen „Patchwork-Religion“ (Pollack, 2003) und gesellschaftlich zu einer Pluralisierung des Glaubens.

Davie (1994, 2008) beschäftigt sich als einer der wenigen nicht-europäischen Vertreter seines Fachs eingehender mit der Individualisierungsthese, die außerhalb Europas als Sonderfall gilt. Er kommt dabei ebenfalls zu dem Schluss, dass aus der Individualisierung nicht eine Säkularisierung, sondern eher eine Entkirchlichung der Gesellschaft resultiere, so dass individuelle und private Formen von Religiosität erhalten blieben („*believing without belonging*“ Davie, 2001), denn Religion spiele für die Europäer im Alltag nur eine untergeordnete Rolle, sie können aber als Ressource zur Krisenbewältigung aktiviert werden. Eine Individualisierung sei daher auch innerhalb der christlichen Großkirchen möglich, ohne aber zwingend zu Kirchenaustritten zu führen.

### 2.3 Das Religiöse Marktmodell: Der Wettbewerb der Religionen

Die, aus Nordamerika stammende These erfährt nicht nur in den USA wachsenden Aufmerksamkeit (zuweilen wird sie als das neue Paradigma der Religionssoziologie bezeichnet), sondern auch die europäische Religionssoziologie diskutiert sie intensiv, wenngleich ihre Übertragbarkeit auf Europa derzeit noch nicht einstimmig geklärt ist. Die These umfasst mehrere Ansätze, die aber allesamt von Religiosität als anthropologischer Konstante ausgehen, wonach jeder Mensch quasi von Natur aus religiös und somit auch immer eine latente Nachfrage nach Religionen existent sei (Stark & Bainbridge, 1987). Dieses spirituelle Grundbedürfnis äußere sich aber bei jedem Individuum anders, das sich dann auf dem Markt der Religionen ein passendes Angebot suche und zwar nach rationalen Argumenten. Den Individuen stehen auf ihrer Suche nach der passenden Religion verschiedene Anbieter (Kirchen, Sekten etc.) gegenüber. Diese versuchten möglichst viele Anhänger zu werben, indem sie die latente, subjektive Religiosität der Individuen aktivierten (Iannaccone, 1991). Die Vertreter des Marktmodells gehen davon aus, dass erst bei fehlenden Anbietern die Prozesse der Säkularisierung oder auch der Individualisierung eintreten, wie dies in Europa der Fall sei (Finke & Stark, 2006).

### 2.4 Synopse

Dass sich in der westlichen Welt seit der Industrialisierung das Verhältnis von Religion und Gesellschaft verändert hat, streitet keine der drei Thesen ab. Uneinigkeit besteht jedoch über die Art des Wandels: Die eher eurozentrischen Säkularisierungs- und Individualisierungsthesen erwarten, dass die Kirchen ihre Mitglieder nicht halten können. Der Unterschied zwischen beiden liegt aber hauptsächlich in der Frage nach der Gleichsetzung von Entkirchlichung und dem Verlust an Religiosität. Die Säkularisierungsthese bejaht dies, die Individualisierungsthese differenziert indes zwischen Kirche und Religiosität mit dem Argument eines religiösen Grundbedürfnisses der Menschen, das sich schließlich in individuellen Privatreligionen niederschlagen werde. Das (nordamerikanische) Modell des Marktes der Religionen geht zwar ebenfalls von einer Individualisierung der religiösen Ansprüche aus, diese würden aber durch zahlreiche Anbieter (z.B. in den USA) befriedigt und verschwinden somit nicht im Privaten. Den stark regulierten religiösen Markt in Europa sehen die Vertreter dieser These als empirischen Sonderfall.

Dem postmodernen Wissenschaftsverständnis folgend, ist es möglich, dass mehrere Thesen koexistieren können und folglich alle drei Erklärungspotenzial besitzen (Henkel, 2006). So ermöglichen die verschiedenen religionssoziologischen Thesen unterschiedliche Perspektiven auf Fragmente der Spiritualität und können möglicherweise nur gemeinsam die Gesamtheit der religiösen Realität erklären.

## 3. Die Vermessung der Religiosität

Seit einigen Jahrzehnten wird versucht, die Religiosität von Menschen zu messen und die Änderungen in unserer Sozialstruktur damit in Beziehung zu setzen. So analysiert beispielsweise Schulze (1997) soziale Milieus hinsichtlich ihrer Erwartungen an die Kirche. Demnach sucht das Harmoniemilieu in Kirche und Gottesdienst vor allem Ordnung und Sicherheit. Der Stil des Gottesdienstes mit seiner Kirchenmusik und dem architektonisch beeindruckenden Kirchenhaus spricht hingegen die Erwartungen des Niveaumilieus stärker an. Das junge und gebildete Selbstverwirklichungsmilieu gehört zwar eher nicht zu den Kirchgängern, kann aber durch unkonventionelle und auch kontemplativ gestaltete Gottesdienstes angesprochen wer-

den. Das eher bildungsferne Unterhaltungsmilieu, das insgesamt vornehmlich an Entertainment interessiert, hält den Gottesdienst für nicht unterhaltsam, weshalb auch dieses Milieu der Kirche meist fernbleibt (Lurz, 2015).

Seit weniger Jahren dominieren zwei weitere Untersuchungen den Diskurs zur Messung von Religiosität und milieuorientierter Kirche: Der Religionsmonitor und die Sinus-Studie. Erstere versucht durch eine breite internationale Demoskopie eine Datenbasis für vornehmlich religionssoziologische Untersuchungen zu schaffen. Die zweite will durch qualitative Interviews in die religiösen Lebenswelten der unterschiedlichen Milieus eintauchen und so Handreichung für eine milieusensible Pastoral sein.

### 3.1 Der Religionsmonitor

Der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung ist eine internationale und interreligiöse Studie zum Thema Diversität zwischen und innerhalb der Religionen. Insgesamt wurden bis 2013 in zwei Befragungswellen (2007: 21.000 und 2013: 14.000) rund 35.000 Personen in 21 Ländern befragt. Die Studie wird jedoch fortgeführt, so dass sich die Datenbasis weiter vergrößert (Rieger 2008; Bertelsmann Stiftung 2014).

Aufgrund seiner interreligiösen Ausrichtung muss der Religionsmonitor in der Lage sein, eine vergleichende Perspektive zwischen verschiedenen Religionen abzubilden. Deshalb sind die Fragen der Studie besonders breit angelegt, um die unterschiedlichen Ausprägungen des religiösen Erlebens und Verhaltens zu erfassen. Das Instrumentarium des Religionsmonitors basiert auf der Unterscheidung von Zentralität und Inhalt der Religiosität, wobei die Zentralität den Stellenwert der Religiosität für eine Person meint. Je ausgeprägter diese ist, desto deutlicher bestimmt sie das Selbstbild und das Verhalten. Die inhaltliche Komponente hingegen meint die persönliche Ausgestaltung dieser Religiosität. Um dies besser abzubilden, flankieren in Deutschland qualitative Tiefeninterviews die schriftliche Befragung (Rieger 2008).

Da die Selbsteinschätzung der Religiosität meist, aufgrund mangelnder Vergleichsmöglichkeiten oder Demut der Befragten, zu niedrig ausfällt, misst der Religionsmonitor diese mit Hilfe von sechs Kerndimensionen: Intellekt, Ideologie, öffentliche religiöse Praxis, private religiöse Praxis, Erfahrung und Konsequenzen im Alltag (Rieger 2008). Das besondere dieser sechs Dimensionen ist ihre relative Autonomie: Es ist nicht möglich von der Ausprägung einer Dimension sicher auf die einer anderen zu schließen (Huber 2008).

Die Dimension Intellekt zielt auf die Beschäftigung mit religiösen Themen ab und misst so das theologische Wissen der Probanden. Die ideologische Dimension fokussiert den Glauben an eine Transzendenz, egal welche Form diese annimmt. Mit der öffentlichen religiösen Praxis wird die Teilnahme an öffentlichen Ritualen, wie dem Gottesdienst gemessen. Nach spezifischen Ausprägungen dieser öffentlichen Praxis (z.B. Wallfahrten) fragt der Religionsmonitor allerdings nicht. Unter privater religiöser Praxis wird hingegen die Hinwendung an eine Transzendenz außerhalb der öffentlichen Rituale verstanden, im Christentum ist hier beispielsweise das persönliche Gebet gemeint. Die fünfte Dimension (religiöse Erfahrung) misst die Wahrnehmung der Transzendenz der Befragten, so zum Beispiel, ob sie das Gefühl haben, dass Gott in ihr Leben eingreife. Zuletzt werden noch die Konsequenzen im Alltag erfragt, wie beispielsweise die Einhaltung von Speisegeboten. Diese werden aber nicht zur Bildung der drei Idealtypen – Nichtreligiöse, Religiöse und Hochreligiöse – verwendet (Huber 2008), sondern lediglich die ersten fünf Dimensionen:

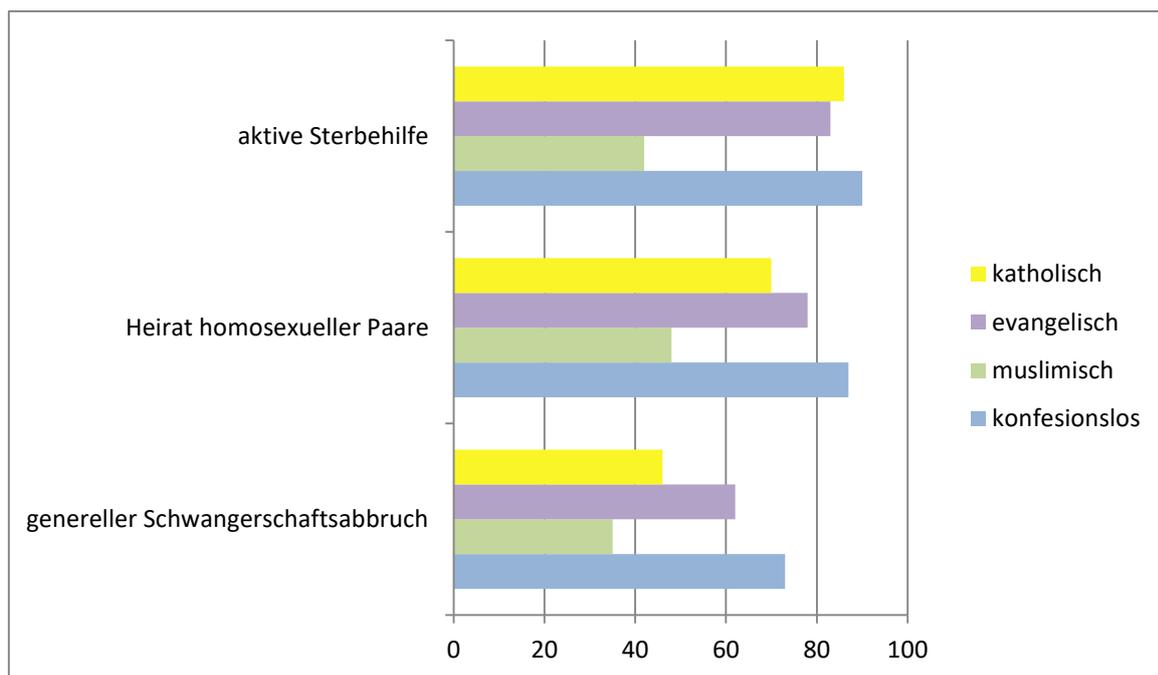
- Die „Nichtreligiösen“ (BRD-W: 22%; BRD-O: 65%) sind kaum bis gar nicht durch religiöse Praktiken, Erfahrungen oder Inhalte geprägt. Ihr alltägliches Leben wird somit nicht durch Religion beeinflusst.

- Die Vorstellungen und Handlungen der „Religiösen“ (BRD-W: 56%; BRD-O: 25%) sind zwar nur leicht religiös geprägt, dennoch stoßen religiöse Fragestellungen bei ihnen auf Interesse und sie beteiligen sich zuweilen auch an öffentlichen Debatten zu religiösen Themen.
- Bei den „Hochreligiösen“ (BRD-W: 22%; BRD-O: 10%) nimmt die Religiosität eine zentrale Rolle in ihrer Persönlichkeit ein. All ihre Lebensbereiche werden von der Religion durchdrungen und sie vertreten ihre religiösen Überzeugungen auch aktiv in öffentlichen Diskussionen zu religiösen und gesellschaftlichen Themen

Neben der Gliederung dieser drei Idealtypen liefert der Religionsmonitor eine breite Datengrundlage zum Inhalt der Religiosität. Bisher wurden diese Daten aber noch relativ wenig ausgewertet. Für religionssoziologische Untersuchungen und dem daraus erwachsenden besseren Verständnis für die Diversität von Religionen sind sie jedoch wertvoll, vor allem im Hinblick auf international und interreligiös vergleichende Studien.

Kritik am Religionsmonitor ist bisher kaum formuliert worden. Im Gegenteil nehmen viele Religionssoziologen die Datenbasis an und werten diese immer häufiger aus. Der Verzicht des Religionsmonitors auf die Erfragung von besonderen Formen der öffentlichen religiösen Praxis verwundert jedoch. Gerade im katholischen Christentum lässt sich mit Hilfe ausgewählter Rituale (Taizé-Gebete, Brauchtum der Volksfrömmigkeit, ökumenische Aktivitäten etc.) die höhere innere Pluralität der katholischen Kirche gut abbilden.

Abbildung 2: Einstellung zu ethisch-moralischen Fragen (Angaben in %) Gesamtdeutschland



Quelle: Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland (Pollack & Müller, 2013)

Die bisherigen Auswertungen des Religionsmonitors erschöpfen sich meist in einer Gegenüberstellung der Verhaltensweisen von Anhängern der beiden christlichen Konfessionen, des Islam und der Konfessionslosen oder im Vergleich zwischen West- und Ostdeutschland. So werten in Westdeutschland beispielsweise 54% der Befragten die Religion als einen wichtigen Lebensbereich. In Ostdeutschland sind es hingegen nur 27%. Deutschlandweit lässt sich dabei ein bemerkenswertes Gefälle von den älteren (über 61 Jahre) Kohorten (BRD-W: 70%, BRD-O: 27%) bis hin zu den unter 30-jährigen (BRD-W: 42%, BRD-O: 21%) feststellen. Dieser Generationsunterschied wird vermutlich nicht durch die Lebensphase, sondern durch die religiöse Sozialisation begründet. Wurden die Befragten im Alter von 56-66 Jahren noch zu rund

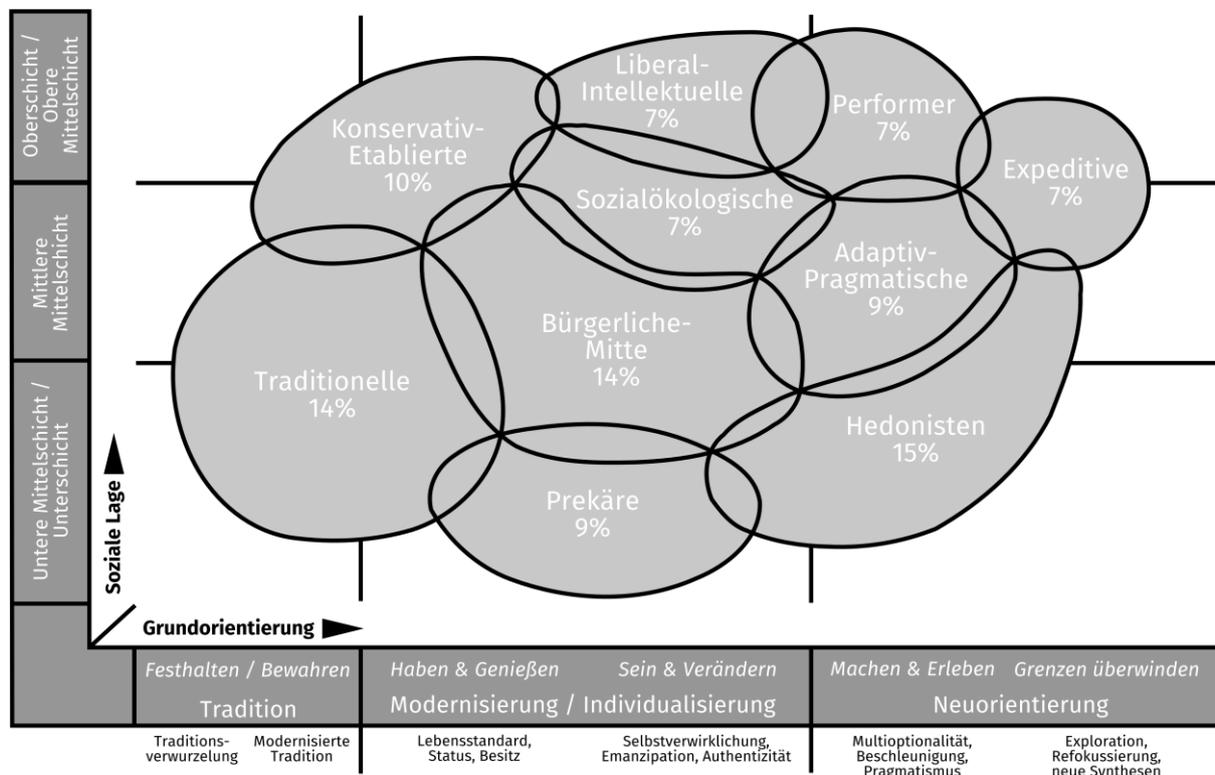
65% (BRD-W, BRD-O: ca. 25%) religiös erzogen, so sinkt dieser Anteil bei den unter 25-jährigen auf ein Viertel (BRD-W, BRD-O: ca. 12%). Größere Unterschiede lassen auch bei der Beurteilung ethisch-moralischer Werte zwischen Christen und Muslimen ausmachen (vgl. Abb. 2). Dies mag ein Grund dafür sein, warum rund 60% der Probanden in der steigenden religiösen Vielfalt ein Konfliktpotenzial sehen. Im Osten Deutschlands sind sogar 66% (BRD-W: 59%) der Befragten der Meinung, dass der Islam nicht in die westliche Welt passe und mehr als jeder Zweite (57%; BRD-W: 49%) empfindet dort diese Weltreligion sogar als Bedrohung (Pollack & Müller, 2013).

In der Summe kommen Pollack und Müller (2013) auf Basis der Religionsmonitors zu dem Schluss, dass religiöse Milieus in Deutschland durch den gesellschaftlichen Wandel geschrumpft seien und sich aufgrund der geringen religiösen Sozialisation auch zukünftig reduzieren werden. Gesellschaftliche Spannungen machen sie datenseitig kaum noch zwischen den konfessionslosen und christlichen Bevölkerungsteilen aus, hingegen deutlich zwischen der christlich-säkularen Mehrheitsgesellschaft und den Muslimen in Deutschland sowie innerhalb der katholischen Kirche zwischen Laien und Kirchenführung.

### 3.2 Die Sinus-Studie zur religiösen und kirchlichen Orientierung

Die Sinus-Milieustudie gruppiert Menschen mit ähnlichen Lebensgewohnheiten und Wertvorstellungen. Dabei geht sie über die traditionellen sozialen Schichtmodelle hinaus und erweitert diese. Ursprünglich diente die Studie der Marktforschung und fand vielfach im strategischen Marketing oder der Produktentwicklung ihre Verwendung. Mittlerweile gilt sie aber auch als eine Form der Sozialstrukturanalyse.

Abbildung 3: Die Sinus-Milieus in Deutschland 2013



Quelle: verändert nach Sinus-Institut (2013)

Bei der Gruppierung der Milieus kommen Variablen zu grundlegenden Wertorientierungen und finanzieller Ausstattung der Probanden sowie Fragen zu Arbeit, Familienleben, Freizeitgestaltung und Konsum zum Tragen (Calmbach et al. 2013). Insgesamt differenzieren sich so

zehn Milieus (vgl. Tab. 1) aus. Dabei wirken vor allem die beiden Dimensionen soziale Lage und Grundorientierung distinguierend (vgl. Abb. 3).

Die konkreten Fragen und die statistischen Verfahren die zur Bildung der Milieus beitragen, wurden bisher vom Sinus-Institut nicht offen gelegt. Hierfür erntet die Studie in den Sozialwissenschaften massive Kritik (Otte 2008). Dennoch werden die Sinus-Milieus immer wieder für Untersuchungen der deutschen Gesellschaft zu unterschiedlichen Themen verwendet, beispielsweise auch zu Fragen der Religiosität der Gesellschaft. So beauftragte die katholische Kirche in den Jahren 2005 und 2013 das Sinus-Institut mit der Analyse der Milieus auf ihre Einstellungen zu Religion und Kirche hin (Calmbach et al. 2013). Weil religiöse Fragestellungen aber nicht Bestandteil der eigentlichen Sinus-Studie waren, befragte das Sinus-Institut 100 ausgewählte Mitglieder der katholischen Kirche: Je Milieu wählte das Institut zehn Probanden aus, je fünf Männer und fünf Frauen, davon jeweils zwei aktive und drei passive Mitglieder der Kirche. Um räumliche Unterschiede abzubilden, kamen die Probanden aus verschiedenen Regionen Deutschlands, auch städtische und ländliche Wohnorte wurden bei der Auswahl beachtet. Die Altersstruktur wurde den Milieus entsprechend in den Stichproben berücksichtigt (Calmbach et al. 2013). Diese Methode wurde von pastoral-theologischen Kreisen teilweise vehement kritisiert, weil beispielsweise die geringe Anzahl der Befragten unzureichend sei, um valide Erkenntnisse zu generieren. Außerdem wurde die Provenienz der Studie aus der Marktforschung kritisch gesehen und einige Kirchenvertreter halten eine milieusensible Pastoral ohnehin als nicht realisierbar, da kein dafür ausgebildetes Personal verfügbar sei und entsprechende Handreichungen fehlten (Sellmann & Wolanski, 2013).

Die Ergebnisse der Sinus-Studie zeigten Individualisierungsphänomene in allen Milieus. Die Patchwork-Religiosität sei somit zur Normalität geworden. Dabei bedienen sich die Gläubigen vornehmlich bei fernöstlichen Traditionen (z.B. Meditation, Yoga). Gleichzeitig sei die Einbettung christlicher Praktiken in das Alltagsleben bei allen Milieus stark rückläufig. Eine streng katholische Lebensführung praktiziert jedenfalls nur noch eine Minderheit des traditionellen Milieus im ländlichen Raum. Hinsichtlich der kirchlichen Kommunikation lassen sich aber einige milieuspezifische Unterschiede feststellen. Das konservativ-etablierte, das liberal-intellektuelle und das sozialökologische Milieus interessieren sich beispielsweise lediglich für übergeordnete Strukturen der katholischen Kirche, beispielsweise, wer in welchem Bistum als Bischof eingesetzt wurde oder welche Veränderungen der neue Papst Franziskus umsetzen möchte. Sie betrachten die katholische Kirche also eher von außen. An Fakten aus ihrem eigenen Bistum und der katholischen Weltkirche sind hingegen vor allem das adaptiv-pragmatische Milieu und die Performer interessiert, genauere Zusammenhänge, beispielsweise die Hintergründe für eine Einschränkung der Wortgottesdienste, werden aber nicht nachgefragt. Im Gegensatz dazu stehen die Traditionellen und die bürgerliche Mitte. Beide interessieren sich vor allem für lokale Themen der eigenen Pfarrgemeinde. Hedonisten und Expeditiv hingegen legen vor allem auf eine moderne und funktionale Aufbereitung sämtlicher Informationen aus ihrem Bistum oder auch ihrer Pfarrgemeinde Wert (Calmbach et al. 2013).

Bis auf diese wenigen Aspekte unterscheiden sich die Milieus aber in puncto Religion nur marginal. Daher stellt sich grundsätzlich die Frage, ob Lebensstil-Studien mit ihren meist auf Einkommen, Bildung, Konsum und Freizeitgestaltung basierenden Fragensets geeignet sind, religiöses Verhalten und Einstellungen adäquat abzubilden. Bisher fehlen jedoch grundlegende Untersuchungen zu speziellen Glaubensstilen. Darüber hinaus zeichnet die SINUS-Studie ein rein defizitäres Bild der katholischen Kirche und legt auch nicht das vielfältige Angebot, aus dem die Gläubigen wählen können, offen. Aber gerade hier könnten sich gruppenspezifische Unterschiede offenbaren. In der Zusammenschau reichen die Ergebnisse der SINUS-Studie jedenfalls kaum über unspezifische Aussagen hinaus (Wippermann, 2013). Trotz aller methodischen und inhaltlichen Defizite nahm aber vor allem die katholische Kirche die Studie

verstärkt auf. So finden sich heute in jeder pastoraltheologischen Bibliothek zahlreiche Werke zu einer milieusensiblen Seelsorge.

Tabelle 1: Kurzcharakteristiken der zehn Sinus-Milieus

Milieu	Kurzbeschreibung	Glaube und Religion
<i>Sozial gehobene Milieus</i>		
Konservativ-etabliertes Milieu (10%)	Erfolg, exklusiv, Führung, Standesbewusstsein	Religion als Familientradition, Intellektuelle Religiosität
Liberal-intellektuelles Milieu (7%)	Liberal, Wunsch nach selbstbestimmtem Leben	Religion als Kultur und Ethik, Ökumene
Milieu der Performer (7%)	Multioptional, globales Denken, Avantgarde, Multimedia	Vorbehalte gegenüber etablierten Religionen
Expeditives Milieu (6%)	mental und räumlich mobil, Suche nach neuen Lösungen und Grenzen	Patchwork-Glaube, Offenheit für unterschiedliche spirituelle Angebote, Ablehnung der Institution Kirche
<i>Milieus der Mitte</i>		
Bürgerliche Mitte (14%)	Anpassungsbereit, Ordnung, Wunsch nach Sicherheit	Glaube als Rückhalt und Orientierung, Kirche gehört zum Lebens, Akzeptanz
Adaptiv-Pragmatisches Milieu (9%)	moderne junge Mitte, zielstrebig, konventionell, Sicherheit, Kompromisse	Kirche als Dienstleister, Kosten-Nutzen, Wunsch nach spirituellen Wellnessangeboten
Sozialökologisches Milieu (7%)	Konsumkritik, öko-soziales Gewissen, Political-Correctness, Globalisierungsskepsis	Kirchenkritisch, Patchwork-Glaube, Einbindung fernöstlicher Praktiken
<i>Milieus der unteren Mittelschicht / Unterschicht</i>		
Traditionelles Milieu (15%)	Sicherheit, Ordnung, (Nach)Kriegsgeneration, kleinbürgerliche Arbeiter, sparsam, konform	Traditionelle Volkskirche, unkritische Haltung, Religion gibt Halt und Struktur
Prekäres Milieu (9%)	sozial benachteiligte Unterschicht, Zukunftsangst	Kein Bezug zur Religion, Enttäuscht von Kirche, Abwendung vom Glauben
Hedonistisches Milieu (15%)	Spaß, Erlebnis, Gegner der Leistungsgesellschaft	Wenig Bedeutung im Alltag, einengende Kirche, individualisierter Glaube

Quelle: nach Calmbach et.al. 2013

#### 4. Religiöse Diversität in der Praxis

Die Kirche geht schon seit langem auf unterschiedliche Zielgruppen zu. So gibt es wohl kaum eine katholische Gemeinde, die nicht regelmäßig Familienwallfahrten, Kindergottesdienste, Krankensegnungen oder Seniorennachmittage anbietet. Auch von anderen zielgruppenspezifischen Angeboten, wie beispielsweise Künstlergottesdiensten, Männerexerzitien oder Paarsegnungen am Valentinstag, wird immer häufiger aus deutschen Kirchen berichtet. Der Diskurs über die gesellschaftlich induzierten Veränderungen der Erwartungen der Gläubigen ist aber relativ jung. Erst seit wenigen Jahren versuchen beiden großen christlichen Konfessionen unter dem Schlagwort einer milieusensiblen Pastoral ihrer inneren Diversität zu begegnen.

##### 4.1 Beispiel 1: Milieuorientierte Gottesdienste

Durch Berücksichtigung der Sinus-Milieus in die Planung der Gottesdienste versuchte Gäumann-Grass (2008) in seiner evangelisch-reformierten Kirchengemeinde in der Schweiz

kirchenferne Milieus wieder in den Gottesdienst zu führen. Er orientierte sich dabei vor allem an den Bedürfnissen der verschiedenen Milieus und unterteilte diese in die Kategorien Kunden, Noch-Nicht-Kunden und Nicht-Kunden. Seine bedarfsgerechten Gottesdienste sollten vor allem das Segment der Noch-Nicht-Kunden ansprechen (weil die Nicht-Kunden keinerlei Interesse an Kirche zeigen). Um diese zu einem Gottesdienstbesuch zu motivieren, analysierte Gäumann-Grass deren Wünsche, wonach es vor allem eine offenere Gestaltung des Gottesdienstes, moderne Musik sowie mehr Familienfreundlichkeit erfordere. Daher gestaltete er zwölf milieuorientierte Angebote pro Jahr, beispielsweise als Tanz-, Gospel- oder Kindermusical-Gottesdienste. Die Veranstaltungen stießen sowohl beim beteiligten Pfarrpersonal als auch den Besuchern zwar durchweg auf positive Resonanz und auch eine Zunahme der Gottesdienstbesucher war zu verzeichnen, trotz dieser Erfolge gesteht Gäumann-Grass aber ein, dass kirchenferne Milieus dennoch nicht in die Gemeinde zurückgekehrt seien.

In der Gesamtschau ist die Meinung zu milieusensiblen Gottesdiensten gespalten. Die Befürworter sehen in den „normalen“ sonntäglichen Gottesdiensten bereits eine milieuorientierte Pastoral. Die logische Folgerung lautet dann natürlich mehr Gottesdienste auch für die anderen Milieus. Einige Theologen fordern sogar die Verlegung der Gottesdienste bei den sehr kirchenfernen Milieus aus der Kirche hinaus in deren Lebensumfeld, um so auch diese Menschen wieder mit der Kirche in Berührung zu bringen (Hempelmann, 2013). Die Kritiker hingegen argumentieren, dass eine Ausweitung des Angebots neben den Hauptgottesdiensten (meist am Sonntagmorgen) nicht praktikabel sei und zu viele Ressourcen binde. Sie plädieren daher für eine Konzentration auf die Hauptgottesdienste, da diese durch leichte Veränderungen, beispielsweise in der Musikauswahl, auch weitere Milieus, neben den klassischen Kirchgängern, ansprechen würden (Eißler, 2013).

#### 4.2 Beispiel 2: Milieusensible Pastoralplanung

Zur räumlichen Neukonzeption der Pfarrgemeinden in deutschen Bistümern und Landeskirchen werden vermehrt Geographische Informationssysteme (GIS) genutzt, um beispielsweise die Größen und Grenzen von Pfarreiengemeinschaften festzulegen. Diese GIS können mit den Sinus-Milieus gekoppelt werden. So berücksichtigt etwa das Bistum Essen bei der Zusammenlegung von Pfarreien die Zusammensetzung der Gemeindemitglieder nach den Sinus-Milieus. Bei einem hohen Anteil der Traditionellen werden beispielsweise die kirchlichen Angebote vor Ort möglichst gesichert, da dieses Milieu viele regelmäßige Gottesdienstbesucher stellt, aber aufgrund des höheren Alters oft weniger mobil ist. Auch bei der Beantwortung der Frage nach der künftigen Nutzung der zahlreichen Filialkirche orientierte sich das Bistum Essen an den örtlichen Sinus-Milieus – sogar auf Ebene einzelner Straßenzüge (Quint & Stieber, 2013).

Konsens hinsichtlich einer milieusensiblen Pastoralplanung besteht in den Bistümern über den großen Wert der Selbsterkenntnis, den die Sinus-Studie ermöglicht. Die meisten Priester und Pastoralangestellten stammen nämlich aus den Milieus der bürgerlichen Mitte, der Konservativ-Etablierten oder der Postmaterialisten. Die derzeitige Losung lautet demnach den Blick für die Andersartigkeit vieler Gemeindemitglieder zu schärfen und auf die unterschiedliche Wahrnehmung von Kirche in den kirchenferneren Milieus aktiv zu reagieren. Ein bereits in vielen Diözesen verwendetes Instrument sind dabei die Sinus-Karten der Gemeinden und Diözesen. Diese stellen mit einer 70%-Wahrscheinlichkeit die vorwiegende Milieuzugehörigkeit auf der Ebene von Straßenzügen dar. So können die Pfarrgemeinden ihr Angebot besser an die vorherrschenden, lebensweltbedingten Ansprüche der Gemeindemitglieder anpassen (Becker, 2007).

### 4.3 Beispiel 3: Kirchliche Jugendarbeit

Die pädagogischen Angebote der Katholischen Jugendfürsorge Augsburg (KJF) wurden von den betreuten Kindern und Jugendlichen nur wenig angenommen. Erst durch die Berücksichtigung der SINUS-Milieus konnten die Mitarbeiter der KJF die Bedürfnisse der betreuten Kinder und Jugendlichen besser „verstehen“: In den Lebenswelten der Betreuer und der Betreuten wurden nämlich gänzlich unterschiedliche Kommunikationsstile gepflegt, weshalb die Mitarbeiter nicht nur eingehend geschult, sondern auch deren Teams milieuübergreifend neu gebildet wurden. Auch bei der zukünftigen Personalplanung wird neben der fachlichen Qualifikation nun auch die Milieuzugehörigkeit der Bewerber berücksichtigt. Zudem orientiert sich nun auch die Zusammensetzung der Kinder- und Jugendgruppen in den Einrichtungen der KJF an den SINUS-Milieus, wodurch sich einige Konflikte vermeiden lassen. Schließlich will die KJF auch ihre Außenkommunikation neu gestalten, um die relevanten Milieus effektiver anzusprechen (Schwarzkopf, 2013).

Der Milieu-Ansatz wird die Jugendarbeit freilich nicht vollständig neu definieren, aber er liefert zahlreiche Möglichkeiten, die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen zu verbessern. Vor allem hat die Studie bei den Jugendverbänden der beiden großen Kirchen ein Bewusstsein für die Provenienz der Mitarbeiter aus meist nur zwei, maximal drei verschiedenen Lebenswelten geschaffen. Daher werden viele Jugendverbände ihre Mitarbeiter im Umgang mit Angehörigen anderer Milieus besser schulen. Auch wollen diese ihre Angebote an die jeweiligen Lebenswelten der Adressaten anpassen, um größere Resonanz zu erreichen (Thomas, 2011).

### Literatur

- Beck, U. (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main.
- Becker, T. (2007): Erkenntnisse aus dem Instrument „Sinus-Milieus“ für die Arbeit in Diözesen und Gemeinden. In Erzbischöfliches Seelsorgeamt Freiburg [Hrsg.]: Impulse für die Pastoral, 2/2007. Freiburg. S. 14-17.
- Davie, G. (1994): Religion in Britain since 1945: Believing without belonging. Oxford.
- Davie, G. (2001): Patterns of Religion in Western Europe: an Exceptional Case. In Fenn, R. [Hrsg.]: The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Malden, S. 264-279.
- Davie, G. (2008): From Believing without Belonging to Vicarious Religion: Understanding the Patterns of Religion in Modern Europe. In Pollack, D., Olson, D. [Hrsg.]: The Role of Religion in Modern Societies. New York, S. 165-176.
- Eißler, J. (2013): Milieuorientierte Gottesdienste. Contra. In Missionarische Dienste [Hrsg.]: Perspektiven, Nr. 63/2013. Stuttgart. S. 7.
- Finke, R., Stark, R. (2006): The Churching of Amerika 1776-2005. Winners and Losers of Our Religious Economy. New Brunswick.
- Gäumann-Grass, A. (2008): Lebens(stil)gerecht. Die Gestaltung von Gottesdiensten in der evangelisch-reformierten Kirchgemeinde in Glarus-Riedern (Schweiz). In Ebertz, M., Hunstig, H.-G. [Hrsg.]: Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche. Würzburg, S. 182-188.
- Hempelmann, H. (2013): Milieuorientierte Gottesdienste. Pro. In Missionarische Dienste [Hrsg.]: Perspektiven, Nr. 63/2013. Stuttgart. S. 6-7.

- Henkel, R. (2006): Definition von Religion und Religionstheorien – Was kann die Religionsgeographie aus der Diskussion in Religionssoziologie und Religionswissenschaft lernen? In: *Acta Universitatis Carolinae Geographica*, Nos. 1-2. Prag. S. 77-90.
- Huber, S. (2008): Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors. In Bertelsmann Stiftung [Hrsg.]: *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh, S. 19-29.
- Iannacone, L. (1991): The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion. In: *Rationality and Society* 3. S. 156-177.
- Luckmann, Th. (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main.
- Lurz, F. (2015): Erlebnis-Milieus und Gottesdienst. In Lurz, F. [Hrsg.]: *Magnificat*. Das Stundenbuch, Februar/2015. Kevelaer.
- Martin, D. (2005): *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Aldershot.
- Otte, G. (2008): *Sozialstrukturanalyse mit Lebensstilen. Eine Studie zur theoretischen und methodischen Neuorientierung der Lebensstilforschung*. Wiesbaden.
- Pickel, G. (2011): *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden.
- Pollack, D. (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen.
- Pollack, D., Pickel, G. (2007): Religious Individualization or Secularization? Testing hypotheses of religious change – the case of Eastern and Western Germany. In *British Journal of Sociology*, 58/4. London, S. 603-632.
- Pollack, D., Müller, O. (2013): *Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh.
- Quint, W., Stieber, C. (2013): Praxisfeld Pastoralplanung. Das Geografische Informationssystem: Planungshilfe im Bistum Essen. In Sellmann, M., Wolanski, C. [Hrsg.]: *Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen*. Würzburg, S. 103-122
- Rieger, M. (2008): Einleitung. In Bertelsmann Stiftung [Hrsg.]: *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh, S. 11-17.
- Schulze, G. (1997): *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/New York.
- Schwarzkopf, F.-J. (2008): Handeln in fremden Lebenswelten. Ein Lernprogramm der Katholischen Jugendfürsorge Augsburg. In Ebertz, M., Hunstig, H.-G. [Hrsg.]: *Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche*. Würzburg, S. 253-259.
- Sellmann, M., Wolanski, C. (2013): Vorwort. In Sellmann, M., Wolanski, C. [Hrsg.]: *Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen*. Würzburg, S. 7-10.
- Stark, R., Bainbridge, R. (1987): *A Theory of Religion*. New Brunswick.
- Thomas, P. (2011): Respekt vor der Vielfalt. Zur Praxis „milieusensibler Jugendarbeit“. In Bund der Deutschen Katholischen Jugend, Bischöfliches Jugendamt Mainz [Hrsg.]: *Unser Weg*. Das BDKJ-Journal im Bistum Mainz, Nr. 4/2011. Mainz. S. 4-8.
- Wilson, B. (1982): *Religion in Sociological Perspective*. Oxford.
- Wippermann, C. (2013): Kritische Fragen zur Sinus-Studie. In *Münchner Kirchenzeitung*, Nr. 9/2013. München.