

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS





Entdecken Sie mehr
auf www.gtvh.de

Vernetzte Vielfalt

Kirche angesichts von
Individualisierung und Säkularisierung

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung

Die fünfte EKD-Erhebung
über Kirchenmitgliedschaft

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

Trägerinnen der Untersuchung:

Evangelische Kirche in Deutschland, Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, Evangelische Kirche in Hessen und Nassau

Wissenschaftlicher Beirat:

Dr. Elke Eisanschmidt, Vizepräsident Dr. Thies Gundlach, Regionalbischöfin Elisabeth Hann von Weyhern, Prof. Dr. Eberhard Hauschildt, Prof. Dr. Jan Hermelink, Kirchenpräsident Dr. Volker Jung, Prof. Dr. Gerald Kretzschmar, Prof. Dr. Martin Laube, Akademiedirektor Dr. Thorsten Latzel, Oberkirchenrat Dr. Konrad Merzyn, Prof. Dr. Gert Pickel, Prof. Dr. Detlef Pollack, Oberkirchenrat Dr. Christoph Thiele, Prof. Dr. Gerhard Wegner, Prof. Dr. Birgit Weyel.
Ständige Gäste: Oberkirchenrat Dr. Franz Grubauer, Kirchenrat Dr. Stefan Koch

Geschäftsführung:

Oberkirchenrat Dr. Konrad Merzyn

Wissenschaftliche Mitarbeiter/innen:

Anja Christof, Anne Elise Hallwaß, Dr. Michael Krüggeler, Tabea Spieß

Vorbereitung und Durchführung der Erhebung:

TNS-Emnid Medien- und Sozialforschung GmbH

1. Auflage

Copyright © 2015 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe Links vom Verlag nur bis zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen werden konnten. Auf spätere Veränderungen hat der Verlag keinerlei Einfluss. Eine Haftung des Verlags für externe Links ist stets ausgeschlossen.

Umschlagmotiv: © Soulwind – Fotolia.com

Satz: Greiner & Reichel, Köln

Druck und Einband: Těšínská tiskárna, a. s. Český Těšín

Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-579-07437-5

www.gtvh.de

Inhalt

| | |
|--|----|
| Vorwort der Herausgeber | 13 |
| 1 Vernetzte Vielfalt: Eine Einführung in den theoretischen Ansatz, die methodischen Grundentscheidungen und zentrale Ergebnisse der V. KMU (<i>Jan Hermelink, Birgit Weyel</i>) | 16 |
| 1.1 Kirchenmitgliedschaft im Zeichen vielfacher Pluralisierung. Gesellschaftliche, religiöse und kirchliche Kontexte der V. KMU | 17 |
| 1.2 Mitgliedschaft als interaktiv-reflexive und sozial vernetzte religiöse Praxis. Zum Ansatz der V. KMU im Kontext ihrer Vorgängerstudien | 20 |
| 1.3 Die Erkundung der kirchlich-religiösen Praxis in ihrer sozialen Vernetzung. Zum methodischen Vorgehen der V. KMU | 23 |
| 1.3.1 Die methodische Erkundung religiöser und kirchlicher Praxis in der Repräsentativerhebung | 23 |
| 1.3.2 Zur methodischen Anlage der Gesamtnetzwerkerhebung und ihren theoretischen Hintergründen | 26 |
| 1.4 Umstrittene Vielfalt. Themen, Deutungsdifferenzen und Ergebnisse der Mitgliedschaftserhebung | 28 |
| 2 Mitgliedschaft als soziale Praxis | 33 |
| 2.1 Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien (<i>Martin Laube</i>) | 35 |
| 2.1.1 Die Christentumssoziologie und ihre programmatische Unterscheidung von Kirche und Christentum | 35 |
| 2.1.2 Die Wahrung der selbständigen Dimension des Christseins | 37 |
| 2.1.3 Zur Kritik der Christentumssoziologie | 40 |
| 2.1.4 Christentum und Christsein als ›Lebensform‹ | 45 |
| 2.2 Kirchengemeinde als Ort von Religion, Diakonie und Gemeinschaft (<i>Tabea Spieß, Gerhard Wegner</i>) | 50 |
| 2.2.1 Einleitung | 50 |
| 2.2.2 Religion und Kirchenverbundenheit | 51 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 2.2.3 | Diakonie | 53 |
| 2.2.4 | Beteiligung am Gemeindeleben | 54 |
| 2.2.5 | Zusammenfassung | 57 |
| 2.3 | Die Ortsgemeinde in der Wahrnehmung der Kirchenmitglieder – Dimensionen und Determinanten (<i>Jan Hermelink, Gerald Kretzschmar</i>) | 59 |
| 2.3.1 | Die Leitfrage: Zur Wahrnehmung der Ortsgemeinde im binnenkirchlichen Diskurs – und in der Perspektive der Mitglieder | 59 |
| 2.3.2 | Die Ortsgemeinde im Verständnis der eigenen Mitgliedschaft – empirische Befunde | 60 |
| 2.3.3 | Schlussfolgerungen: Die Vielfalt der Perspektiven auf die Ortsgemeinde – und die hohe Bedeutung ihrer Sichtbarkeit | 66 |
| 2.4 | Religion und Kirche in personaler Kommunikation (<i>Franz Grubauer, Eberhard Hauschildt</i>) | 69 |
| 2.4.1 | Religiöse und kirchliche Interaktion – Bildung einer Schlüsselvariable | 69 |
| 2.4.2 | Religiös-kirchliche Interaktion und Verbundenheit mit der Kirche | 72 |
| 2.4.3 | Religiös-kirchliche Interaktion in den Altersgruppen | 73 |
| 2.4.4 | Religiöse bzw. kirchliche Interaktion im Vergleich mit der Interaktion im sozialen Nahbereich überhaupt | 75 |
| 2.4.5 | Religiöse und kirchliche Interaktion und die gottesdienstliche Inszenierung | 75 |
| 2.4.6 | Religiöse und kirchliche Interaktion und der Gottesdienst in der sozialen Interaktion | 78 |
| 2.4.7 | Religiöse und kirchliche Interaktion und die Gründe für Mitgliedschaft in der Institution Kirche | 79 |
| 2.4.8 | Nicht der Pfarrer und die Pfarrerin allein – Interaktion mit anderen in der Kirche | 83 |
| 2.4.9 | Ergebnisse | 84 |
| 2.5 | Liturgische Praxis zwischen Teilhabe und Teilnahme (<i>Jan Hermelink, Julia Koll, Anne Elise Hallwaß</i>) | 90 |
| 2.5.1 | Die soziale Praxis des Gottesdienstes – und ihre besonderen Prägungen | 90 |
| 2.5.2 | Konturen unterschiedlicher Beteiligungsmuster anhand der Frequenz des Kirchgangs | 91 |
| 2.5.3 | Symbolische Teilhabe am Gottesdienst | 97 |
| 2.5.4 | Familiär-lebensweltliche vs. individuell-religiöse Akzente der liturgischen Praxis | 100 |
| 2.5.5 | Konturen der liturgischen Praxis an Heiligabend | 104 |
| 2.5.6 | Erwartungen an den Sonntagsgottesdienst | 107 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 2.5.7 | Ausblick: Die Auffächerung der gottesdienstlichen Praxis und ihr symbolisches Gewicht | 110 |
| 2.6 | Kommentar: Teilhabe ermöglichen – in Reichweite bleiben (<i>Kristian Fechtner</i>) | 112 |
| 2.7 | Kommentar: Auf was es ankommt – Kirche in der Wahrnehmung ihrer Mitglieder (<i>Isolde Karle</i>) | 119 |
| 3 | Religion und Kirche im Lebenslauf | 129 |
| 3.1 | Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse (<i>Detlef Pollack, Gert Pickel, Tabea Spieß</i>) | 131 |
| 3.1.1 | Einleitung | 131 |
| 3.1.2 | Zu den Sozialisationsinstanzen | 131 |
| 3.1.3 | Der Einfluss der religiösen Sozialisation auf religiöse Einstellungen und kirchliche Praxis | 132 |
| 3.1.4 | Religiöse Einstellungen im gesellschaftlichen Kontext | 137 |
| 3.1.5 | Fazit – Stabilität im Traditionsabbruch? | 140 |
| 3.2 | Jugendliche und Religion im Spannungsfeld zwischen religiöser und säkularer Option (<i>Gert Pickel</i>) | 142 |
| 3.2.1 | Die Haltung der Jugend zu Kirche und Religion – ein wichtiges Thema | 142 |
| 3.2.2 | Was ist Jugend – und was eine gute Jugendstichprobe? | 145 |
| 3.2.3 | Die Jugend in der Kirche – oder schon auf dem Absprung? | 147 |
| 3.2.4 | Jugendliche Religiosität – mehr Bastelreligiosität und Anfragen an die Kirche? | 152 |
| 3.2.5 | Fazit – sinkende religiöse Ansprechbarkeit und Anschlussfähigkeit? | 157 |
| 3.3 | Die Älteren: Kerngruppe der Kirche? (<i>Tabea Spieß, Gerhard Wegner</i>) | 161 |
| 3.3.1 | Zunächst: Die Älteren sind nach wie vor religiöser und kirchlicher | 161 |
| 3.3.2 | Dann gilt aber auch: Nachlassende Religiosität im Alter | 164 |
| 3.3.3 | Religiöse Sozialisation | 165 |
| 3.3.4 | Sinn des Lebens | 167 |
| 3.3.5 | Die »Jungen Alten« | 168 |
| 3.3.6 | Fazit und Ausblick | 170 |
| 3.4 | Kommentar: Die kirchliche Form der Kommunikation des Evangeliums als voraussetzungsreiche Kommunikationsform (<i>Michael Domsgen</i>) | 171 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 3.5 | Kommentar: Religion und Kirche im Lebenslauf – ein Kommentar aus praktisch-theologischer Perspektive (<i>Thomas Schlag</i>) | 176 |
| 4 | Ausgewählte Dimensionen der Kirchenbindung | 185 |
| 4.1 | Kirchenbindung und Religiosität im Zeitverlauf (<i>Detlef Pollack, Gert Pickel, Anja Christof</i>) | 187 |
| 4.1.1 | Einleitung | 187 |
| 4.1.2 | Veränderungen der konfessionellen Landschaft in Deutschland seit 1950 | 188 |
| 4.1.3 | Veränderungen der Verbundenheit mit der evangelischen Kirche | 189 |
| 4.1.4 | Taufbereitschaft und Austrittsbereitschaft | 193 |
| 4.1.5 | Gottesdienstbesuch | 196 |
| 4.1.6 | Kirchliche Kommunikation und religiöse Haltungen | 201 |
| 4.1.7 | Anhang: Anmerkungen zur Datenbasis der Kohortenvergleiche | 206 |
| 4.2 | Kirchenbindung – Konturen aus der Sicht der Mitglieder (<i>Gerald Kretzschmar</i>) | 208 |
| 4.2.1 | Diskrepanz zwischen Verbundenheit und Teilnahme? | 208 |
| 4.2.2 | Dimensionen der Kirchenbindung – Empirische Analyse | 210 |
| 4.2.3 | Kirchenbindung im Kontext mediatisierter Kommunikation | 214 |
| 4.2.4 | Fazit und Ausblick | 217 |
| 4.3 | Zwischen kirchlichem Mainstream und der Macht der Milieudifferenzen. Lerneffekte aus der Analyse von Milieus, Lebensstilen und Lebenslagen (<i>Claudia Schulz, Tabea Spieß, Eberhard Hauschildt</i>) | 219 |
| 4.3.1 | Dimensionen von Milieu, Lebensstil und Lebenslage bestimmen die Kirchenmitgliedschaft | 219 |
| 4.3.2 | Interesse an »Geselligkeit« und die Beteiligung am kirchlichen Leben – eine Rückblende | 220 |
| 4.3.3 | Interesse an Bildung, Wissen und Reflexivität – und der Gottesdienstbesuch | 222 |
| 4.3.4 | Orientierung an Bildung und Tradition – und der Austausch über den Sinn des Lebens und Religion | 225 |
| 4.3.5 | Die Lebensform »Familie« und die Bindungskräfte der evangelischen Kirche | 229 |
| 4.3.6 | Zusammenfassung und kirchentheoretische Einordnung | 232 |
| 4.4 | Kirchenmitgliedschaft für Frauen und Männer: Genderperspektiven auf Religiosität und religiöse Praxis (<i>Tabea Spieß, Claudia Schulz, Eberhard Hauschildt</i>) | 236 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 4.4.1 | Einleitung: Grundlagen für die Überlegungen | 236 |
| 4.4.2 | Geschlechterdifferenzierungen in Bezug auf Religiosität und Kirchenverbundenheit | 238 |
| 4.4.3 | Geschlechterdifferenzierungen in Bezug auf das Alter | 241 |
| 4.4.4 | Geschlechterdifferenzierungen in Bezug auf die Einschätzung kirchlicher Kompetenzen | 243 |
| 4.4.5 | Begründungsmuster des Kirchenaustritts: Ähnliche Motivlagen, Abschmelzen der Unterschiede | 244 |
| 4.4.6 | Zusammenfassung | 245 |
| 4.5 | Religiöse Indifferenz – Konfessionslosigkeit als Religionslosigkeit? (<i>Gert Pickel, Tabea Spieß</i>) | 248 |
| 4.5.1 | Die Frage nach religiöser Indifferenz im Rahmen der Frage nach Säkularisierung | 248 |
| 4.5.2 | Keine Kirchenmitgliedschaft als religiöse Indifferenz? – Konfessionslosigkeit und die Gründe des Kirchenaustritts | 250 |
| 4.5.3 | Bestehende und fehlende Anschlussmöglichkeiten | 257 |
| 4.5.4 | Fazit: Religiöse Indifferenz als eine säkulare Option religiöser Pluralisierung | 263 |
| 4.6 | Kommentar: Gott ist tot! Tatsächlich? – Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglaube im ALLBUS 2012 (<i>Stefan Huber</i>) | 267 |
| 5 | Protestantismus in der Zivilgesellschaft | 277 |
| 5.1 | Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource (<i>Gert Pickel</i>) | 279 |
| 5.1.1 | Einleitung | 279 |
| 5.1.2 | Sozialkapital – eine Theorie zur Verbindung rationaler und selbstbewusster Akteure mit kollektiven Interessen | 281 |
| 5.1.3 | Religiöses Sozialkapital, soziales Engagement und soziales Vertrauen | 284 |
| 5.1.4 | Vertrauen – Eine Folge gemeinsamer Sozialität und Ausgangspunkt für Identität | 292 |
| 5.1.5 | Ist das Vertrauen auch das Vertrauen in andere? | 295 |
| 5.1.6 | Fazit: Die unterschätzte Wirkung der Kirchenmitgliedschaft für die Gesellschaft | 298 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 5.2 | Lebenszufriedenheit und ihre Einflussvariablen. Ein Vergleich zwischen evangelischen Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen (<i>Birgit Weyel</i>) | 302 |
| 5.2.1 | Interdisziplinäre Forschungsansätze zum Thema Religion und Gesundheit | 302 |
| 5.2.2 | »Ich werde in meinem Leben noch etwas Neues beginnen.« Korrelationsmuster zur Lebenszufriedenheit in allen Altersgruppen | 304 |
| 5.2.3 | Welche Variablen erklären die Angabe zur allgemeinen Lebenszufriedenheit unter ev. Kirchenmitgliedern? Ergebnisse einer schrittweisen linearen Regression | 306 |
| 5.2.4 | Lebenszufriedenheit und Konfessionslosigkeit | 310 |
| 5.2.5 | Kontextualisierung der Ergebnisse | 312 |
| 5.3 | Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in regionaler und sozial-räumlicher Perspektive (<i>Franz Grubauer</i>) | 315 |
| 5.3.1 | Einleitung | 315 |
| 5.3.2 | Sozialstatistische Beschreibung der Mitgliedschaft – einige Indikatoren | 317 |
| 5.3.3 | Familienwerte und Religion in regionaler Perspektive | 322 |
| 5.3.4 | Religiöse Identität und Pluralität in religiösen Fragen | 323 |
| 5.3.5 | Fazit und Ausblick | 326 |
| 5.4 | Kommentar: Protestantische Potentiale und die zivilgesellschaftliche Relevanz der evangelischen Kirche (<i>Ulrich H. J. Körtner</i>) | 328 |
| 6 | Netzwerkerhebung | 337 |
| 6.1 | Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitels zur Netzwerkerhebung (<i>Birgit Weyel</i>) | 339 |
| 6.1.1 | Vernetzte Vielfalt. Gesamtnetzwerkerhebung einer evangelischen Kirchengemeinde | 339 |
| 6.1.2 | Eine modellhaft ausgewählte Kirchengemeinde | 340 |
| 6.1.3 | Die Gesamtnetzwerkerhebung in interdisziplinärer Perspektive. Übersicht über das Kapitel | 341 |
| 6.2 | Einführung in die Methoden der Netzwerkanalyse (<i>Roger Häußling</i>) | 344 |
| 6.2.1 | Das Spezifische an der Perspektive auf soziale Netzwerke | 344 |
| 6.2.2 | Kurze Darstellung relevanter Methoden der Netzwerkanalyse | 348 |
| 6.3 | Glossar und Methodenbericht (<i>Richard Heidler, Anne Elise Hallwaß, Anja Christof, Tabea Spieß</i>) | 356 |

| | | |
|----------|--|-----|
| 6.3.1 | Glossar | 356 |
| 6.3.2 | Methodenbericht | 358 |
| 6.4 | Religiöse Kommunikation in Netzwerkstadt. Netzwerkanalytische Auswertungen der religiösen und sozialen Beziehungen in einer Kirchengemeinde (<i>Richard Heidler, Anne Elise Hallwaß, Anja Christof, Tabea Spieß</i>) | 361 |
| 6.4.1 | Netzwerkanalysen in der V. KMU | 361 |
| 6.4.2 | Die Gesamtnetzwerkerhebung – Theoriebezug und Leitfragen | 363 |
| 6.4.3 | Forschungsdesign der Gesamtnetzwerkerhebung | 364 |
| 6.4.4 | Gesamtnetzwerkerhebung – deskriptive Statistik | 368 |
| 6.4.5 | Zentrale Ergebnisse – Struktur, Relationen, Akteure | 372 |
| 6.4.6 | Ergebnisse | 398 |
| 6.5 | Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen (<i>Christian Stegbauer, Franz Grubauer, Birgit Weyel</i>) | 400 |
| 6.5.1 | Einleitung: Perspektiven und Potentiale der Netzwerkanalyse | 400 |
| 6.5.2 | Begegnungsorte und Gelegenheiten einer Gemeinde | 402 |
| 6.5.3 | Religiöse Kommunikation und die Frage nach dem Sinn des Lebens | 414 |
| 6.5.4 | Ergebnisse | 433 |
| 6.6 | Kirchentheoretische Konsequenzen der Netzwerkforschung (<i>Birgit Weyel, Jan Hermelink, Franz Grubauer</i>) | 435 |
| 6.6.1 | Die Relationale Soziologie als Referenztheorie für die Kirchentheorie | 435 |
| 6.6.2 | Erste Ergebnisse der V. KMU | 436 |
| 6.6.3 | Weitere Auswertungsperspektiven | 437 |
| 6.7 | Kommentar: Die Konturen religiöser Aktivität (<i>David Plüss</i>) | 438 |
| 7 | Perspektiven für die kirchenleitende Praxis (<i>Wissenschaftlicher Beirat der V. KMU</i>) | 447 |
| 7.1 | Vorbemerkung | 449 |
| 7.2 | Grundlinien zukünftiger Strategieentwicklung | 450 |
| 7.3 | Handlungsoptionen | 452 |
| 7.3.1 | Familiäre Sozialisation und ehrenamtliches Engagement | 452 |
| 7.3.2 | Die öffentliche Sichtbarkeit der Kirche | 453 |
| 7.3.3 | Religiosität und Kirchlichkeit in Halbdistanz | 454 |
| 7.4 | Polyzentrische Kirchenentwicklung | 456 |

| | |
|--|-----|
| Anhang | 457 |
| Fragebogen und Grundauszählung | 459 |
| Fragen an Evangelische und Konfessionslose | 461 |
| Fragen nur an Konfessionslose | 517 |
| Sozialstatistik – Auswahl | 521 |
| Verzeichnis der Autorinnen und Autoren | 529 |
| Wissenschaftlicher Beirat der V. KMU | 530 |
| Literatur | 531 |

Inhalt der CD-ROM

- 1.1 Fragebogen und erweiterte Grundauszählung
der Repräsentativbefragung
- 1.2 Antworten auf die »Offenen Fragen« 1–3 der Repräsentativbefragung –
Erstnennungen und Textbeispiele
- 2 Fragebogen der Netzwerkerhebung in »Netzwerkstadt«
- 3 Vernetzte Vielfalt. Buchinhalt

Vorwort der Herausgeber

Der vorliegende Band bietet die ausführliche Auswertung der V. EKD-Untersuchung zur Kirchenmitgliedschaft, deren erste Ergebnisse (publiziert 2014 unter dem Titel »Engagement und Indifferenz«) bereits große Resonanz und vielfältige Reaktionen erfahren haben. Sowohl die Gesamtschau der Ergebnisse als auch einzelne Befunde haben fachwissenschaftliche und kirchenpolitische Diskussionen angeregt, zu deren weiterer Vertiefung und Differenzierung der nun vorgelegte Auswertungsband beiträgt.

Wie die vorhergehenden Kirchenmitgliedschaftsstudien wurde auch diese fünfte Erhebung gemeinsam von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und der Evangelischen Kirche in Deutschland getragen. Sie unterstützen damit das gemeinsame Anliegen, möglichst realistische und differenzierte Bilder der Kirche aus der Perspektive von Kirchenmitgliedern und von Konfessionslosen zu gewinnen, das eigene kirchliche Handeln daraufhin zu reflektieren und auf diese Weise sozialwissenschaftliche Expertise und kirchenleitende Verantwortung miteinander zu verbinden.

Der Titel »Vernetzte Vielfalt« nimmt Bezug auf den konzeptionellen Schwerpunkt der V. KMU, nämlich die Erhebung von Netzwerken religiöser Kommunikation. Dabei ist die Titelformulierung sowohl deskriptiv als auch normativ zu verstehen: Im Sinne der Deskription nimmt die Formulierung Bezug auf die in den Auswertungen erkennbaren Pluralisierungsprozesse im kirchlichen und religiösen Bereich. Vielfalt zeigt sich in dieser Hinsicht nicht nur bei den Entwicklungen im Bereich der Verbundenheit, der religiösen Praxis und der Mitgliedschaftsmotive, sondern als vielfältig stellen sich die Entwicklungen auch unter dem Aspekt der regionalen Differenzierung dar: Nach wie vor bestehen zwischen Ost- und Westdeutschland erhebliche religionskulturelle Unterschiede; auch zwischen dem Süden und dem Norden, zwischen konfessionell homogenen und gemischten, zwischen (groß-)städtisch und ländlich geprägten Regionen verschwinden die kulturellen Differenzen nicht.

Der Titel »Vernetzte Vielfalt« hat daneben aber auch eine normative Komponente und beschreibt eine zentrale kirchenleitende Aufgabe der Gegenwart: Schließlich hat sich auch das Selbstverständnis der evangelischen Kirche auf die zunehmende Vielfalt der Verhältnisse eingestellt. Das Bewusstsein, unterschiedlichen Frömmigkeits- und Beteiligungsformen gerecht werden zu müssen, hat sich – nicht zuletzt in Folge der Kir-

chenmitgliedschaftsuntersuchungen selbst – seit den 1970er Jahren mehr und mehr gefestigt. In der Praxis kirchenleitenden Entscheidens und Handelns wird es zukünftig mehr denn je um eine konstruktive Vernetzung von Profilierungs- und Diversifizierungsmaßnahmen gehen. Das Grundziel der stärkeren geistlichen Erkennbarkeit ist dabei zu beziehen auf die volksskirchliche Notwendigkeit, eine Vielzahl von unterschiedlichen Profilen aufrechtzuerhalten und miteinander zu vernetzen.

Nur durch eine solche Vermittlung lässt sich verhindern, dass die Gesamtkirche von einem bestimmten Profil dominiert wird und dadurch (unabhängig von der konkreten inhaltlichen Ausrichtung) große Gruppen ihrer Mitglieder nicht zu integrieren vermag. Eine in ihren Angeboten, Sprachformen und Frömmigkeitsstilen vielgestaltige Kirche hat das Potential vielfältiger Bindungskräfte. Kirchenleitendes Handeln wird dieses Potential vor allem dann entfalten können, wenn es gelingt, einerseits die Unterschiede der Profile nicht zu Gegensätzen werden zu lassen, sondern miteinander zu vernetzen und andererseits die Vielfalt der Profile nicht zur Blässe einer unverbindlichen Pluralität verkommen zu lassen.

Die theoretisch-positionellen Zugänge zu den Daten der Erhebung sind naturgemäß vielfältig und bewegen sich je nach Ausgangspunkt im Spannungsfeld zwischen zwei Polen: Während der eine Pol die Veränderungen vor allem als Prozesse des Rückgangs von Kirchlichkeit und Religiosität deutet, interpretiert der andere Pol die Veränderungen vorwiegend als Transformation der religiösen Praxis, durch die neue Formen gelebter Religion entstehen. In diesem Spannungsfeld lassen sich die verschiedenen Beiträge des vorliegenden Bandes jeweils in größerer oder geringerer Nähe zu einem der beiden Pole einordnen, so dass insgesamt das im Untertitel genannte Bild einer »Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung« differenziert beschrieben wird.

Vor diesem Hintergrund wurden die materialen Beiträge zur Auswertung im wissenschaftlichen Beirat diskutiert und im Grundsatz für angemessen gewertet; sie wollen jedoch keinen übergreifenden Konsens des Beirats abbilden, sondern individuell verantwortete und zugespitzte Interpretationen bleiben. Aus diesem Grund werden sie jeweils mit den Namen der Autorinnen und Autoren abgedruckt. Komplettiert werden die einzelnen Kapitel des Bandes durch Kommentare von externen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern. Der Schlusstext »Perspektiven für die kirchenleitende Praxis« wird hingegen von sämtlichen Beiratsmitgliedern gemeinsam verantwortet und stellt einen übergreifenden Konsens der Beiratsmitglieder dar.

Die Auswertungen wollen einer Kirche dienen, die sich den Herausforderungen der Gegenwart stellt; dabei lässt sich die gewichtigste Herausforderung in der Weitergabe des Evangeliums an die nächste Generation sehen. Die Vielfalt der Profile und

die Konzentration der Kräfte, die unterschiedlichen Reformanstrengungen und geistlichen Entwicklungen sollen sich stützen können auf belastbare Einsichten, die diese Studie bereitstellt. Nur so kann die Einsicht des Apostels Paulus wirksam werden: »Prüfet alles, aber das Gute behaltet.« (1 Thess 5,21).

Im Namen der Auftraggeber danken wir allen, die einen Beitrag zur Fertigstellung dieses arbeitsintensiven Projektes geleistet haben, besonders denen, die ehrenamtlich tätig waren.



Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm
Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen
Kirche in Bayern
Vorsitzender des Rates der Evangelischen
Kirche in Deutschland



Dr. Volker Jung
Kirchenpräsident der Evangelischen
Kirche in Hessen und Nassau

1 Vernetzte Vielfalt: Eine Einführung in den theoretischen Ansatz, die methodischen Grundentscheidungen und zentrale Ergebnisse der V. KMU

Die V. KMU hat seit Erscheinen der im März 2014 vorab publizierte »Broschüre« große Resonanz und vielfältige Reaktionen erfahren. Sowohl der Titel »Engagement und Indifferenz« als auch einzelne Befunde haben Diskussionen angeregt, die nun aufgenommen, vertieft und differenziert werden sollen. Im Rahmen dieses Auswertungsbandes ergibt sich – deutlicher als bei der Präsentation erster Ergebnisse – die Möglichkeit zu zeigen, inwiefern die Erhebung selbst theoriegeleitet ist, und dass die Interpretation der Ergebnisse sehr stark mit diesen Theoriekonzepten in Verbindung steht. Es lassen sich einzelne Befunde besser kontextualisieren, die Methodik erläutern und die Anschlussstellen zu den jeweiligen Auswertungsperspektiven transparent machen. Auch durch eine Präsentation der Grundauszählung des Fragebogens (im »Anhang« zu diesem Band) können Leser und Leserinnen die gestellten Fragen und die Häufigkeiten der Antworten detailliert nachvollziehen und vor allem: sich ein eigenes Bild machen.

Die Lektüre des Bandes macht deutlich, dass je nach thematischem Fokus und methodischer Perspektive die Deutungen sowie die übergreifende Einschätzung der Befunde seitens der einzelnen Autorinnen und Autoren variieren. Jenseits dieser sachlich begründeten Pluralität, die nicht zuletzt die Komplexität der religiös-kirchlichen Verhältnisse selbst spiegelt, zeigen sich in den verschiedenen Beiträgen in diesem Band auch fundamentalere, positionelle Differenzen, die schon in der Broschüre zu Tage getreten und im Anschluss daran diskutiert worden sind.¹ Diese Grunddifferenzen lassen sich auf religionssoziologische und praktisch-theologische Paradigmen zurückführen, insbesondere die unterschiedliche Sicht von »Säkularisierung«, die man entweder vor allem als *Rückgang* von Kirchlichkeit und Religiosität versteht oder auch als eine *Transformation* religiöser Praxis, die neue Formen gelebter Religion entstehen lässt.

1 Hier sei auf die Beiträge von Raatz 2014 sowie von Hermelink, Weyel und Hauschildt 2014 verwiesen; kontrovers diskutiert wurde insbesondere die Frage, ob ein »Ende des liberalen Paradigma« auszurufen sei, so etwa Wegner 2014.

Es lassen sich auch charakteristisch verschiedene Bilder von Kirche erkennen, die idealtypisch entweder als Ort selbstverständlicher Beheimatung und engagierter Beteiligung erscheint oder als eine Art soziologisches Hybrid (E. Hauschildt) ganz unterschiedlicher, durchaus auch konfligierender Bindungsmuster und Frömmigkeitstypen. Mit dieser Einleitung sollen die konzeptionellen und methodischen Entscheidungen transparent gemacht werden, mit denen die V. KMU die vorangehenden Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen fortsetzt und zugleich weiterzuentwickeln sucht.

Vor allem der gesellschaftliche und kirchliche Wandel ist maßgeblich zur Interpretation der Ergebnisse heranzuziehen. Veränderte Rahmenbedingungen schlagen sich in einem Großteil der Ergebnisse nieder. Im Folgenden werden wir daher zunächst diese gesellschaftlichen, religiösen und kirchlichen Kontexte rekonstruieren (Abschnitt 1: Kirchenmitgliedschaft im Zeichen vielfacher Pluralisierung), bevor wir vor diesem Hintergrund den konzeptionellen Ansatz der neuen KMU charakterisieren (Abschnitt 2: Mitgliedschaft als interaktiv-reflexive und sozial vernetzte religiöse Praxis) und seine methodischen Implikationen vorstellen (Abschnitt 3: Die Erkundung der kirchlich-religiösen Praxis in ihrer sozialen Vernetzung). Abschließend kommen wir auf die hier angesprochenen Deutungsdifferenzen zurück (Abschnitt 4: Umstrittene Vielfalt. Themen, Deutungsdifferenzen und Ergebnisse der Mitgliedschaftserhebung).

1.1 Kirchenmitgliedschaft im Zeichen vielfacher Pluralisierung. Gesellschaftliche, religiöse und kirchliche Kontexte der V. KMU

»Wie stabil ist die Kirche?« – der Titel der ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) zeigt, wie sehr die institutionelle Selbstwahrnehmung schon Anfang der 1970er Jahre vom Bewusstsein der Krise bestimmt war. Steigende Austrittszahlen seit Ende der 1960er Jahre (Hanselmann u. a. [Hg.] 1974, 36), dazu der Eindruck zunehmender Randständigkeit der Kirche im öffentlichen wie im individuellen Leben waren Auslöser der ersten Untersuchungen; und diese Sichtweise begleitet, vielfach gewandelt und z. T. auch dramatisiert, die Mitgliedschaftserhebungen und ihre Interpretationen bis heute.

Im Rückblick wird freilich deutlich, wie homogen im Jahr 1972 namentlich die religiösen, aber auch die sozialen Verhältnisse noch waren: Mehr als 90 % der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland (West) gehörten einer der beiden christlichen Kirchen an. Seither, in den letzten vierzig Jahren haben sich die kirchlichen, vor allem aber die gesellschaftlichen und religiösen Verhältnisse grundlegend gewandelt. Nur im Kontext dieser Veränderungen, die vor allem als *Prozesse vielschichtiger*

Pluralisierung und Individualisierung zu beschreiben sind, können die Daten der jüngsten Erhebung angemessen interpretiert werden.²

Seit den 1970er Jahren haben sich die ökonomischen Verhältnisse der meisten Menschen in Deutschland erheblich verbessert; zugleich gibt es nach wie vor verbreitete Armut, auch Kinder- und Altersarmut. Ferner hat die durchschnittliche Bildung infolge von durchgreifenden Reformen des Schul- wie des Hochschulsystems stark zugenommen. Dazu kommen demographische Veränderungen wie eine gestiegene Lebenserwartung und eine wachsende Migration aus süd- und osteuropäischen sowie aus außereuropäischen Kulturen. Nicht zuletzt hat die Vereinigung von Ost- und Westdeutschland mannigfache ökonomische und soziale Folgen gezeitigt.

Für die kulturellen wie die individuellen Lebensverhältnisse haben jene sozialstrukturellen Veränderungen seit den 1970er Jahren eine enorme *Pluralisierung von Lebensstilen und Lebensmodellen* ausgelöst. Das betrifft das Rollenverständnis von Mann und Frau, das betrifft die Bilder von Jugend und Alter, es betrifft das Verständnis von Familie und Arbeit – und es bedeutet im Ganzen eine zunehmende Ausdifferenzierung ganz unterschiedlicher Milieus, Lebensstile und Subkulturen. Auch die Entwicklung der Massenmedien, vor allem die Verbreitung des Internets durch mobile Endgeräte, insbesondere das Web 2.0, haben diese kulturelle Ausdifferenzierung befördert.

Je mehr die reale Vielfalt der Lebens-, Bildungs- und Kommunikationsmöglichkeiten ins Bewusstsein der Menschen rückt, umso mehr werden sie selbst zu *Akteuren*, die zum einen als verantwortliche Gestalter ihres eigenen Lebens und ihrer Lebensgeschichte verstanden werden können, zugleich aber immer auch auf soziale Ordnungen und gesellschaftliche Vorgaben reagieren. Traditionelle Arbeits-, Familien- und vor allem Glaubensverhältnisse bleiben verbreitet – aber sie werden doch zunehmend als Resultat je individueller Entscheidungen verstanden, zu denen es immer auch Alternativen gibt und gegeben hat. Es entsteht die Anforderung, das eigene Leben sich und anderen als Produkt individueller Entscheidungen verständlich zu machen. Auf diese Weise verbreitet sich – keineswegs nur unter Gebildeten und Gutverdienenden – die Überzeugung, das eigene Leben, auch das eigene religiöse Leben nach je eigenen Maßgaben gestalten zu können und zu müssen.

Auch und gerade in *religiöser Hinsicht* ist darum von einer enormen Pluralisierung zu sprechen. Präzenter ist besonders der Islam; aber auch Judentum, Buddhismus, orthodoxe und nicht zuletzt diverse charismatische Formen des Christentums werden – v. a. durch Migrantinnen und Migranten aus dem globalen Süden – inzwischen stärker sichtbar. Zur religiösen Pluralisierung gehört sodann die Konfessionslosigkeit, wie sie vor allem in Ostdeutschland, zunehmend aber auch im Westen zu einer selbstverständlichen Option geworden ist. Zwar pflegen nach wie vor zwei Drittel der deutschen Bevölkerung die Mitgliedschaft in einer der beiden christlichen Volks-

2 Dieser Wandel wurde besonders wirkmächtig beschrieben von Beck 1986.

kirchen – in diesem Rahmen jedoch geht die Tendenz weg von selbstverständlich ›ererbten‹, familiär und kulturell tradierten Überzeugungen hin zu einer selbstverantworteten, sehr vielfältigen – und auch einer bewusst traditionellen – kirchlichen Praxis.

Diese mehrschichtige Pluralisierung des religiösen Feldes schließt zugleich *große regionale Differenzen* ein. Nach wie vor bestehen zwischen Ost- und Westdeutschland erhebliche religionskulturelle Unterschiede (vgl. den Beitrag von Franz Grubauer »Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in regionaler und sozial-räumlicher Perspektive«, in diesem Band); auch zwischen dem Süden und dem Norden, zwischen konfessionell homogenen und gemischten, zwischen (groß-)städtisch und ländlich geprägten Regionen verschwinden die kulturellen Differenzen nicht; sie werden vielmehr – auch durch politische und ökonomische Entscheidungen – eher größer.

In diesem Horizont erscheinen schließlich auch die Entwicklungen in den *Großkirchen selbst* vor allem als Ausdruck vielfältiger Pluralisierung. Die kirchliche Organisation hat seit den 1960er Jahren neben der klassischen Ortsgemeinde zahlreiche weitere, ›übergemeindliche‹ Sozial- und Arbeitsformen ausgebildet; sie hat sich zudem – etwa im Bildungsbereich und im kulturellen Leben – mit zahlreichen anderen Organisationsformen vernetzt. Auf diese Weise ist eine *Vielzahl ›kirchlicher Orte‹* entstanden, die nicht selten auch ein besonderes Frömmigkeitsprofil zeigen und stützen (vgl. Pohl-Patalong 2004).

Auch das *ortsgemeindliche Leben selbst* hat sich mannigfach ausdifferenziert: Ihre jeweiligen diakonischen, kulturellen und nicht zuletzt ihre gottesdienstlichen Aktivitäten machen jede Ortsgemeinde, natürlich auch in Abhängigkeit von ihrem sozialen Umfeld, zunehmend zu einer ganz eigenen, nur begrenzt mit anderen Gemeinden vergleichbaren Größe. Dem entspricht die Pluralisierung der kirchlichen Mitarbeit. Neben die Pfarrerinnen und Pfarrer treten zunehmend selbstverständlich (und selbstbewusst) andere kirchliche Berufsgruppen; und neben die bezahlte Mitarbeit treten immer stärkere und immer unterschiedlichere Formen des ehrenamtlichen Engagements.

Schließlich, aber nicht zuletzt, hat auch das *Selbstverständnis der evangelischen Kirche* sich auf die zunehmende Vielfalt der Verhältnisse eingestellt. Das Bewusstsein, unterschiedlichen Frömmigkeits- und Beteiligungsformen gerecht werden zu müssen, hat sich – nicht zuletzt in Folge der KMU selbst – seit den 1970er Jahren mehr und mehr gefestigt. Zu diesem volkskirchlichen Selbstverständnis tritt in jüngerer Zeit zudem die Einsicht, dass die evangelische Kirche weder als (engagierte) Gemeinde noch als (rechtsförmige) Organisation zureichend verstanden ist. Vielmehr umfasst die evangelische Kirche zugleich, ja gleichursprünglich Dimensionen und Sozialformen der Organisation, der Gemeinschaft, der Institution im Sinne immer schon vorgegebener Verhältnisse und Erwartungen und nicht zuletzt der sozialen Bewegung, die auf gesellschaftliche und religiöse Reform zielt (vgl. Hauschildt, Pohl-Patalong 2012, bes. Kapitel 3). Ein wichtiger Aspekt dieser Vielfalt kirchlicher

Sozialformen sind dezentrale Strukturen, wie sie mit Hilfe der Netzwerkanalyse beschrieben werden können.

Es ist diese höchst dynamische Vielfalt sozialer, religiöser und kirchlicher Pluralisierungsprozesse, in deren Kontext nun der Ansatz, die Grundsätze der methodischen Durchführung sowie einige Ergebnisse der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD skizziert werden sollen.

1.2 Mitgliedschaft als interaktiv-reflexive und sozial vernetzte religiöse Praxis. Zum Ansatz der V. KMU im Kontext ihrer Vorgängerstudien

In den letzten 40 Jahren haben die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD³ kaum zu überschätzende, produktive Impulse für die Kirche und die Kirchentheorie freigesetzt. Vor allem die Einsicht in die Relevanz der Kasualien für das volksgemeinschaftlich-selektive Teilnahmeverhalten und insgesamt die Wahrnehmung und Beschreibung von distanzierter Kirchlichkeit (Kretzschmar 2001) sind hier zu nennen. Auch darüber hinaus haben die Studien und die sie begleitenden Fachdiskurse in Kirche und Gemeinde vielfältige und nachhaltige Wirkungen gezeitigt, auch wenn diese sich mitunter nur mittelbar auf die KMU zurückführen lassen. Das betrifft das gewandelte Selbstverständnis des pastoralen Handelns, das Interesse an Lebensstilen und Milieus in und außerhalb der Kirche oder die erweiterte Perspektive auf die Vielfalt gottesdienstlicher Praxis. Nicht zuletzt jedoch haben die Mitgliedschaftserhebungen das Selbstbild der evangelischen Kirche im Ganzen verändert. Die Debatten um die Volkskirche, um das Unternehmen Kirche oder eine – durch Reformprozesse zu optimierende – ›Kirche der Freiheit‹ haben immer wieder auch auf die KMU rekurriert.

Insgesamt gehen die innovativen Impulse der KMU darauf zurück, dass hier in den vergangenen vier Jahrzehnten sehr konsequent und immer aufs Neue versucht wurde, die *Perspektive der Kirchenmitglieder*, ihres Selbstverständnisses und ihres biographisch und lebensweltlich veranlassten Teilnahmeverhaltens in den Blick zu rücken. Mit diesem Ziel wurde das methodische Inventar immer wieder variiert, ergänzt und verfeinert. Gerade in ihren sachlichen wie methodischen Wandlungen sind die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen ein deutliches Signal dafür, dass sich die Kirche für ihre Mitglieder, ihre Einstellungen und Erwartungen interessiert, und sie haben damit immer wieder ein erhebliches kirchentheoretisches Aufklärungspotenzial freigesetzt.

3 Neben der EKD sind die KMU von Anfang an und auch im Jahr 2012 durch die Ev. Kirche in Hessen und Nassau sowie die Ev.-Luth. Kirche in Bayern sowohl finanziell wie auch personell unterstützt worden.

Die V.KMU versteht sich somit in einer Forschungstradition, die zwar die Kirchenmitgliedschaft und damit auch dezidiert kirchensoziologische Fragen in ihr Zentrum rückt, die aber zugleich eine Perspektive auf die religiöse Praxis insgesamt eröffnet, in die Kirchenmitgliedschaft eingebettet ist (vgl. dazu Martin Laube »Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien«, in diesem Band). Diese doppelte, sowohl kirchen- als auch religionssoziologische Perspektive hat auch die jüngste Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft durch eine Reihe von begrifflichen und methodischen Innovationen zu stärken versucht. Diese ergeben sich insgesamt aus dem Bemühen, Kirchenmitgliedschaft noch deutlicher als bisher als ein genuin gesellschaftliches Handeln, d. h. als eine *soziale Praxis* zu verstehen, die primär nicht als Reaktion auf inhaltliche oder organisatorische Vorgaben der Institution, sondern aus den vielfältigen religiösen Vollzügen in den lebensweltlichen Kontexten der Kirchenmitglieder selbst zu verstehen ist (Weyel 2014, 105).

Soziale Praxis ist »ein konkretes Geschehen, das sich fortlaufend, immer wieder aufs Neue und immer wieder neu hier und jetzt in konkreter Gegenwart vollzieht« (Schmidt 2012, 51). Der einzelne Akteur steht dabei immer schon in Verbindung mit anderen. Er ist eingebunden in soziale Beziehungen, die von gemeinsamen ›doings and sayings‹ bestimmt sind. Diese *sozialen Interdependenzen* bilden mehr oder weniger stabile Ordnungsmuster (vgl. dazu Schatzki 2002). Pointiert wendet sich diese Sicht gegen die gängige Vorstellung, Basis und Ausgangspunkt aller Sozialität sei ein mentales Handlungszentrum im Kopf des Akteurs, in dem subjektiv-gedankliche, gegebenenfalls auch religiöse und kirchliche Intentionen und Motive liegen, die dann erst in zweiter Linie soziales Handeln veranlassen und lenken. Das Konzept der sozialen Praxis konzeptualisiert das Mentale vielmehr als Bestandteil von interaktiven, das heißt gemeinsamen und wechselseitigen Praktiken.

Neben der Interaktivität sozialer Praxis ist dann auch ihre *Reflexivität* bedeutsam. Gerade im Blick auf religiöse Praxis versteht es sich keineswegs von selbst, was Religion ist und ob ein Gespräch ein religiöses Thema zum Gegenstand hat. Eine empirische Nachfrage nach Religion bringt nicht einfach Religion als verdinglichte Tatsache an den Tag.⁴ Religion ist vielmehr *wesentlich kommunikativ* verfasst. Was als Religion identifiziert wird, steht nicht einfach fest, sondern wird allererst und immer aufs Neue in sozialen Praktiken identifiziert, emblematisiert – oder auch nicht, und dann bleibt sie implizit.⁵ Es kann also durchaus sein, dass sich Menschen über ähnliche Dinge unterhalten: Für den einen ist dies ein explizit religiöses Thema, für den anderen dagegen nicht.

4 Nach wie vor grundlegend dazu Matthes (2005 [1992]), vgl. auch die anderen Aufsätze zur Religion in diesem Band.

5 »Religion ist – als soziales Phänomen – vorrangig ein kommunikatives Konstrukt. Die Überwindung schon der kleinen, zeitlichen und räumlichen Transzendenzen des eigenen Bewußtseinstroms gelingt nur mittels gewisser Schemata, die erst im Face-to-Face-Kontakt mit anderen eine gewisse ›Außenstabilisierung‹ und Dauerhaftigkeit erlangen.« (Luckmann 1991, 14)

Das Konzept der Mitgliedschaft als einer spezifischen, nämlich einer interaktiv-reflexiven Praxis legt es dann nahe, die Befragten dezidiert als *Akteure*, als religiöse Subjekte zu begreifen, die ihr je eigenes Verhältnis zu den inhaltlichen Überzeugungen wie zur Praxis der verfassten Kirche selbstverantwortlich gestalten, und zwar im Kontext ihrer gesamten Lebensführung wie ihrer Welt- und Selbstdeutung. Der Akteursbegriff impliziert auch hinsichtlich des Religiösen zugleich die Übernahme vorgeprägter sozialer Rollen und struktureller Funktionsvorgaben. Diese bauen sich im Wesentlichen aus den sozialen Interaktionen auf, die sich auf einer Zwischenebene zwischen den Individuen und der Institution in typischen Kommunikationsmustern und lebensweltlichen Sozialformen mit einer gewissen Regelmäßigkeit vollziehen und auf diese Weise (auch) religiöse Einstellungen und kirchliche Partizipation prägen.

Das Verständnis von Kirchenmitgliedschaft als einer sozialen, kommunikativen, vielfältig geprägten und zugleich reflektierten Praxis entspricht einem protestantischen Kirchenverständnis, das nicht bei der Institution, nicht beim kirchlichen Amt ansetzt, sondern solche Strukturen – strikt funktional – auf die *Kommunikation des Evangeliums* bezieht. Die Kommunikation des Evangeliums in ihren vielfältigen privaten und öffentlichen Bezügen lässt sich dann weder auf die Kirche begrenzen, noch kann die Kommunikation in der Kirche grundsätzlich für sich in Anspruch nehmen, immer schon als Kommunikation des Evangeliums qualifiziert zu sein. In ekklesiologischer Perspektive ist Kirche vielmehr überall da, wo sich Menschen, und seien es nur zwei oder drei, die befreiende Wirkung des Evangeliums im kommunikativen Austausch erschließt. Auch wenn dieses Geschehen, als Werk und Wirkung des Heiligen Geistes, einem empirisch objektivierten Zugriff nicht zugänglich ist, so können doch die sozialen Folgen dieses Geschehens empirisch beschrieben werden. Die Kommunikation des Evangeliums als Leitbegriff protestantischer Religionspraxis setzt immer schon selbständige Akteure voraus, die ihren Glauben in je eigener Verantwortung artikulieren und praktisch realisieren – nicht nur, aber auch in ihrem Verhältnis zur Institution.

Die hier umrissene, empirisch-soziologisch wie theologisch grundierte Leitperspektive der Untersuchung bündelt sich in ihrem Titel: »*Vernetzte Vielfalt*«. Die religiösen Einstellungen, die Glaubensüberzeugungen und religiös-kirchlichen Praktiken der Einzelnen, nach denen in der V. KMU gefragt wird, lassen sich in ihrer manifesten Vielfalt nur dann angemessen verstehen, wenn ihre Einbettung in soziale Praktiken, ihre Vernetzung in komplexe Kommunikations- und Handlungszusammenhänge beachtet und betrachtet wird. Die V. KMU hat darum in ihrer Repräsentativbefragung versucht, die eigentümlichen sozialen Netzwerke religiöser Praxis zu erfragen, und sie hat in einer zweiten Erhebung auf die sozialwissenschaftliche Methodik der Netzwerkanalyse zurückgegriffen. Damit werden Traditionen der so genannten Relationalen Soziologie aufgenommen, die für die Kirchentheorie vielfältige Impulse erwarten lassen. Die methodischen Kontinuitäten und Innovationen der

jüngsten KMU, die sich aus ihrer Orientierung an der »vernetzten Vielfalt« religiös-kirchlicher Praxis ergeben, seien nun etwas genauer skizziert.

1.3 Die Erkundung der kirchlich-religiösen Praxis in ihrer sozialen Vernetzung. Zum methodischen Vorgehen der V. KMU

Der vorliegende Band präsentiert Daten, Berechnungen und Interpretationen aus zwei verschiedenen Erhebungen. Zum einen ist auch für die V. KMU eine umfangreiche *Repräsentativerhebung* durchgeführt worden, bei der – im Herbst 2012 – insgesamt 2016 Mitglieder evangelischer Landeskirchen, repräsentativ ausgewählt u. a. nach Frauen/Männern, verschiedenen Altersgruppen und Ost-/Westdeutschland, in einem ca. 70-minütigen Interview befragt wurden, basierend auf einem Fragebogen mit ca. 70 Fragen⁶. Zudem wurden – seit 1992 schon zum dritten Mal – auch ausgetretene Getaufte und immer schon Konfessionslose (insgesamt 1011 Personen) befragt (vgl. den Überblick in der »Einleitung« in: EKD [Hg.] 2014, 5). Ein besonderer Schwerpunkt wurde auf die Befragung Jugendlicher gelegt: Die Gruppe der 14- bis 29-Jährigen ist darum bewusst übergewichtet worden.⁷ Die Beiträge in den Kapiteln 2 bis 5 des vorliegenden Bandes beziehen sich auf diese Repräsentativbefragung.

Zum anderen umfasst die V. KMU eine so genannte *Netzwerk-Erhebung*, bei der alle Mitglieder einer bestimmten evangelischen Kirchengemeinde nach ihren sozialen, v. a. ihren religiösen und kirchlichen Beziehungen untereinander befragt wurden. Mit dieser Erhebung, aus der in Kapitel 6 dieses Bandes Grunddaten und erste Interpretationen vorgestellt werden, hat die KMU methodisches Neuland betreten.⁸

1.3.1 Die methodische Erkundung religiöser und kirchlicher Praxis in der Repräsentativerhebung

Für die Anlage der Repräsentativerhebung war es einerseits bedeutsam, um der Vergleichbarkeit mit den früheren KMU willen, viele Fragen und auch möglichst viele Antwortvorgaben (so genannte »Items«) beizubehalten, da sich nur so Zeitreihen bilden lassen. Andererseits wurde auf verschiedene Weise versucht, die praxistheoretische Perspektive einzubeziehen, die dezidiert nach den sozialen Vernetzungen der

6 Der Fragebogen und eine Häufigkeitsauszählung der Repräsentativbefragung sind im »Anhang« dieses Bandes abgedruckt.

7 Bei allen Berechnungen, die über diese Altersgruppe hinausgehen, wurde diese Übergewichtung »herausgerechnet«.

8 Siehe dazu den Beitrag 6.1 von Birgit Weyel »Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitels zur Netzwerkerhebung«, in diesem Band.

individuellen Einstellungen und Vollzüge fragt. So wurden bei den klassischen Fragen nach religiösen und kirchlichen Einstellungen vermehrt interpretationsoffene Formulierungen verwendet, und es wurden verschiedentlich Vorgaben eingefügt, die ausdrücklich soziale Bezüge thematisieren.⁹ Ebenso wurde die religiöse Praxis der Befragten – etwa ihre Gebetspraxis – auch dahingehend erfragt, wie weit sie »mit anderen zusammen« vollzogen wird.

Auch bei der Auswertung der Daten sind die sozialen Bezüge stärker in den Vordergrund gerückt. Zu den Rückfragen nach dem Einfluss von Eltern und anderen familiären Bezugspersonen (vgl. den Beitrag von Detlef Pollack, Gert Pickel und Tabea Spieß, »Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse« in diesem Band) oder nach der Prägekraft sozialer und religiöser Milieus ist nun verstärkt die Betrachtung der konkreten *Interaktionen* der Befragten getreten, sei es mit Familienangehörigen und Freunden, sei es mit kirchlichen Mitarbeitenden (vgl. den Beitrag von Franz Grubauer und Eberhard Hauschildt »Religion und Kirche in personaler Kommunikation« in diesem Band). Auch das Interesse am *Sozialkapital*, also an dem Beitrag, den die Kirchenmitglieder durch ihr (stärkeres) Institutionsvertrauen und durch ihr soziales Engagement zum gesellschaftlichen Zusammenhalt leisten (vgl. den Beitrag von Gert Pickel »Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource« in diesem Band), geht auf eine Sicht der Mitgliedschaft zurück, die diese prinzipiell als sozial vielfach eingebundene, vernetzte Praxis begreift.

Der Akzent auf der Akteursperspektive, d. h. auf der reflektierten Selbständigkeit der Mitgliedschaftspraxis, hat zudem zur Ergänzung von drei *offenen Fragen* geführt. Zu Beginn des Interviews, also noch vor allen ausformulierten Fragen und Antwortvorgaben, wurde gefragt: »Was fällt Ihnen ein, wenn Sie ›evangelische Kirche‹ hören?« Sodann wurde nach Einfällen zu »Personen« gefragt, »die Sie mit der evangelischen Kirche in Verbindung bringen«, und ebenso nach »Orten«. Auf diese Weise ergibt sich ein unverstellter, assoziativer Zugang zu den Vorstellungen, auch zu typischen Szenen und Gefühlen, die die Befragten – darunter auch die Konfessionslosen – in ihren je eigenen Sinn- und Praxiszusammenhängen mit der kirchlichen Institution verbinden (vgl. zu den Antworten auf die offenen Fragen den Beitrag von Jan Hermelink über »Kirchenbilder« in: EKD [Hg.] 2014, 32–35).

Die konstitutive soziale Einbettung jeder religiösen Praxis wurde in der jüngsten Repräsentativerhebung zudem durch drei neu gestellte Fragenkomplexe thematisiert, die ausdrücklich die Vernetzung jener individuellen Praxis mit anderen Ak-

9 So wurden bei Frage 6, was »Ihrer Meinung nach dazu [gehört], evangelisch zu sein«, u. a. die beiden Items »... dass man seinen Glauben in der Öffentlichkeit vertritt« und »... dass man sich anderen Menschen, die evangelisch sind, verbunden fühlt«, ergänzt. Bei den Erwartungen an die Kirche (Frage 15) wurde u. a. hinzugefügt: »Die evangelische Kirche sollte Gelegenheiten für gesellige Begegnung bieten«.

teuren betreffen. Dazu wurde die religiöse Kommunikation – im Anschluss an multidimensionale empirische Konstrukte von Religiosität¹⁰ – in dreifacher Hinsicht operationalisiert. Zum einen wurde – im Anschluss an die klassische Frage nach der gottesdienstlichen Beteiligung – danach gefragt, ob und (wenn ja) mit welchen Alteri, etwa mit dem/der (Ehe-) Partner/in, mit anderen Familienangehörigen oder mit Nachbar/innen, die Befragten in den Gottesdienst gehen. Hier wird religiöse Kommunikation also im konkreten sozialen *Handeln* verortet.

Eine zweite Frage betraf den Austausch mit anderen über den Sinn des Lebens, zielte also auf die *existenzielle* Dimension von Religion. Auch hier wurden die Partner nach unterschiedlichen – etwa familiären, kirchlich-institutionellen, freundschaftlichen oder nachbarlichen – Beziehungen unterschieden, und es wurde nach den Formen (persönliches Gespräch, Telefon oder Soziale Netzwerke) und Orten (zu Hause, bei der Freizeitgestaltung, in der Kirche u. a.) gefragt. Auf diese Weise öffnete sich schon in der Repräsentativbefragung der Blick für die lebensweltliche Kontextuierung der religiösen Kommunikation: Sie wird dezidiert nicht nur im Raum und als Initiative der kirchlichen Organisation wahrgenommen, sondern zunächst in den jeweiligen sozialen Netzen, den familiären, freundschaftlichen oder beruflichen Lebenswelten, die die Praxis der Befragten immer schon prägen.

Eine dritte Frage richtete sich auf den Austausch über religiöse Themen, war also eher *inhaltsorientiert* als existenziell dimensioniert. Hier wurden nun zwei weitere Pointen des Ansatzes bei der sozial-kommunikativen Vernetzung des Religiösen bedeutsam. Zum einen ist – wie bereits angedeutet – zu beachten, dass es im Alltag keineswegs feststeht, was als religiöses Thema und darum auch als religiöse Kommunikation begriffen wird; gerade hier ist vielmehr die je eigene Sicht zu beachten. Um das Verständnis von Religion nicht vorschnell institutionell oder traditionell einzuschränken, wurde den Befragten zunächst eine Liste von – möglichst offen formulierten – Themen vorgelegt (etwa »Natur« oder »Tod«, »Anfang des Lebens« oder »Schuld«), die als religiös oder eben nicht religiös eingestuft werden sollten.

Zum anderen wurde beim Austausch über religiöse Themen nach *konkreten* Personen gefragt, die dann im zweiten Schritt etwa bzgl. ihres Alters, ihrer kirchlicher Bindung und nicht zuletzt der Beziehungsnähe zum Befragten charakterisiert werden konnten. Auf diese Weise war es möglich, so etwas wie die Beziehungsqualität des religiösen Austauschs, seine konkrete Vernetzung und Reflexion in den sozialen Bezügen der Einzelnen genauer zu eruieren, und in einem zweiten Schritt wiederum mit den sozialen, dann auch den institutionell-kirchlichen Gelegenheiten dieser inhaltlich-religiösen Interaktion zu verbinden (vgl. zu den Ergebnissen den Beitrag von Birgit Weyel, Gerald Kretschmar und Jan Hermelink »Religiöse Kommunikation und ihre soziale Einbettung« in: EKD [Hg.] 2014, 24–31).

10 Vgl. zu den insgesamt fünf Dimensionen von Religiosität im Anschluss an Charles Y. Glock und Gordon Allport ausführlich Huber 2004.

Die Einsichten, die diese Implementierung der Netzwerkperspektive in das Setting der Repräsentativerhebung ermöglichte, wurden vertieft und ausgeweitet durch eine zweite Erhebung, die ein konkretes religiös-kirchliches ›Gesamtnetzwerk‹ betraf.

1.3.2 Zur methodischen Anlage der Gesamtnetzerhebung und ihren theoretischen Hintergründen

Für die Gesamtnetzerhebung wurde eine durchschnittstypische evangelische Kirchengemeinde ausgewählt (vgl. zum Auswahlverfahren den Beitrag 6.1 »Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitels zur Netzerhebung«, in diesem Band). Befragt wurden die Mitglieder dieser lokalen Kirchengemeinde face-to-face, in der Regel zu Hause. Die Grundgesamtheit der Mitglieder dieser Gemeinde betrug 2937, von denen einige für die Befragung ausfielen, weil sie zum Erhebungszeitpunkt verweist, erkrankt oder umgezogen waren, so dass 2171 Personen übrig blieben. Der Rücklauf betrug 64 %, so dass $n = 1396$ ist.¹¹ Der Zeitraum der Befragung war der 19. August bis 18. Oktober 2013. Die Dauer der Befragung liegt bei durchschnittlich 22 Minuten. Der Fragebogen¹² nimmt Fragen zur religiösen Kommunikation und zur sozialen Einbettung der religiös-kirchlichen Praxis der Befragten auf und stellt diese in Form von so genannten *Namensgeneratoren*, die auf die Nennung von Namen (= Klarnamen) zielen. Erst in einem weiteren Schritt werden diesen Namen soziale Rollen zugeordnet (Ehepartner, Mutter, Freundin etc.).

Insgesamt vier Namensgeneratoren wurden verwendet, die sich 1. auf den Gottesdienstbesuch, 2. auf den Austausch über den Sinn des Lebens, 3. auf die Teilnahme an kirchlichen und kirchennahen Veranstaltungen und Institutionen über den Gottesdienst hinaus sowie auf die sonstigen Aktivitäten der Befragten in lokalen Vereinen, Gruppen und Institutionen beziehen. Ein 4. Namensgenerator fragte nach Beziehungen zu besonders Nahestehenden, die auf die anderen drei Fragen hin noch nicht benannt wurden, so dass das Netzwerk der persönlich Nahestehenden mit den Netzwerken religiöser Kommunikation ins Verhältnis gesetzt werden konnte. Auch hier haben wir den Befragten weitere Möglichkeiten der Selbsteinschätzung gegeben. So konnten sie angeben, *wie wichtig* es ihnen ist, mit Person A oder B den Gottesdienst zu besuchen etc. Zum Austausch über den Sinn des Lebens konnten sie entscheiden, ob sie diesen für *eher religiös oder nichtreligiös* halten.

Eine weitere Besonderheit dieser Erhebungsmethodik ist, dass nicht nur eine Person (Ego) nach ihren Beziehungen mit anderen (Alteri) gefragt wurde, sondern dass auch die Alteri befragt werden konnten – sofern sie auch zum Sample der evange-

11 Vgl. dazu auch Abschnitt 6.4.4 »Gesamtnetzerhebung – deskriptive Statistik« im Beitrag »Religiöse Kommunikation in Netzwerkstadt« von Richard Heidler u. a., in diesem Band.

12 Der Fragebogen der Netzerhebung ist auf der CD-ROM verfügbar, die diesem Band beiliegt.

lischen Kirchenmitglieder dieser Gemeinde gehören. Der Erkenntnisgewinn liegt darin, dass die *Wechselseitigkeit der sozialen Praxen* in den Blick kommt. So nennt die Person A die Person B als Partner für den Austausch über den Sinn des Lebens. Aber nennt auch Person B die Person A als Gesprächspartnerin? Das ist eine spannende Frage, weil dadurch die Beziehungen der Personen untereinander deutlich werden. Die Bedeutung von Reziprozität für soziale Formen kann nicht überschätzt werden.¹³

Zwar blieb die Befragung auf die Mitglieder der evangelischen Kirchengemeinde am Ort beschränkt, es konnten aber selbstverständlich auch Alteri genannt werden, die nicht am Ort wohnen, die einer anderer Religion oder keiner angehören. Darüber hinaus wurde auch nach den Alteri-Beziehungen untereinander gefragt, d. h. ob Person A meint, dass sich die von ihnen genannten Alteri B und C usw. gegenseitig kennen und austauschen. Hier ist der Gedanke leitend, möglichst viele Verknüpfungen durch persönliche Beziehungen sichtbar zu machen.

Wir erhalten auf diese Weise nicht nur *ein* Netzwerk, sondern *viele Netzwerke*, in die die Befragten eingebettet sind – je nachdem, in welche der erfragten Aktivitäten sie involviert sind. Diese Netzwerke (z. B. Austausch über den Sinn) können sodann näher analysiert werden: die beteiligten *Akteure* können in den Blick genommen werden, darüber hinaus aber auch die *Beziehungen* der Akteure zueinander und die *Strukturen*, die bei jedem Netzwerk ein anderes Bild ergeben.

Eine weitere Besonderheit der Methode ist, dass nicht allgemein nach Gottesdienst, Kindertagesstätte oder dem Sportverein gefragt wird, wie man dies in der Repräsentativbefragung tun muss, sondern dass die Antworten vor dem Hintergrund konkreter, lokal identifizierbarer Orte und ›Gelegenheiten‹ Kontur gewinnen. Die Antworten werden genauer, weil den Befragten tatsächlich *alle möglichen* Veranstaltungen am Ort vorgelegt werden, so dass sie nicht so leicht eine Aktivität, die sie regelmäßig ausüben, vergessen können. Die Antworten gewinnen aber vor allem an Prägnanz, weil sich aus ihnen erschließen lässt, welche Kontakte sich ergeben könnten und entweder realisiert oder nicht realisiert werden sowie welche Veranstaltungen vor Ort *nicht* besucht werden.

Die Netzwerkanalyse macht zudem sichtbar, welche Veranstaltungen über Akteure in Verbindung stehen, insofern eben nicht nur zwischen Menschen, sondern auch zwischen unterschiedlichen Institutionen Kontakte entstehen. So hat sich etwa gezeigt, dass die muslimische Gemeinde mit der Kirchengemeinde über deren Hauptamtliche in Kontakt steht. Die so genannten »Gelegenheitsstrukturen« sind in netzwerktheoretischer Perspektive keine neutralen, inhaltsfreien, technischen Formationen, sondern sie bilden Kulturen aus, d. h. man kann davon ausgehen, dass je spezifische Erzählungen, Geschichten, Zugehörigkeiten, Identitäten anlässlich der Ge-

13 Das ist am Beispiel des Gabenaustauschs klassisch beschrieben worden, vgl. Mauss 1990; in netzwerktheoretischer Perspektive siehe auch Stegbauer 2011.

legenheiten gebildet und zwischen den unterschiedlichen Orten und Institutionen weitergegeben werden (Mützel, Fuhse 2010, 15).

Einerseits wurde der Fokus der Befragung auf eine evangelische Kirchengemeinde gerichtet, andererseits aber wurden auch alle möglichen anderen Gelegenheiten, innerhalb und außerhalb der Kirchengemeinde, mit in die Befragung einbezogen. Individuelle, kirchliche und gesellschaftliche Dimensionen von Religion können auf diese Weise besser in ihrer Bezogenheit aufeinander wahrgenommen werden. Sowohl die religiöse Qualität zwischenmenschlicher Interaktionen als auch die soziale Dimension kirchlicher Organisation lassen sich in dieser Perspektive zusammensehen.

Das Potential der Netzwerktheorie liegt aus unserer Sicht darin, dass sie an den Forschungsstand der praktisch-theologischen Kirchentheorie anschließt, indem sie die Kirche als Organisation mit ihren Veranstaltungen und Angeboten voraussetzt und hier nach Partizipation fragt, aber zugleich die lebensweltliche Einbettung besonders beleuchtet. Sie erfasst – theoretisch und methodisch – die sozialen Beziehungen und Beziehungsstrukturen, in denen die Menschen immer schon stehen, von denen sie geprägt werden und die sie prägen.

Versteht man Religion als eine kommunikative Praxis, dann sind die Interaktionen, in denen sich Sinn und Bedeutung vermitteln, und die sich zwischen Akteuren anlässlich von kirchennahen oder anderen Gelegenheiten ausbilden, von besonderem Interesse.¹⁴ Die Perspektive wird geweitet: Private und gesellschaftliche Orte und Gelegenheiten jenseits der Organisation Kirche treten in ihrer Bedeutung für Religion und Kirche verstärkt in den Blick. Und umgekehrt gilt: Die Präsenz der Religion in der Gesellschaft und die Ausstrahlungskraft von Kirche in andere soziale Räume werden in netzwerkanalytischer Perspektive sichtbar.

1.4 Umstrittene Vielfalt. Themen, Deutungsdifferenzen und Ergebnisse der Mitgliedschaftserhebung

In diesem Band werden die Daten der V. KMU unter verschiedenen inhaltlichen Aspekten weiter ausgewertet, und zwar in insgesamt fünf Themenfeldern, die jeweils durch einen grundsätzlicheren Beitrag eingeleitet und durch ein oder zwei Kommentare aus einer – theologischen oder soziologischen – Außenperspektive gebündelt werden. Diese Themenfelder betreffen:

- verschiedene Perspektiven, die Mitgliedschaft dezidiert als eine religiös-kommunikative Praxis zu begreifen. Dabei werden sowohl die klassischen Fragen nach der gottesdienstlichen Praxis oder dem Kontakt zu kirchlichen Mitarbeitenden – besonders zur Pfarrerin und zum Pfarrer – aufgegriffen als auch aktuelle Fragen

14 Zum Zusammenhang von Sinnkonstitution und Lebenswelt vgl. auch Merle, Weyel 2014.

nach der Bedeutung der ›Gemeinde‹ und anderer religiöser Sozialformen (Kapitel 2);

- die Prägung der Mitgliedschaft durch die jeweilige Sozialisation sowie durch bestimmte Lebensphasen, wie Jugend oder junges Alter (Kapitel 3);
- ausgewählte einzelne Dimensionen der Kirchenbindung, etwa der Aspekt der Lebensstile, der die Debatte nach der IV. KMU stark bestimmt hat, die Genderperspektive sowie die Veränderung von Kirchenbindung und Religiosität in einer Langzeitperspektive (Kapitel 4);
- schließlich die zivilgesellschaftliche Vernetzung der Mitgliedschaftspraxis, die ein spezifisches Sozialkapital darstellt und auch Auswirkungen auf die Lebenszufriedenheit hat (Kapitel 5).

Die eingangs angedeuteten, positionellen Differenzen, die zunächst ebenfalls als Ausdruck einer genuin protestantischen Vielfalt von Selbstdeutungsoptionen zu verstehen sind, gehen zugleich auf verschiedene *Schwerpunkte im Umgang mit den Erhebungsdaten* zurück. So konzentrieren sich vor allem die Beiträge zur »Religiösen Sozialisation« (3.1), zur »Kirchenbindung im Zeitverlauf« (4.1) und speziell über »Jugendliche und Religion« (3.2) auf die Auswertung von Fragen, die eine Selbsteinschätzung der Befragten bzgl. Religiosität und Kirchlichkeit und deren biographischer Prägung betreffen und die in der Regel mit eindimensionalen Skalierungen (stark/schwach, häufig/selten o. ä.) erfasst werden. Im Blick auf diese Skalierungen ergibt sich – wie in vielen vergleichbaren Studien – ein enger Zusammenhang, eine hohe Korrelation von kirchlicher, auch ortsgemeindlicher Verbundenheit, von Selbsteinschätzung der religiösen Sozialisation, der eigenen Religiosität, des Gottesglaubens, der Häufigkeit von Gebet und Gottesdienstbesuch, der Intensität kirchlichen Engagements u. Ä. Im Zeitverlauf über die letzten Jahrzehnte, auch im Vergleich verschiedener Lebensalter oder Geburtskohorten, lässt sich dann regelmäßig eine (mehr oder weniger starke) Abnahme von Glaubensstärke und kirchlicher Bindung diagnostizieren: Je jünger die Befragten sind und je weniger sie auf eine familiäre Sozialisation bzgl. religiös-kirchlicher Praxis verweisen, umso schwächer erscheinen ihre institutionelle Verbundenheit und ihr religiöses, auch gemeinschaftliches Engagement.

Dieser Eindruck schwindender, z. T. ›dramatisch‹ schwindender Kirchlichkeit passt zu den Primärerfahrungen vieler Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die sich sinkenden Besuchszahlen und abnehmenden Finanzmitteln ausgesetzt sehen. Eine Strategie, die diesen Trends entgegenwirken will, wird bei der familiären Sozialisation sowie bei einer Intensivierung des gemeindlich-gemeinschaftlichen Engagements ansetzen.

Ein genauerer Blick etwa auf die ostdeutschen Jugendlichen, auch auf die so genannten »Jungen Alten« (Beitrag 3.5) erweist allerdings, dass jene Negativtrends nicht durchgehend gelten; vielmehr gibt es durchaus auch gegenläufige Tendenzen. Auch die Ergebnisse zu den – kaum mehr erkennbaren – Ost-/West-Differenzen oder zur Gender-Differenz, die sich wesentlich als eine Alters- und Bindungsdifferenz erweist

(Beitrag 4.4), zeigen: Die Selbsteinschätzungen der Befragten spiegeln nicht zuletzt eine tradierte, kulturell eingeschliffene Identifizierung von Religion, Glauben und Kirche – und zwar vor allem dort, wo man sich selbst mit (intensiver) Kirchlichkeit und engagiertem Glauben nicht mehr identifiziert. Anders gesagt: Die Ergebnisse auch dieser Mitgliedschaftsuntersuchung müssen immer auch als Hinweis auf die nur relative Stichhaltigkeit ihrer Fragestellungen und auf den Konstruktcharakter der mit diesen Instrumenten erhobenen Einstellungen gelesen werden.

Dies gilt dann auch für eine andere Gruppe von Auswertungen, die weniger an Skalierungen eines subjektiven ›mehr/weniger‹ oder ›häufiger/seltener‹ und eher an *verschiedenen Typen oder Mustern* der religiösen Kommunikation und der Mitgliedschaftspraxis interessiert sind. Eine solche Typenbildung hat sich bereits früher bzgl. der Mitgliedschaftsgründe, der Kasualpraxis oder der Frömmigkeitsstile nahegelegt. In der neuen KMU ist dieser Frage u. a. durch die Bildung von Hybridvariablen nachgegangen worden, bei denen die Antworten auf unterschiedliche Fragen, etwa zur kirchlichen bzw. religiösen Interaktion kombiniert werden (Beitrag 2.4) und auch Regressionsverfahren haben immer schon mehrere Einflussvariablen zum Ergebnis (Beitrag 5.2).

Auch mit solchen – hier nur angedeuteten – Auswertungsperspektiven ergibt sich zwar häufig ein Spektrum zwischen schwacher und intensiver Beteiligung. Zugleich jedoch zeigen sich weitere, teilweise überraschende Praxismuster, die v. a. durch spezifische familiäre, religiöse und thematische Prägungen charakterisiert sind. Das betrifft z. B. ein stark familienreligiöses Muster gottesdienstlicher Beteiligung (Beitrag 2.5), eine interessiert-beobachtendes, aber nicht engagiertes Verhältnis zur Orts-gemeinde und zur Pfarrerin (Beiträge 2.2 und 2.4) oder ein hohes, aber dezidiert kirchendistanziertes Engagement in der Gruppe der Jungen Alten (Beitrag 3.3).

Auch eine erste Auswertung der Netzwerkuntersuchung, vor allem bzgl. verschiedener institutioneller Gelegenheiten für religiös konnotierte Beziehungen, zeigt die erstaunlich hohe Bedeutung gerade religiös eher schwach besetzter Treffpunkte, etwa des Kindergartens. Die sozialen Vernetzungen, die die kirchengemeindlichen Organisationsformen zwar voraussetzen, in denen sich das religiöse Leben aber nicht erschöpft, erscheinen ihrerseits durchaus vielfältig.

Insgesamt spiegeln auch die Ergebnisse und Interpretationen der vorliegenden V. KMU die eingangs skizzierte Pluralisierungsdynamik: Je nach thematischen, theoretischen und methodischen Schwerpunkten ergeben sich Einsichten, die sich nicht (mehr) auf eine prägnante Formel bringen lassen. Umso mehr lohnt sich die gründliche, auch kritische Lektüre aller einzelnen Beiträge. Dabei lassen sich vier durchgehende Tendenzen erkennen:¹⁵

15 Vgl. dazu die ähnlich argumentierenden Schlussüberlegungen (Abschnitt 4.3.6) im Beitrag von Claudia Schulz, Tabea Spieß und Eberhard Hauschildt »Zwischen kirchlichem Mainstream und der Macht der Milieudifferenzen«, in diesem Band.

- Zunächst sind – schon rein statistisch – *Prozesse des Rückgangs* religiöser Praxis und kirchlicher Bindung nicht zu übersehen. Insbesondere in den (auch allgemeingesellschaftlich) marginalisierten, unterprivilegierten Lebenslagen sind kirchliche Verbundenheit und gemeindliches Engagement selten (geworden). Es sind am ehesten soziale, auch diakonische Praxisformen, die hier auf Interesse stoßen. Die Bindung, auch die Beteiligung an der kirchlichen Institution ist von hoher Konventionalität, von einer Einbettung in tradierte, familiäre Routinen geprägt.
- Es sind denn auch vor allem familiär geprägte Lebensformen, bei denen eine *hohe Stabilität* der Mitgliedschaftspraxis zu erkennen ist. Wer mit Kindern zusammenlebt, ist zwar durchaus nicht immer kirchlich-gemeindlich engagiert – wohl aber werden gottesdienstliche und pädagogische Formen institutionell-kirchlicher Praxis regelmäßig in Anspruch genommen; auch die Intensität religiöser Kommunikation ist deutlich höher als im Durchschnitt der Befragten.
- Das soziale, auch das kirchliche Engagement der Befragten hat sich, ihren Selbstauskünften zufolge, in den letzten Jahren deutlich *intensiviert*. In die gleiche Richtung gehen auch die meisten Befunde zum Sozialkapital, das mit der Mitgliedschaftspraxis einhergeht. Und die Zustimmung zu den Gründen der kirchlichen Mitgliedschaft, auch die durchschnittliche kirchliche Verbundenheit haben sich – ungeachtet der o.g. Rückgänge – erheblich erhöht. Wer in der Kirche ist, bejaht diese Zugehörigkeit zunehmend ausdrücklich; oder anders gesagt: Die Reflexivität der kirchlichen Bindung hat zugenommen.
- In vieler Hinsicht sind schließlich *Transformationsprozesse* der Mitgliedschaftspraxis wahrzunehmen. So hat sich die ›gefühlte‹ Teilhabe am Sonntagsgottesdienst, aber auch an den typisch evangelischen Gottesdienstformaten etwa am Reformationstag enorm verstärkt, obwohl – oder weil? – die statistische Beteiligung v. a. am ›normalen‹ Gottesdienst nach wie vor rückläufig ist. Auch die Formen der Bindung an die Gemeinde vor Ort haben sich vielfach ausdifferenziert und gewandelt. Und dies gilt schließlich auch für die Wahrnehmung der kirchlichen Mitarbeiter, insbesondere der Pfarrer/innen: Neben das persönliche Gespräch treten offenbar auch andere, wohlwollend-distanzierte und sehr selbstbestimmte Formen des Kontakts, die gleichwohl hohe Bindekraft entwickeln.

Insgesamt ist die religiöse Praxis in Beziehung auf die Kirche als Institution offenbar durch ein spannungsvolles Mit- und Nebeneinander von Konvention und Entschiedenheit, von gemeindlicher Zugehörigkeit und Distanz, von parochialer Persistenz und punktuell-selektiver Teilnahme an ›Gemeinden auf Zeit‹, von sozialem, auch religiös imprägniertem Engagement ›bei Gelegenheit‹ geprägt. Es ist und bleibt die Aufgabe der kirchlichen Organisation, dieses plurale, in sich vielfältige Nebeneinander zu verbinden und immer wieder neu zu vernetzen.

Aus der Wahrnehmung von Empirie lassen sich keine unmittelbaren Hinweise auf kirchliche Handlungsoptionen ableiten. Die Wahrnehmung der Empirie führt aber durchaus ein Orientierungspotential mit sich, das im Einzelnen zu konkretisieren

sein wird.¹⁶ Auf kirchentheoretischer Ebene erscheint es uns zum einen sinnvoll, die in den KMU erfragte Perspektive der Kirchenmitglieder durchaus als produktive Rückfrage an die eigenen, möglicherweise stark *normativen Bilder von Kirchenmitgliedschaft* in Wissenschaft und Kirche zu verstehen. Die Akteursperspektive, die wir für die V. KMU gewählt haben, bringt im Sinne einer theologischen Zuschreibung Respekt vor der Freiheit und Mündigkeit getaufter Christen zur Geltung, die möglicherweise auch die Erwartungen der Organisation Kirche irritieren. Der protestantische Kirchenbegriff hat ja stets auch eine kritische Sicht auf die Identifikation von Kirche und Institution.

Zum anderen stellt sich angesichts gesellschaftlicher Transformationsprozesse auf kirchentheoretischer Ebene die Frage nach einem *Kirchenverständnis*, das weder mit einer Selbstmarginalisierung einhergeht noch gesellschaftliche Veränderungen zu ignorieren versucht. Es ist eine Stärke des Konzepts der Volkskirche, dass es plurale Formen der Mitgliedschaft zu integrieren sucht und somit immer schon die Ambiguitätstoleranz mit sich führt. Diese ist möglicherweise noch stärker als bisher auch auf eine gesellschaftliche Pluralisierung zu beziehen, in der das kirchlich gelebte Christentum eine mögliche Option unter anderen bleibt (vgl. dazu Stolz u. a. 2014). Die folgenden Einzeluntersuchungen wollen – je auf ihre Weise – einer möglichst sorgfältigen Wahrnehmung der »vernetzten Vielfalt« dienen, die für ihre volksskirchliche Förderung unerlässlich ist.

16 Vgl. dazu bereits den abschließenden Beitrag des Wissenschaftlichen Beirats der V. KMU über »Perspektiven für die kirchleitende Praxis« in diesem Band.

2 Mitgliedschaft als soziale Praxis

Martin Laube

2.1 Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien¹

2.1.1 Die Christentumssoziologie und ihre programmatische Unterscheidung von Kirche und Christentum

Die Vorbereitung und Durchführung der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung war begleitet von der Frage, ob und in welcher Weise der bisherige theoretische Rahmen der EKD-Mitgliedschaftsstudien noch geeignet ist, die gegenwärtigen Veränderungen und Umbrüche auf dem kirchlich-religiösen Feld angemessen zu erfassen. Dieser Rahmen verdankt sich maßgeblich den christentumssoziologischen Arbeiten von Joachim Matthes und Trutz Rendtorff, mit denen sie in den 1960er Jahren versucht hatten, die aporetische Alternative von Kirchen- und Religionssoziologie zu unterlaufen. Die programmatische Unterscheidung von Kirche und Christentum – von kirchlich orientierter Frömmigkeitspraxis und selbständig verantwortetem Christsein – schien ihnen einen gangbaren Mittelweg zu eröffnen, um die kirchensoziologische Blickverengung auf statistische Kultfrequenzziffern ebenso zu vermeiden wie die religionssoziologische Verflüchtigung des Religiösen in das ›unsichtbare‹ Dunkel subjektiver Relevanzen.

Seit einiger Zeit mehren sich Stimmen, welche hier in kritischer Absicht von einem leitenden ›KMU-Paradigma‹ sprechen, das die bisherigen Mitgliedschaftsstudien durchziehe und deren Daten einer – letztlich kirchenpolitisch bestimmten – einseitigen Sichtweise unterworfen habe (vgl. etwa Wegner 2012). So hätten diese Studien mit ihrer betonten Ausrichtung auf das Profil distanzierter Kirchenmitgliedschaft *de facto* das Leitbild eines *nichtkirchlichen* Christentums zum Maßstab *kirchlicher* Mitgliedschaftspraxis erhoben. In der Folge sei die problematische Gleichsetzung von Kirche und Religion geradewegs ins Gegenteil verkehrt, mithin die Bedeutung der Kirche für die

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten im April 2014 am Centrum für Religion und Moderne der Universität Münster. Erstveröffentlichung als Working Paper des Centrums unter dem Titel »Soziologie des Christentums«: Probleme und Potentiale eines theologischen Programms«, in: Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckmann/ hrsg. von Thomas Großbölting, Judith Könemann und Astrid Reuter, Münster: CRM, S. 17–34: <https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Moderne/aktuelles/forschung/publikationen/index.html>; demnächst auch in: Gerd Wegner/ Detlef Pollack (Hg.): Ende des liberalen Paradigmas (Arbeitstitel), Würzburg.

Religion marginalisiert und so absichtsvoll der Blick auf das wahre Ausmaß der fortschreitenden Entkirchlichungs- und Entchristlichungsprozesse verstellt worden.

Nun ist eine solche Kritik nicht frei von – teilweise eklatanten – Missdeutungen der christentumssoziologischen Anliegen und Motive. Dennoch artikuliert sie ein zunehmendes Unbehagen darüber, dass die Unterscheidung von Kirche und Christentum mit ihren suggestiven Obertönen einer vom Kirchenmuff befreiten, sich selbständig entfaltenden Privatreligion nur mehr ein liberales Wunschideal postuliere, das den faktischen Realitäten in keiner Weise entspreche (vgl. exemplarisch Wegner 2014, 7). Tatsächlich scheint jene Unterscheidung geradezu darauf angelegt zu sein, institutionelle Kirchlichkeit und individuelle Frömmigkeit als widerstreitende Elemente gegeneinander auszuspielen. Kein Geringerer als Ernst Troeltsch hat hier von einem harten »Gegensatz«² gesprochen.

Matthes und Rendtorff jedoch hatten eine solche Diastase gerade nicht im Sinn. Sie hätte doch nur jene unselige Alternative von Kirchen- und Religionssoziologie fortgeschrieben, die sie zu überwinden trachteten. Stattdessen war ihnen daran gelegen, das Phänomen eines in soziale Praktiken eingebundenen selbständigen Christseins zu beschreiben, welches die Grenzen »kerngemeindlicher« Logik überschreitet, ohne sich in privatreligiöse Innerlichkeiten zu verflüchtigen. Anders formuliert: In Abgrenzung zur *Kirchensoziologie* wollen sie zeigen, dass sich die Religiosität des Einzelnen nicht in der bloßen Übernahme kirchlicher Vorgaben erschöpft. In Abgrenzung zur *Religionssoziologie* wiederum wollen sie zur Geltung bringen, dass diese Religiosität erst im Rahmen eines sozialen Praxiszusammenhangs Gestalt gewinnt, in dessen Vollzug die darin eingelassenen Regeln jeweils selbständig-kreativ aktualisiert und fortgeschrieben werden.

Matthes und Rendtorff zielen also auf die Beschreibung einer christlichen Praxisdimension, die zugleich mit den Mitteln des Duals von Kirche und Christentum allein nicht hinreichend zu fassen ist. Hier liegt das eigentliche Problem: Der christentumssoziologische Ansatz sucht eine innovative Einsicht zur Geltung zu bringen, für deren angemessene Entfaltung ihm zugleich die geeigneten theoretischen Mittel fehlen. Dann aber greift es zu kurz, aus der »Missbrauchsanfälligkeit« der Unterscheidung von Kirche und Christentum sogleich die Forderung nach einer grundsätzlichen Verabschiedung des mit ihm verbundenen christentumssoziologischen Programms abzuleiten. Vielmehr ergibt sich daraus die Verpflichtung zu dessen kritischer Relektüre. In diesem Sinne sollen im Folgenden zunächst die Grundlinien des Ansatzes von Matthes und Rendtorff skizziert werden (2.1.2), um daran drei kritische Überlegungen anzuschließen (2.1.3) und so den Weg für eine »praxistheoretische« Reformulierung und Fortschreibung anzudeuten (2.1.4).

2 Troeltsch 1913 (GS II) 148. Freilich betont Troeltsch, dass Kirche und Religion in ihrem Gegensatz zugleich notwendig miteinander verknüpft seien: Beide könnten einander »weder entbehren noch ertragen« (ders., 2004 [KGA 7], 350).

2.1.2 Die Wahrung der selbständigen Dimension des Christseins

Im Jahre 1964 lässt Joachim Matthes sein kleines Büchlein *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft* (Matthes 1964) erscheinen, das zu Recht als Programmschrift der später so genannten Christentumssoziologie gelten kann. Er beginnt mit einer Schilderung der mannigfachen Säkularisierungserfahrungen, denen die Kirche ausgesetzt ist: Sie büße ihre traditionellen Bindungskräfte ein, verliere in der Bevölkerung an Rückhalt und scheine an den Rand der Gesellschaft gedrängt zu werden. Von kirchlicher Seite aus, so Matthes, würden diese Krisenerfahrungen nun gemeinhin mit dem Bild einer problematischen ›Emigration‹ der Kirche aus der Gesellschaft gedeutet. Beide Seiten träten dabei zunehmend auseinander: Die moderne Gesellschaft emanzipiere sich von ihren christlichen Wurzeln, im Gegenzug kapsele sich die Kirche nach innen ab und verliere den Kontakt zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Im Hintergrund stehe die Annahme eines gleichsam »morphologischen« Duals (ebd. 11) von Kirche und Gesellschaft, die zueinander in Beziehung treten – oder einer solchen Beziehung auch verlustig gehen könnten. Letzteres sei heutzutage der Fall: »Die Vorstellung, daß eine entkirchlichte Gesellschaft und eine ›entgesellschaftlichte‹ Kirche einander gegenüberstehen, beherrscht das zeitgenössische Denken ›außerhalb‹ und ›innerhalb‹ der Kirche und bestimmt den Rahmen des kirchlichen Handelns, den Zweitakt der *Sammlung*, des Herausrufens der Gläubigen aus ihren gesellschaftlichen Bindungen, und der *Sendung*, des Hinausschickens der Gläubigen auf die vielfältigen Felder der funktionalen Gesellschaft« (ebd. 16).

Matthes würdigt zwar das zeit- und krisendiagnostische Gespür, welches sich in dieser Emigrationsthese ausspricht. Dennoch unterzieht er die Emigrationsthese einer tiefgreifenden Kritik. Mit ihrer vorausgesetzten Dichotomie von Kirche und Gesellschaft übernehme sie – unbewusst – das religionskritische Denkschema der Säkularisierungsthese, welches Religion und Gesellschaft ›apart‹ setzt, um so die Modernität der *Gesellschaft* gerade an ihrer Religionslosigkeit festmachen und im Gegenzug die *Religion* als überständiges Relikt einer vergangenen Gesellschaftsepoche stigmatisieren zu können (vgl. Matthes 1967, 72 f.).

Für Matthes liegt hier der Grund für das strukturelle Defizit der zeitgenössischen Kirchensoziologie. Gleichwohl gilt sein hauptsächliches Augenmerk weniger der kirchensoziologischen Forschung als vielmehr den handlungspraktischen Konsequenzen, welche die Kirchen selbst daraus ziehen. Denn sie beließen es keineswegs bei der Klage über eine fortschreitende Entkirchlichung, sondern leiteten daraus die Forderung einer neuen Hinwendung zur Gesellschaft ab.³ Allerorten sei davon die Rede,

3 Auf den hier im Hintergrund stehenden Selbstwiderspruch macht Joachim Matthes nachdrücklich aufmerksam: »Man kann den geschichtlich-gesellschaftlichen Prozeß der letzten ein, zwei Jahrhunderte nicht als Säkularisierung im Sinne der Emanzipation *der* Kirche aus *der* Gesellschaft

die Kirche müsse sich auf die veränderte Lage einstellen, die Kluft zur Gesellschaft überwinden und in neuer Weise missionarisch, diakonisch oder politisch tätig werden. Entsprechende Appelle fänden sich quer durch alle kirchlichen Lager; nur die Art des geforderten Engagements sei jeweils verschieden.

In dieser eigentümlichen Kombination von dichotomischer Säkularisierungslogik und kirchlicher ›Vormarsch‹-Strategie liegt nun für Matthes das eigentliche Problem. Denn im Hintergrund zeichne sich »die alte, längst für überwunden gehaltene Vorstellung [...] einer neuen Verkirklichung der Gesellschaft ab« (Matthes 1964, 25). Unter der Prämisse jenes Duals von Kirche und Gesellschaft gebe es dazu auch gar keine Alternative: Jeder Versuch, gegen die Entkirchlichung der Gesellschaft anzugehen, laufe zwangsläufig auf das Unterfangen hinaus, das gesellschaftliche Leben wieder am Primat kirchlicher Normvorgaben ausrichten zu wollen (vgl. ebd. 67).

Dabei geht es Matthes nicht darum, den Kirchen nun eben jene Rechristianisierungsphantasien zu unterstellen, deren Realitätsgehalt sie mit ihrer Emigrationsthese selbst in Frage gestellt hatten. Vielmehr will er darauf hinaus, dass die Emigrationsthese als solche ungeeignet sei, um das Erfahrungssyndrom der Säkularisierung angemessen deuten zu können. Denn der Dual von Kirche und Gesellschaft ratifiziere nicht nur eine problematische ›Apart‹-Setzung beider Seiten; darüber hinaus lasse er die beiden Ebenen *kirchlich-normativer Bestimmung* und *praktisch-individueller Gestaltung* des Christseins umstandslos zusammenfallen. Indem stets und exklusiv nur von der *Kirche* die Rede sei, ziehe die Emigrationsthese jene elementare Differenz von normativer *Praxisregel* und faktischer *Regelpraxis* ein, welche die theologische Tradition durch die programmatische Unterscheidung von Kirche und Christentum auf den Begriff zu bringen versucht hatte. Denn eine normative Vorgabe kann niemals selbst für ihre praktische Umsetzung eintreten. Die Einschränkung des Blickwinkels auf den Rahmen manifester Kirchlichkeit unterschlägt jenes produktiv-tätige Vollzugsmoment des Christseins, welches sich durch die bloße Angabe institutionell gestützter Ordnungen gerade nicht einholen lässt (vgl. dazu etwa Rendtorff 1966, 258–260). Die Folgen sind fatal, denn die christliche Praxis kann so nur mehr nach dem Schema der Entsprechung zu kirchlich-normativen Vorgaben modelliert werden. Die Kirche erhält dadurch einen strukturellen Hang zur religiösen ›Übergriffigkeit‹, welche die Dimension *selbständiger* wie *selbstverständlicher* Wahrnehmung des Christseins entweder unabsichtlich übersieht oder absichtsvoll delegitimiert.

›anerkennen‹ und *zugleich* die Forderung erheben wollen, nun von dieser emigrierten Kirche aus in die Gesellschaft ›hinein‹ zu handeln, und zwar in einer gesellschaftlich *wirksamen* Weise. Entweder muß man den als Säkularisierung gedeuteten geschichtlich-gesellschaftlichen Prozeß ernst nehmen [...], oder man behauptet mehr oder weniger hintergründig und verdeckt das innere Unbetroffensein der Kirche von diesem Prozeß und zieht aus dieser Behauptung die Konsequenz eines ›Vormarsches‹ der Kirche auf die säkulare, autonome Gesellschaft mittels der kirchlichen Okkupation ihrer institutionellen Positionen« (Matthes 1964, 67 f.).

Mit dieser Betonung der unvertretbar selbständigen Dimension des Christseins ist der innere Nerv des christentumssoziologischen Ansatzes erreicht. Vor allem Trutz Rendtorff arbeitet maßgeblich daran, die mündige Selbständigkeit des Christen gegenüber Lehre und Institution der Kirche zur Geltung zu bringen. Sie gilt ihm als konstitutives Moment eines Christentumsverständnisses, das sich damit in die emanzipative Tradition von Reformation und Aufklärung stellt.

Wohlgemerkt: Es ist hier in keiner Weise davon die Rede, Kirche und Christentum gegeneinander auszuspielen. Zwar beruft sich Rendtorff auf das aufgeklärte Motiv eines *nichtkirchlichen Christentums*, das die fest umrissenen Grenzen manifester Kirchlichkeit überschreite und der christlichen Lebensführung dadurch neue Perspektiven und Horizonte eröffne. Doch zugleich grenzt er dieses Motiv strikt von der fiktiven Vorstellung eines *kirchenlosen Christentums* ab (vgl. Rendtorff 1972c, 147). Die berüchtigte Parole vom *Christentum außerhalb der Kirche* wäre missverstanden, wenn sie als Behauptung eines *Christentums ohne Kirche* gedeutet würde: »Nicht die *Ablehnung* dessen, worum es auch der Kirche zu tun ist, sondern eine andere Weise der *Zustimmung* zur christlichen Überlieferung« (Rendtorff 1969, 12; Hervorhebung ML) markiert für Rendtorff das charakteristische Profil des nichtkirchlichen Christentums. Es geht ihm um die Wahrung des je *eigenen* Zugangs zur kirchlichen Lehre und Tradition, der von der Kirche selbst weder substituiert noch suspendiert werden könne: »Denn der Christ ist nicht nur Konsument, Empfänger und Verbraucher eines Inhaltes des Glaubens, der ohne ihn in zeitloser Objektivität im Schoße der Kirche niedergelegt wäre. Zum Leben des Christentums gehört, dass es auch angeeignet wird. Der Christ als Mensch darf nicht nur, sondern soll auch selbst ins Spiel kommen. Und das ist die Kraft, aus der das Christentum die Möglichkeit zieht, sich jenseits der Kirche Neues zu erschließen« (Rendtorff 1966, 260).

Die fehlende Unterscheidung von Kirche und Christentum macht für Matthes und Rendtorff also den entscheidenden und folgenreichen Schwachpunkt der zeitgenössischen Emigrationsthese aus. Erst unter dieser Voraussetzung werde es möglich, die krisenhaft wahrgenommenen Prozesse der Entkirchlichung und Entchristlichung umstandslos in eins zu setzen, das Klagelied der Säkularisierung anzustimmen – und daraus die Schlussfolgerung abzuleiten, die versprengten Reste unter dem Banner distinkter Kirchlichkeit zu sammeln und für den Feldzug einer christlichen Wiedergewinnung der Gesellschaft zuzurüsten. Demgegenüber lautet Rendtorffs Empfehlung, sich solchen Vereindeutigungsversuchungen zu entziehen und den Blick für die vorhandene Vielfalt des nichtkirchlichen Christentums zu öffnen. An die Stelle des missionarischen Ausgriffs auf die entkirchlichte Gesellschaft könne so schließlich die Wahrnehmung ihrer verborgenen Christlichkeit treten: »Die Kirche, die auszog, die *entkirchlichte Welt* wiederzugewinnen«, bekomme stattdessen »die *christliche Welt* wieder zu Gesicht« (Rendtorff 1969, 28; Hervorhebungen ML).

2.1.3 Zur Kritik der Christentumssoziologie

Diese Spitzenthese einer verborgenen Christlichkeit der gegenwärtigen Gesellschaft nötigt freilich dazu, nun auch die problematischen Seiten der Christentumssoziologie ins Auge zu fassen. Im Wesentlichen lassen sich dabei drei Punkte namhaft machen.

Ein *erstes Problem* besteht darin, dass das Programm der Christentumssoziologie in seiner von Matthes und Rendtorff skizzierten Fassung an die gesellschaftsgeschichtliche und kirchenpolitische Situation der frühen Bundesrepublik gebunden ist. Die maßgeblichen Schriften entstehen zwischen Ende der 1950er und Mitte der 1970er Jahre⁴ – auch wenn die Tradition der Christentumssoziologie im Umfeld der EKD-Mitgliedschaftsstudien bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts weitergeführt wird⁵. Das Augenmerk gilt der zeitgenössischen Emigrationsthese mit ihrer massiven Verkirchlichungstendenz. Demgegenüber verweist die Christentumssoziologie auf die gesellschaftliche Präsenz eines nichtkirchlichen Christentums, das sich jenen Eindeutigkeitsansprüchen entziehe und so das kirchliche Selbstbild, alleiniger Bannerträger des Christlichen zu sein, in die Schranken weise. Zugespitzt formuliert: Gegen die kirchliche Monopolisierung des Christentums setzen Matthes und Rendtorff die These einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft. Den Kirchen soll ins Stammbuch geschrieben werden, sich weniger um eine übergreifende Normierung denn vielmehr eine ungetrübte Wahrnehmung der vielfältigen Weisen des Christseins zu kümmern.

Aus heutiger Sicht erstaunt nun aber doch, mit welcher Selbstverständlichkeit dabei von der Annahme einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft ausgegangen wird. Freilich gilt es hier, genau hinzusehen: Rendtorff versteht darunter eine zwar latente, aber durchgängige, ebenso christliche wie menschliche »Gemeinsamkeit des Lebens und [...] Handelns« (Rendtorff 1969, 29), welche sich vor allem der nachhaltigen geschichtlichen Prägung durch die christliche Tradition und Überlieferung verdanke. Die als allgemein unterstellte Christlichkeit der Gesellschaft wird so *zum einen* über den genealogischen Herkunftszusammenhang der Moderne aus dem Christentum eingeführt. *Zum anderen* bezieht sie sich bei näherer Betrachtung weniger auf eine im engeren Sinn ›religiöse‹ Erfahrung und Praxis als vielmehr auf die damit verknüpfte Dimension ethisch-moralischer Werthaltungen. Kurz gefasst: Es geht nicht um religiöse Vitalität, sondern um ethische Homogenität. Die Aufdeckung der verborgenen Christlichkeit zielt auf den Erweis eines hintergründigen Wertkonsenses der modernen Gesellschaft.

Daran erscheint nun zweierlei problematisch: *Zum einen* vollzieht Rendtorff eine

4 Für Joachim Matthes vgl. den Aufsatzband ders. 2005; zu Trutz Rendtorff vgl. Laube 2006, 81–110, 338–451.

5 Als abschließende Bilanz kann etwa der Kommentar zur III. KMU von Joachim Matthes gelten (vgl. Matthes 2000, 23–37).

religionstheoretisch folgenreiche Verschiebung von der sozialen Praxis zur mentalen Einstellung. Das nichtkirchliche Christentum kommt nicht als religiöse Praxisformation in den Blick, sondern wird *de facto* auf ein ethisches Einstellungssyndrom reduziert. *Zum anderen* entspricht das Ideal ethischer Homogenität nicht mehr der Realität spätmoderner Gesellschaften. Vor allem hier wird die Zeitgebundenheit der Christentumssoziologie sichtbar: Sie entstammt der gesellschaftlichen Stimmungslage der 1960er Jahre, als sich die Krisenphänomene der Säkularisierung am Horizont zwar bemerkbar zu machen begannen, die zurückliegenden ›goldenen Jahre‹ einer wiedererstarkten Präsenz der Kirchen es aber noch zu erlauben schienen, von einer homogen christlichen Prägung der Gesellschaft zu reden. Spätestens seit dem Übergang von der Bonner zur Berliner Republik stellt sich die Sachlage jedoch anders dar: Die säkulare Signatur des gegenwärtigen Zeitalters – welche das Christsein zu einer bloßen ›Option‹ degradiert – auf der einen Seite, die forcierte religiöse Pluralisierung auf der anderen lassen die Behauptung einer allgemeinen Christlichkeit der Gesellschaft nur mehr als wehmütige Erinnerung erscheinen.

Ein *zweites Problem* hängt damit eng zusammen. Die Christentumssoziologie arbeitet sich vor allem am impliziten Säkularisierungsnarrativ der Emigrationsthese ab. Dieses wird *zunächst* als unhinterfragt-selbstverständliche Voraussetzung kirchlicher Selbstverständigung entlarvt und *sodann* seiner Unhaltbarkeit zu überführen versucht. Die Absicht lautet, die vermeintliche Säkularisierung von einem *Interpretandum* wieder in ein *Interpretament* zurückzuverwandeln: Sie sei nicht der *Name* für einen ›an sich‹ mit schicksalhafter Notwendigkeit ablaufenden Prozess, sondern biete eine *Deutung*, welche verschiedene Einzelphänomene in das Bild eines solchen Prozesses zusammenfasst. Entsprechend sieht Rendtorff die zeitgenössische Säkularisierungsdebatte dadurch gekennzeichnet, »daß [...] nicht der mit diesem Begriff als vorgegeben anzusehende Prozeß selbst erörtert wird, sondern die mit diesem Begriff erzeugte Sicht dieses Prozesses« (Rendtorff 1972b, 123). Mithin sei auch die Säkularisierungsthese »nicht [...] materialiter interessant, sondern als ein Moment in der [...] Bestimmung der gesamtgesellschaftlichen Verflechtung der Religion« (ebd. 128).

Zugespitzt formuliert, arbeitet die Christentumssoziologie also vornehmlich daran, der gängigen Säkularisierungsthese ein Kontrastnarrativ gegenüberzustellen. Es handelt sich um einen klassischen Deutungsmachtkonflikt, bei dem es weniger um empirische Einzeldaten als vielmehr um die grundsätzliche Frage nach dem Ort der Religion in der modernen Gesellschaft geht. Während die klassische Säkularisierungstheorie das Verhältnis beider Seiten als Alternative ausbuchstabiert, will die Christentumssoziologie zur Geltung bringen, dass die Religion – zumal die christliche Religion – den Inbegriff jener tätigen »Produktivkraft« (Rendtorff 1975, 18) darstelle, welche allen sozialen Ordnungen und Gegebenheiten uneinholbar zugrunde liege. *Gesellschaft ohne Religion?* lautet die einschlägige Studie Trutz Rendtorffs – und das Fragezeichen im Titel fasst seine These bündig zusammen: Eine religionslose Ge-

UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE



Heinrich Bedford-Strohm, Volker Jung

Vernetzte Vielfalt

Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Mit CD-ROM

Paperback, Broschur, 543 Seiten, 15,0 x 22,7 cm
ISBN: 978-3-579-07437-5

Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungstermin: Dezember 2015

Der Auswertungsband der V. Kirchenmitgliedschafts-untersuchung der EKD

Die ersten veröffentlichten Ergebnisse der jüngsten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft haben große Resonanz und vielfältige, z.T. kontroverse Reaktionen erfahren. Dieses Buch wird zur Vertiefung und Differenzierung der Diskussion beitragen. Es bietet die ausführliche Auswertung der Befragung zusammen mit einem Großteil des erhobenen Datenmaterials. Unverzichtbar für alle, die Leitungsverantwortung in der Evangelischen Kirche in Deutschland tragen.



[Der Titel im Katalog](#)