

# KIRCHENMITGLIEDSCHAFT ALS SOZIALE PRAXIS

Die V. EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in kirchentheoretischer Perspektive

*Birgit Weyel*

## 0. EINLEITUNG

Seit 40 Jahren werden die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD im Rhythmus von 10 Jahren regelmäßig durchgeführt. Sie sind wesentlich veranlasst durch gesellschaftliche Veränderungsprozesse, die von Beginn an, seit der I. KMU von 1972, als destabilisierende Entwicklungen für die Evangelische Kirche in Deutschland wahrgenommen worden sind. Krisenhafte Bewertungen laufen von Beginn an mit. Das zeigen insbesondere die Titel der ersten beiden KMUs: ›Wie stabil ist die Kirche?‹ (1972) und ›Was wird aus der Kirche?‹ (1982). Auch die Publikation der jüngsten KMU V (2012) ist eng mit Krisensemantiken verknüpft. So ist im Zusammenhang der Pressekonferenz der EKD am 6. März 2014 von Erosionen zu hören und zu lesen, von »Ab-schmelzungsprozessen«<sup>1</sup> und einer wachsenden Indifferenz unter den evangelischen Kirchenmitgliedern. In der medialen Resonanz sind diese Krisensemantiken weiter apokalyptisch verstärkt worden. So titelte ›Die Welt‹ (7. März 2014): »Deutsche verlieren ihren Glauben an Gott«; die ›Süddeutsche Zeitung‹ kommentierte: »Eine Herde aus Gleichgültigen« (ebenfalls am 7. März). Man müsse, so der Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider in einer epd-Meldung<sup>2</sup>, die Ergebnisse der jüngsten Umfrage unter Kirchenmitgliedern ernst nehmen. »Ernst nehmen« bedeutet in diesem Zusammenhang augenscheinlich: Die Lage sei ernst und es müssen daraus auch Konsequenzen für das kirchliche Handeln gezogen werden.

Es liegt mir im Folgenden weder daran, mich am Modellbau eines Katastrophenszenarios zu beteiligen, noch einzelne Befunde der KMU V schönzureden. Vielmehr sehe ich die dringende Notwendigkeit, die Beschreibung und

---

<sup>1</sup> <http://www.ekd.de/EKD-Texte/92150.html> (Zugriffsdatum: 2.06.2015).

<sup>2</sup> [http://www.ekd.de/EKD-Texte/news\\_2014\\_03\\_06\\_1\\_v\\_kmu\\_rv.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/news_2014_03_06_1_v_kmu_rv.html) (Zugriffsdatum: 16.05.2015).

Analyse der Situation der Evangelischen Kirchen in Deutschland zu versachlichen. Eine Sofortmaßnahme wäre der Verzicht auf implizite und explizite Bewertungen. Als probates Mittel zur Versachlichung bietet sich die Wissenschaft mit ihrem Rationalisierungspotential an. Im Blick auf die Kirchentheorie sind dies theologische und soziologische, näherhin ekklesiologische und sozialitätstheoretische Reflexionsperspektiven, die allerdings miteinander zu vermitteln sind. Denn, so mein Ansatzpunkt, beide müssen stimmig aufeinander bezogen werden. Die Wahrnehmung und Interpretation von Empirie ist selbst immer schon theoriegeleitet. Soziologische Begriffe und die sie umgebenden Theorien haben stets reichhaltige Implikationen, deren Anwendung und Übertragbarkeit auf das Feld der Religion im Allgemeinen und der evangelischen Landeskirchen in Deutschland im Besonderen sorgfältig bedacht sein wollen.

Im Folgenden sollen die wichtigsten gesellschaftlichen Transformationsprozesse, die zu veränderten Rahmenbedingungen der Volkskirche führen bzw. geführt haben, nachgezeichnet und danach gefragt werden, ob, und wenn ja in welchem Sinne, von Volkskirche als Konzeptbegriff die Rede sein kann (1. Volkskirche im Wandel. Gesellschaftliche Transformationsprozesse), dann werden soziologische und theologische Perspektiven auf die Kirche als Organisation geworfen (2. Kirche als Organisation. Perspektiven auf die Kirchenmitglieder zwischen Engagement und Indifferenz), um schließlich ein Verständnis von Kirchenmitgliedschaft als sozialer Praxis zu skizzieren (3. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. Religiöse Kommunikation im Kontext sozialer Beziehungen). Auf zentrale Ansätze und Ergebnisse der KMUs, insbesondere der V. KMU, beziehe ich mich dabei durchgängig.

## 1. VOLKSKIRCHE IM WANDEL. GESELLSCHAFTLICHE TRANSFORMATIONSPROZESSE

Die I. KMU war wesentlich veranlasst durch Kirchenaustrittswellen Ende der 1960er Jahre. Diese fielen, übersieht man das 20. Jahrhundert als Ganzes, immerhin deutlich geringer aus als die Austritte zur Zeit der Weimarer Republik (um 1920 anlässlich des Endes des landesherrlichen Kirchenregiments) und zur Zeit des Nationalsozialismus (um 1940).<sup>3</sup> Dennoch erschütterten die Austritte seit Ende der 1960er Jahren die gefühlte Stabilität der jungen bundesrepublikanischen Volkskirchen in hohem Maße. Um die damalige Situation und die Dynamik des gesellschaftlichen Wandels, den wir bis heute beobachten, nachvollziehen zu können, sollen einige Zahlen genannt werden.

<sup>3</sup> JOHANNES HANSELMANN (Hg.), Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der 2. EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1995, Tabelle S. 36.

1956 waren auf dem Gebiet der alten Bundesrepublik 96% der Gesamtbevölkerung Mitglieder in einer der beiden christlichen Kirchen, nur eine kleine Gruppe von 4% hatte eine andere oder keine Religion. Die evangelische Kirche stellte gegenüber der katholischen Kirche eine leichte Mehrheit mit 50,1% Protestanten gegenüber 45,9% Katholiken.<sup>4</sup> Diese religiös *homogenen Verhältnisse* standen mit dem Selbstverständnis der christlichen Kirchen als *Volkskirche* im Sinne von *Kirche des Volkes der Bunderepublik Deutschland (West)* in enger Verbindung. Sie haben sich in dem verhältnismäßig überschaubaren Zeitraum von 55 Jahren mit großer Dynamik gewandelt. 2012 stellten evangelische und katholische Kirchenmitglieder 59,2% der Bevölkerung. Die katholische Kirche bildet nunmehr gegenüber der evangelischen Kirche eine leichte Mehrheit von 30,2% Katholiken im Verhältnis zu 29% Protestanten.<sup>5</sup> Das restliche Drittel der Bevölkerung verteilt sich auf Konfessionslose, 5% Muslime, weitere christliche Gemeinschaften wie Freikirchen, die Orthodoxen Kirchen (1,3 Mill. Mitglieder), die jüdische Gemeinde (deutschlandweit 100.500 Mitglieder)<sup>6</sup> und sonstige religiöse und weltanschauliche Gruppen. Diese Entwicklung lässt sich mit dem Begriff der *religiösen Pluralisierung* beschreiben. In Hinsicht auf *Pluralisierung* ist zu konstatieren, dass zwei Drittel der deutschen Bevölkerung die Mitgliedschaft in einer der beiden christlichen Volkskirchen pflegen und in Hinsicht auf *religiöse Pluralisierung* bleibt auch festzuhalten, dass die Konfessionslosigkeit Anteil an der weltanschaulichen Pluralisierung hat. Im Hintergrund dieser Entwicklungen stehen Traditionsabbrüche, insbesondere in Ostdeutschland, die nach 1989 auf die religiösen Mehrheitsverhältnisse in Gesamtdeutschland zurückwirken sowie Migrationswellen aus Ländern mit überwiegend katholischem und islamischem Glauben. Ein wesentlicher Faktor ist die Demographie mit ihren lebensweltlichen Bedingungsfaktoren, zu denen ein verändertes Rollenverständnis von Mann und Frau gehört. Nach wie vor spielen Kirchenaustritte eine Rolle, die teilweise durch Kircheneintritte ausgeglichen werden können, aber signifikant ansteigen, wenn sich steuerliche Veränderungen ergeben, zuletzt 2014

---

<sup>4</sup> STATISTISCHES AMT DER LANDESHAUPTSTADT STUTTGART U.A. (Hg.), Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland. Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen, in: STATISTISCHES BUNDESAMT (Hg.), Wirtschaft und Statistik 6 (2010), 576–589: 577; 589, URL: [https://www.destatis.de/DE/Publikationen/WirtschaftStatistik/Gastbeitraege/EntwicklungKirchenmitglieder.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](https://www.destatis.de/DE/Publikationen/WirtschaftStatistik/Gastbeitraege/EntwicklungKirchenmitglieder.pdf?__blob=publicationFile) (Zugriffsdatum: 16.05.2015).

<sup>5</sup> KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), Evangelische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Hannover 2012, 4, URL: [https://www.ekd.de/download/broschuere\\_2012.pdf](https://www.ekd.de/download/broschuere_2012.pdf) (Zugriffsdatum: 16.05.2015).

<sup>6</sup> <http://www.zentralratjuden.de/de/topic/5.mitglieder.html> (Zugriffsdatum: 15.05.2015).

im Zusammenhang der Einführung des neuen Einzugsverfahrens für Kirchensteuer auf Kapitalerträge.

Unbedingt zu beachten ist, dass eine gesamtdeutsche Statistik keinen Aufschluss über einzelne Regionen Deutschlands bietet. Tatsächlich gibt es bedeutende religionskulturelle Unterschiede zwischen einzelnen Bundesländern, Regionen und Landeskirchen. Während in Sachsen-Anhalt 17,4% und in Brandenburg 20,1% der Bevölkerung Mitglieder der beiden christlichen Kirchen sind, sind es im Saarland 82% und in Bayern 73,9%. Sowohl das Verhältnis zwischen der Zahl der kirchlich gebundenen Christen und der Gesamtbevölkerung schwankt erheblich als auch das Verhältnis von evangelischen und katholischen Christen. Diese regionale Unterschiedlichkeit gerät regelmäßig aus dem Blick, wenn es um die Entwicklung übergreifender Perspektiven geht.

Vor dem Hintergrund der skizzierten zahlenmäßigen Verhältnisse und Entwicklungen wird man gewiss behaupten können, dass in manchen Regionen die volkskirchlichen Strukturen der evangelischen Kirchen, die auf einem flächendeckenden System parochialer Gemeinden beruhen, ausdünnen. Kristian Fechtner spricht diagnostisch von der späten Zeit einer im Übergang befindlichen Volkskirche.<sup>7</sup> Generell aber wird man kaum davon sprechen können, dass etwa das Ende der Volkskirche gekommen sei. Auch fällt es schwer, einzusehen, warum das Christentum sich in einer Diasporasituation befinden solle.<sup>8</sup> Eine solche Perspektive dürfte nur im Blick auf eher klein umrissene spezifische Regionen in Sachsen-Anhalt und Brandenburg zu formulieren sein. Tatsächlich verdanken sich solche Einschätzungen zumeist linear gedachten Säkularisierungstheorien, die zurückliegende Entwicklungen in die Zukunft hinein verlängern und ihre Vitalität aus der Grundannahme beziehen, dass Religion und Kirche im Prozess der Modernisierung an sozialer und individueller Bedeutung verlieren.<sup>9</sup> Über zukünftige Entwicklungen wird man aber keine seriösen Aussagen treffen können. Man sollte nicht vage Zukunftsprognosen als Masterfolie zur Interpretation der gegenwärtigen Situation der Kirche verwenden. Das wäre mit einer Verkennung der gegenwärtigen Empirie und einer konzeptionellen Selbstmarginalisierung verbunden.

<sup>7</sup> Vgl. KRISTIAN FECHTNER, Späte Zeit der Volkskirche, in: CHRISTIAN ALBRECHT (Hg.), Kirche, Themen der Theologie 1, UTB 3435, Tübingen 2011, 197–218: 207.

<sup>8</sup> So ULRICH KÖRTNER in seinem Kommentar, in: HEINRICH BEDFORD-STROHM/VOLKER JUNG (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche zwischen Säkularisierung und Individualisierung. Die 5. EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015 (im Erscheinen, 329–336: 334): »In der modernen pluralistischen Gesellschaft findet sich das Christentum in einer Diasporasituation vor.«

<sup>9</sup> Vgl. STEFAN HUBER, Religions- und kirchensoziologische Perspektiven, in: RALPH KUNZ/THOMAS SCHLAG (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen 2014, 73–80: 73.

Die gesellschaftlichen Verhältnisse haben sich gewandelt. Blickt man aber auf die evangelische Kirche, so zeigt sich auch eine große Kontinuität. Ein wichtiger Faktor sind solche Fragen der KMUs, die auf die Verbundenheit der Mitglieder mit ihrer Kirche zielen. Die Längsschnittuntersuchungen zur KMU V zeigen, dass die Verbundenheitswerte der evangelischen Kirchenmitglieder seit 1972 stabil geblieben sind; selbst dann, wenn man einmal nur die als prekär angesehene Gruppe der Jugendlichen (im Alter von 20–29 Jahre) analysiert. Die Diagnose, die Gert Pickel in seinem Kapitel zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen immerhin mit einem Fragezeichen versehen hat, wird man so nicht bejahen können. Pickel titelt: »Seniorenkirche statt Volkskirche?«<sup>10</sup> Fällt der Blick auf den Zeitreihenvergleich, zeigt sich, dass die Zahl der Hochverbundenen in dieser Alterskohorte deutlich angestiegen ist, während die Gruppe der wenig Verbundenen gegenüber 1982 und mit 1% Abweichung auch gegenüber 1972 gleich groß geblieben ist. Von einem, wie Pickel – mit fatalen medialen Folgen – schreibt, »Abbruch« wird man wohl nur sprechen können, wenn man allein die Daten von 2002 zugrunde legt. Ein Prozess der Säkularisierung dürfte aus dieser Zeitreihe nicht zu rekonstruieren sein.

Ich plädiere dafür, den Begriff der Volkskirche *nicht* zu verabschieden. Denn mit dem Konzept der Volkskirche verbindet sich seit Schleiermacher das »Anliegen, Kirche von ihren Mitgliedern her zu strukturieren und in ihr der Pluralität gelebter Kirchlichkeit Raum zu geben.«<sup>11</sup> Volkskirche ist nicht etwa ein deskriptiver Begriff, der die religiösen Bindungen der Bevölkerungsmehrheit, etwa des »ganzen Volkes«, abbildet, sondern Volkskirche ist ein Konzeptbegriff, der den gesellschaftsöffentlichen Auftrag der Kirche betont, die Kirche als eine gesellschaftliche Institution versteht, nun allerdings in einer mehr und mehr religiös pluralisierten Gesellschaft. Die Herausforderungen, die die Pluralisierung mit sich bringt, sind allerdings in das eigene Selbstverständnis als Volkskirche zu integrieren. Von daher ergeben sich handlungstheoretische Perspektiven, die am Öffentlichkeitsauftrag von Kirche, die Verkündigung des Evangeliums *publice* zu gestalten, zu orientieren sind. Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche ist allerdings in den vergangenen 10 Jahren im Wesentlichen im Medium einer enggeführten Organisationssoziologie seitens der EKD und einzelner Landeskirchen entwickelt worden.

---

<sup>10</sup> GERT PICKEL, Jugendliche und junge Erwachsene, in: EKD (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, Hannover 2014, 70.

<sup>11</sup> FECHTNER, Volkskirche (s. Anm. 7), 203.

## 2. KIRCHE ALS ORGANISATION. PERSPEKTIVEN AUF DIE KIRCHENMITGLIEDER ZWISCHEN ENGAGEMENT UND INDIFFERENZ

Die kirchliche Organisation mit ihren territorial verfassten Gemeinden, die im Vollsinn Kirche sind, ist aus historischen Gründen vom institutionellen Charakter der Kirche bestimmt. Evangelische Christen gehören durch ihren Wohnsitz zu dieser oder jener Kirchengemeinde, in denen ein Pfarrer/eine Pfarrerin qua Amt zuständig ist, und in denen die Verkündigung des Evangeliums und die Austeilung der Sakramente bereitgestellt werden.

Das EKD-Impulspapier ›Kirche der Freiheit‹ (2006), das auf die KMU IV mit ihrem Forschungsansatz der Lebensstile und Milieus reagiert, ist dagegen zum Symbol einer starken *Organisationswerdung* der Kirche geworden, die in Spannung zum Institutionenkonzept tritt, indem sie die tragenden Latenzen einer öffentlichen Kirche in Frage zu stellen droht. Das Impulspapier orientiert kirchenleitendes Handeln an organisationssoziologischen Paradigmen im engeren Sinne, wie Qualitätsmanagement und Personalführung – mithin betriebswirtschaftlichen Instrumenten<sup>12</sup>, die angesichts der Rückgänge an Mitgliederzahlen und personellen Ressourcen nahe zu liegen scheinen. Die ›Kommunikation des Evangelium‹<sup>13</sup> soll durch milieuspezifische Gottesdienste, einer breiten und adressatenorientiert beworbenen Palette von Gemeindeangeboten mit dem Ziel der Steigerung von Teilnehmerzahlen und der Erschließung neuer Zielgruppen effektiver gestaltet werden. ›Kirche der Freiheit‹ appelliert darüber hinaus an die Leser und Leserinnen des Impulspapiers, Pfarrerinnen und Pfarrer, ehrenamtliche und hauptamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einen – wie es mehrfach heißt – »Mentalitätswechsel«<sup>14</sup> zu vollziehen, der Reformwillen und Aufbruchsstimmung in den

<sup>12</sup> Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Christoph Meyns in diesem Band.

<sup>13</sup> Zu diesem Leitbegriff der Kirchentheorie vgl. WILFRIED ENGEMANN, »Kommunikation des Evangeliums« als Grundprinzip der religiösen Praxis des Christentums? Prämissen, Implikationen und Konsequenzen für das Verständnis von der Aufgabe der praktischen Theologie, in: BIRGIT WEYEL/PETER BUBMANN (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-Theologische Perspektiven auf die Kirche, VWGTh 41, Leipzig 2014, 15–39.

<sup>14</sup> KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), Kirche der Freiheit, Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, URL: <http://kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/kirche-der-freiheit.pdf> (Zugriffsdatum: 16.05.2015). Der Begriff Mentalität/Mentalitätswechsel findet sich 19 Mal in dem gesamten Papier.

Gemeinden freisetze. Theologische Kritik ist bereits vielfach geübt worden.<sup>15</sup> Ich möchte in diesem Zusammenhang die folgenden Aspekte unterstreichen.

1. Die Aufgabe der evangelischen Kirche ist strikt funktional von der Evangeliumsverkündigung her bestimmt. Ein Selbsterhalt der Kirche als Organisation dagegen lässt sich keineswegs begründen. Es droht die Gefahr, dass die Ambiguität von sichtbarer und unsichtbarer Kirche vereindeutigt wird zugunsten eines missionarischen Wirtschaftsunternehmens, das ein Produkt an möglichst viele Menschen adressiert.

2. Die Kirchenmitglieder rücken in die Perspektive von Konsumenten, die mit Mitteln der Marktforschung – Stichwort: Sinus-Milieus – betrachtet werden. Kirche als Organisation und Christenmenschen rücken in der Rollenlogik von Angebot und Nachfrage auseinander. Ausgeblendet bleibt hier, dass Kirche *congregatio sanctorum* ist, und die Gemeinde selbst im Rahmen ihres *Priestertums aller getauften Christen* reiche Verantwortung für ihr kirchliches Leben trägt. Das kirchliche Leben umfasst gottesdienstliche und vielfältige andere öffentliche und private Gelegenheiten.

Das Selbstverständnis von Kirche als Unternehmen orientiert kirchliche Organisation an einem ökonomischen Organisationsbegriff, der aus der Perspektive von Wirtschaftsunternehmen entworfen ist, »die sich unter Konkurrenz- und Leistungsdruck sehen.«<sup>16</sup> Im Hintergrund stehen Rational-Choice-Theorien, die von einem religiösen Markt ausgehen. Es ist darauf hingewiesen worden, dass dieser Ansatz die Kirche und ihre Mitglieder in eine Defizitperspektive rückt, die einer »Diskrepanz zwischen Erwartung und Wirklichkeit«<sup>17</sup> geschuldet ist. Die durch gelegentliche Teilnahme am Gottesdienst institutionell abgestützte Kirchenmitgliedschaft wird mehr und mehr an einem Engagementbegriff gemessen, der seinen ursprünglichen Sitz im Leben in der Theorie des Ehrenamts bzw. Freiwilligenengagements hat. Nicht allein das passive *Hören auf das Wort* (Röm 10,7), dessen Wirken einer empirischen Kirche gänzlich unverfügbar ist, konstituiert Kirche, sondern ein am bürgerlichen Vereinsleben orientiertes Engagement, das die Norm einer tatkräftigen Übernahme eines Ehrenamts mit sich führt und als Gegenbegriff die Indifferenz konstruiert.

Die KMU V trägt vor dem Hintergrund der hier skizzierten Entwicklungen einer starken wirtschaftlichen Organisationswerdung von Kirche den Titel

<sup>15</sup> Isolde Karle hat vom »Reformstress« der Kirche gesprochen. Dieser Sammelband setzt sich insgesamt mit dem Impulspapier auseinander: ISOLDE KARLE (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, APrTH 41, Leipzig 2009.

<sup>16</sup> JAN HERMELINK, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011, 90.

<sup>17</sup> Niklas Luhmann, zitiert bei KARLE, Kirchenreform (s. Anm. 15), 7.

»Engagement und Indifferenz«<sup>18</sup>. Dieser Titel nimmt einige Ergebnisse der Erhebung zu den Mitgliedschaftsmotiven auf, die man neutraler als eine in sich vielfältige Wahrnehmung von Kirchenmitgliedschaft beschreiben kann. Der Titel signalisiert gleichwohl eine Polarisierung unter den Kirchenmitgliedern, die Thies Gundlach folgendermaßen beschreibt:

»Die V. KMU zeigt auf, dass die Individualisierung und ihre Schwester, die Schwächung der Institution, auch in der evangelischen Kirche angekommen sind. Belege dafür sind das eklektische Verhältnis im Blick auf das christliche Lehrgebäude und die zunehmende situative Teilnahme an den Angeboten der Institution. [...] Jene Individualisierung führt so gesehen zu einer Polarisierung der Kirchenverbundenheit zwischen Engagement und Indifferenz. Die »Extreme« werden gestärkt, man ist entweder stark engagiert oder vorwiegend biographisch-situativ dabei. D. h. aber, dass die milde, gemäßigte Form der evangelischen Frömmigkeit und Kirchenverbundenheit – die sogenannte Mehrheits-Religion, auf die unsere Kirche weithin ausgelegt ist – im Schwinden ist. Entsprechend spreizen sich die Erwartungen an die Kirche immer deutlicher: Die einen wollen klar erkennbare, religiös-profiliertere Gemeinschaftskonturen, die anderen punktuell-situative, individuell zugewandte und qualitativ verlässliche Betreuung. Nehmen die sich gegenseitig exkludierenden Erwartungen unterschiedlicher Gruppen an die Kirche zu? Gerät kirchenleitendes Handeln immer stärker in eine Zwickmühle unvereinbarer Polaritäten?«<sup>19</sup>

Die im Satzeschluss zugespitzte Dramatik ist aus meiner Sicht nur vor dem Hintergrund der organisationstheoretischen Perspektivierung zu verstehen. Tatsächlich wird die hier von Gundlach konstatierte Polarisierung innerhalb der Kirche im Wesentlichen rhetorisch konstruiert. Kirchenmitgliedschaft ist stets in sich vielfältig gewesen und die Teilnahme am kirchlichen Leben biographischen und lebensweltlichen Zyklen unterworfen sowie selbstverständlich von individuellen Unterschieden geprägt. Darin liegt ja gerade eine Stärke der Volkskirche, dass sie in sich plural ist. Man denke etwa an die elastisch gemachte Volkskirche bei Ernst Troeltsch, deren Spezifik gegenüber anderen religiösen Organisationsformen gerade darin besteht, dass sie unterschiedliche Sozialitätsformen in sich zu integrieren versteht.<sup>20</sup> Neu ist allein der entwertende Blick auf volkskirchliches Leben seitens einer unternehmerischen Kirchenorganisation; und dieser Blick betrifft insbesondere die konstruierten Formen von Mitgliedschaftsverhalten, die auf ein Betreuungsbedürfnis reduziert werden, die man allerdings auch durchaus als traditionell-institutionelle Form verstehen könnte.

<sup>18</sup> EKD (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, Hannover 2014.

<sup>19</sup> THIES GUNDLACH, Handlungsherausforderungen, in: EKD (Hg.), Engagement (s. Anm. 18), 130f.

<sup>20</sup> ERNST TROELTSCH, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.

Die Ergebnisse der KMU V stützen die Polarisierungsthese, die sich vor allem einer markttheoretischen Interpretation verdankt, nicht. Es sind vor allem solche Ergebnisse, die die Konfessionslosen betreffen und die in der Broschüre – und dann auch in deren Rezeption – mit dem Stichwort »Indifferenz« in Zusammenhang gebracht werden.<sup>21</sup> Einmal geht es um die Frage nach Gründen für einen *Austritt aus der Kirche*. Gefragt sind hier Konfessionslose, die selbst ausgetreten sind, und die wenigen Kirchenmitglieder, die einen Austritt in Erwägung ziehen. Während in früheren KMUs stets die Einsparung der Kirchensteuer an der Spitze stand, haben in der KMU V insbesondere die folgenden Items die höchste Zustimmung in dieser Gruppe bekommen: »Mir ist die Kirche gleichgültig«, »Ich kann mit dem Glauben nichts anfangen«, »Ich brauche keine Religion für mein Leben«.

Ein weiterer Befund der KMU V ist der, dass die *Konfessionslosen* mehrheitlich als Grund für ihre Konfessionslosigkeit zu Protokoll gegeben haben, dass sie sich eben als nicht religiös verstünden. Sie seien der Kirche gegenüber auch keineswegs kritisch oder gar feindlich gesinnt. In diesem Sinne – so könnte man sagen – sind sie gegenüber Glauben und Kirche indifferent. Freilich ist dieses Ergebnis wesentlich so zu interpretieren, dass im Kontext gesellschaftlicher Pluralisierung auch die Konfessionslosigkeit an Selbstverständlichkeit gewonnen hat. Vielfach ist sie ererbt und verdankt sich nicht mehr überwiegend einem selbst zu vollziehenden Austritt. Schließlich wird in der Broschüre der Begriff der »religiösen Indifferenz« auch für die Jugendlichen im Alter von 14–21 verwendet, die tatsächlich im Vergleich zu älteren Befragten angeben, weniger häufig zu beten und sich weniger häufig über religiöse Themen zu unterhalten.<sup>22</sup> Dabei handelt es sich allerdings wahrscheinlich um altersspezifische und weniger um kohortentypische Effekte. Engagement und Indifferenz sind aus meiner Sicht keine prägnanten empirisch basierten Ergebnisse der KMU V und die damit verbundene Organisationslogik scheint mir auch theologisch nicht tragfähig zu sein. Vielversprechender ist dagegen das im Untertitel der Broschüre angedeutete Konzept einer Kirchenmitgliedschaft als sozialer Praxis.

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu ausführlich EBERHARD HAUSCHILDT/JAN HERMELINK/BIRGIT WEYEL, *Keine Herde von Gleichgültigen. Einige Ergebnisse der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wurden missverstanden*, in: *Zeitzeichen* 15 (2014) 6, 12–15.

<sup>22</sup> PICKEL, *Jugendliche* (s. Anm. 10), 65.

### 3. KIRCHENMITGLIEDSCHAFT ALS SOZIALE PRAXIS. RELIGIÖSE KOMMUNIKATION IM KONTEXT SOZIALER BEZIEHUNGEN

Kirchenmitgliedschaft lässt sich besser verstehen und beschreiben, wenn man sie als eine *eigentümliche soziale Praxis* bezeichnet, die nicht primär als Reaktion auf inhaltliche oder organisatorische Vorgaben der Kirche, sondern aus den lebensweltlichen Kontexten der Einzelnen und ihren sozialen Beziehungen selbst zu verstehen ist. Kirchenmitgliedschaft als Gegenstand einer Theorie sozialer Praxis zu untersuchen, ist »eine Weise, empirisch im Feld den Ereignissen, ihren Kontexten und Vernetzungen [...] zu folgen.«<sup>23</sup> Ziel ist es, im Blick auf Kirchenmitgliedschaft Theoriemodelle zu entwerfen, die nicht den Anspruch erheben, Wirklichkeit in einem empirisch-naiven Sinne abzubilden, sondern die ihren methodischen Zugang stets präsent halten, d. h. »trotz aller Nähe zur Empirie – kein empirisch-realistisches, sondern vielmehr ein methodologisch-analytisches Verständnis sozialer Praktiken«<sup>24</sup> zu entwickeln. Das Konzept der sozialen Praktik trägt dazu bei, Kirchenmitgliedschaft als Phänomen besser zu kontextualisieren. Denn das Verhältnis der Mitglieder zu den inhaltlichen Überzeugungen und zur Praxis der Kirche wird im Kontext ihrer gesamten Lebensführung und ihrer Welt- und Selbstdeutung gestaltet. Daher ist es sinnvoll, nach Interaktionen zu fragen, die sich auf einer »Zwischenebene« zwischen den Individuen und der Institution in typischen Kommunikationsmustern und Sozialitätsformen vollziehen und auf diese Weise Einstellungen und kirchliche Teilnahme prägen. Der Ansatz bei den Lebensstilen der KMU IV ging einen Schritt in diese Richtung. Das Konzept der sozialen Praktiken geht einen Schritt weiter, indem es sich »auf kulturell geprägte Formen menschlichen Zusammenlebens, »Ordnungen menschlicher Koexistenz«, ein »Ensemble von Praktiken und Orientierungen«, aber auch deren institutionelle Manifestationen und Materialisierungen«<sup>25</sup> bezieht. Das Potential liegt darin, Strukturen und Rollenmodelle sichtbar zu machen, die zwischenmenschliche Interaktionen und Organisation in Kontakt bringen. Die Frage nach sozialen Praktiken zielt auf überindividuelle Sinnmuster, die alternative Wahrnehmungen von individuellen Motivlagen einerseits und Erwartungen der Organisation andererseits überwinden können. Das Konzept

<sup>23</sup> ROBERT SCHMIDT, *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, stw 2030, Berlin 2012, 30 Anm. 5.

<sup>24</sup> A.a.O., 32.

<sup>25</sup> Vgl. dazu RAHEL JÄGGI, *Kritik von Lebensformen*, stw 1987, Berlin 2014, 20f. Vgl. dazu auch MARTIN LAUBE, *Religion als Praxis zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien*, in: BEDFORD-STROHM/JUNG (Hg.), *Vielfalt* (s. Anm. 8), 35–49.

knüpft an kulturwissenschaftliche Konzepte zur Konstitution und Weitergabe von religiösem Wissen an und entwirft Wahrnehmungsinstrumente und Interpretationsansätze, die aus der Relationalen Soziologie stammen. Diese erscheinen gerade deshalb vielversprechend für Kirchenmitgliedschaft, als sie nicht bei der Organisation ansetzen, die Kirche nicht als ein Unternehmen mit starken zentralen Steuerungsmöglichkeiten verstehen, sondern bei den Kirchenmitgliedern und ihrer religiösen Praxis, die durch institutionelle Kontexte abgestützt wird, sich aber nicht in religiösen Praxen erschöpft, die im Raum der Organisation Kirche stattfinden. An einem Beispiel aus der KMU V möchte ich empirische Ergebnisse und kirchentheoretische Perspektiven dieses Ansatzes illustrieren. Dabei beziehe ich mich auf den zweiten methodischen Teil der KMU V, die Gesamtnetzerhebung, von der erste Ergebnisse veröffentlicht sind.<sup>26</sup>

Wir haben in einer durchschnittstypischen Kirchengemeinde, die als Fallbeispiel fungiert, alle Evangelischen nach ihren Alteri-Beziehungen befragt.<sup>27</sup> Anhand von Fragen, die wir Namengeneratoren nennen, wurden alle evangelischen Kirchenmitglieder an einem Ort in einer Kirchengemeinde nach sozialen Beziehungen mit anderen Menschen befragt, die am Ort oder auch andernorts leben. Darüber hinaus wurden sie auch gefragt, bei welchen Gelegenheiten diese Beziehungen konstituiert werden. Nicht nur wurde Ego nach Alter befragt, sondern – das ist die methodische Pointe – auch die Alteri, sofern sie am Ort wohnen und evangelische Kirchenmitglieder sind, wurden befragt, so dass die Wechselseitigkeit der Beziehungen zutage tritt. Im Hintergrund steht hier ein soziologisches Modell, das man etwa bereits bei Georg Simmel<sup>28</sup> oder Marcel Mauss<sup>29</sup> studieren kann, das davon ausgeht, dass persönliche Interaktionen wesentlich auf Reziprozität hin angelegt sind und sich aus ihnen Gesellschaften, auch moderne und hochkomplexe Gesellschaften, institutionell aufbauen.

---

<sup>26</sup> CHRISTIAN STEGBAUER/FRANZ GRUBAUER/BIRGIT WEYEL, Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen, In: BEDFORD-STROHM/JUNG (Hg.), Vielfalt (s. Anm. 8), 400–434.

<sup>27</sup> 1396 Befragte (=64% Ausschöpfung von 100% = 2937 Zielpersonen) mit 4410 Alteri-Beziehungen.

<sup>28</sup> Vgl. dazu seine Soziologie der Kreise (DERS., Über sociale Differenzierung, Leipzig 1890).

<sup>29</sup> MARCEL MAUSS zum Gabenaustausch: »Alles, was das eigentliche gesellschaftliche Leben der Gesellschaften ausmacht, die den unseren vorausgegangen sind – einschließlich der Gesellschaften der Urgeschichte –, ist darin verwoben. In diesen (wie wir sie nennen möchten) ›Totalen‹ gesellschaftlichen Phänomenen kommen alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck: religiöse, rechtliche und moralische [...]« (In: DERS., Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, stw 743, Frankfurt a.M. 1990, 17).

Die Namensgeneratoren lauten:

- Welche der folgenden Andachten oder Gottesdienste besuchen Sie? Mit wem?
- Mit wem haben Sie sich im Laufe des letzten Jahres über den Sinn des Lebens ausgetauscht? Bei welchen Gelegenheiten? Wie religiös war der Austausch?
- Womit von dem Folgenden (Liste kirchlicher Gelegenheiten) kommen Sie regelmäßig in Kontakt?
- Gibt es andere Vereine oder Gruppen, in denen Sie aktiv sind?
- Welche der Personen steht Ihnen besonders nahe? (Bisher genannte Alteri)
- Gibt es darüber hinaus Personen, die Ihnen besonders nahe stehen?

Während die ersten drei Fragen auf religiöse Kommunikation zielen (z. B. Gottesdienstbesuche und den Austausch über existentielle Lebensfragen), zielen die letzten drei Fragen auf sonstige soziale Aktivitäten am Ort sowie auf ein Beziehungsnetzwerk besonders nahestehender Personen. Wichtig zu wissen ist, dass selbstverständlich mehrere Namen genannt werden dürfen.

Die Erhebung eines Gesamtnetzwerkes aller Evangelischen an einem Ort ergibt ein Bild, das die Positionen einzelner Akteure im Gesamtnetzwerk anzeigt, den Vernetzungsgrad der Gemeinde insgesamt sowie die Wechselseitigkeit und Reziprozität der Beziehungen aufweist und darüber hinaus ein Strukturgebilde der von uns abgefragten religiösen Aktivitäten ergibt. *Es entsteht eine Strukturbeschreibung religiöser Kommunikationen und Praxen im Kontext sozialer Beziehungen.*

Die theologische Idee, diesen Ansatz der sozialen Praxis für eine Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zu verwenden, ist die, dass das *Priestertum aller Gläubigen* in vielfältigen sozialen Beziehungen gelebt wird und daher die religiösen Praxen der getauften Christen auch empirisch sichtbar gemacht werden können. Die Methodologie der politischen Meinungsforschung und der Konsumforschung geht an diesen theologischen Sichtweisen auf Kirchenmitgliedschaft vorbei. Der christliche Glaube bleibt selbstverständlich einem – um es zugespitzt zu sagen – empirischen *Zugriff* entzogen, aber wenn man nach gemeinsamen Gottesdienstbesuchen und dem Austausch über Religion fragt, bekommt man zumindest erfahrungsbezogene Anteile religiöser Praxis in den Blick.

Die Auswertung bietet vielfältige Möglichkeiten. Ich möchte nur zwei Beobachtungen vorstellen:

1. Es zeigt sich, dass religiöse Kommunikation sehr häufig zu Hause stattfindet (603 Verbindungen), aber auch in der Freizeit (130) und erst an dritter

Stelle bei kirchlichen Gelegenheiten (100). An vierter Stelle stehen Arbeit und Schule (49).<sup>30</sup> Religiöse Kommunikation durchzieht Arbeit und Freizeit, private und öffentliche Räume. Religion ist nicht nur auf das Funktionssystem Kirche beschränkt. Aus theologischer Sicht könnte man sagen, Kirche ist nicht nur da, wo die Kirche als Organisation in Erscheinung tritt, sondern da, wo zwei oder drei zu Hause oder in der Freizeit über Religion im Gespräch sind. Und umgekehrt: Religiöse Kommunikation muss nicht zwingend bei kirchlichen Gelegenheiten zustande kommen. Es kann um vielfältige Themen gehen, aber man kann nicht pauschal das Zustandekommen religiöser Kommunikation den kirchlichen Gelegenheiten zuschreiben. Vielleicht werden Sie einwenden, dass religiöse Kommunikation sehr vage ist und weitere theologische Anforderungen zu stellen sind: Ihre Christlichkeit, ihre Evangeliumsgemäßheit. Das ist richtig und hier ist der empirischen Nachfrage eine deutliche Grenze gesetzt, die als solche unhintergebar ist. Aber hier muss man umgekehrt auch an Gottesdienste zurückfragen, dass nicht selbstverständlich davon ausgegangen werden kann, dass in jeder protestantischen Predigt das Evangelium verkündigt wird.

2. Setzt man das Teilnetzwerk Gottesdienstbesuch und das Teilnetzwerk Kommunikation über den Sinn des Lebens in Beziehung, dann zeigt sich: Diejenigen, die häufiger in den Gottesdienst gehen, sprechen mit mehr anderen über den Sinn des Lebens. Sie werden auch von mehr anderen als Gesprächspartner für den Sinn des Lebens genannt. Zudem ergeben sich viele symmetrische Beziehungen, die nicht nur in einer zentralen Komponente zu finden sind, sondern sie scheinen auch in sehr kleinteiligen Beziehungen auf. Oft sind es nur zwei Personen, die miteinander kommunizieren. Nicht selten ist dann einer der Gesprächspartner eine Person, die häufig in den Gottesdienst geht.

Die befragten Personen geben eher an, mit solchen Leuten zu sprechen, die häufiger als sie selbst in die Kirche gehen (226 von 716 Ties = 32%). Offenbar erinnern sich Personen, die seltener in die Kirche gehen, eher an die Gespräche mit denjenigen, die öfter als sie selbst Gottesdienste besuchen. Häufigere Kirchgänger hinterlassen bei den Befragten einen stärkeren Eindruck. Erinnerunglich ist das Gespräch wahrscheinlich dann, wenn es für eine Seite bedeutender als für die andere Seite ist. Was ›Bedeutung‹ heißt, können wir hier nicht aufklären, so könnte es sein, dass den in der Wahrnehmung der Befragten häufigeren Gottesdienstbesuchern eine Art Expertenstatus für Gespräche über den Sinn des Lebens zugeschrieben wird. Wenn diese Interpretation richtig ist, dann kommt den Kirchgängern eine wichtige Rolle zu, die

<sup>30</sup> Gesamt=882. STEGBAUER U.A., Perspektive (s. Anm. 26), Tabelle zu den Verbindungen und die zugehörigen Gelegenheiten des Austausches über den Sinn des Lebens nach Religiosität, 417.

bisher noch nicht so deutlich wahrgenommen wurde. Sie werden als Ansprechpartner für den Sinn des Lebens angesehen und sind somit über den eigenen Kreis von Gleichgesinnten hinaus wirksam.

#### 4. FAZIT ZUR DISKUSSION

Mit diesen wenigen Auswertungsbeispielen kann zumindest beispielhaft gezeigt werden, dass Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis den Horizont für die Wahrnehmung vielfältiger Formen von Kirche öffnet. Religion ist auch da, wo wir sie nicht vermutet hätten. Religiöse Praxis wird durch die Organisation Kirche wesentlich abgestützt, aber sie ist nicht nur da, wo Menschen an Angeboten der Organisation Kirche teilnehmen und sich engagieren. Die Ausstrahlungskraft von Gottesdiensten über die Gruppe der Gottesdienstbesucher hinaus ist bisher wenig beachtet worden. Die getauften Christen stehen als religiöse Akteure bei vielfältigen Gelegenheiten in Kontakt mit anderen. Kirchliche und säkulare Institutionen stehen über religiöse Akteure in einem beständigen Kulturaustausch. Diese Ergebnisse, die sich der Perspektive auf Kirchenmitgliedschaft als sozialer Praxis, der Methodik und den Theoriepotentialen der Relationalen Soziologie verdanken, zeigen die Bedeutung zwischenmenschlicher Interaktionen für die Kirchentheorie auf. Kirche als Institution wird damit nicht einfach obsolet, aber ihre Funktion für die religiöse Kommunikation in sozialen Beziehungen ist im Wesentlichen eine dienende.

Kirchenleitung wäre dann aber maßgeblich darauf verwiesen, in den dezentralen Strukturen der Kirchengemeinde das *publice docere* zu gewährleisten. Vor dem Hintergrund der religiösen Pluralisierung in unserer Gesellschaft stellt sich die alte hermeneutische Frage wieder, wie sich der christliche Glaube plausibel machen lässt und – um mit Bultmann zu schließen – »zu zeigen, welche Lebenskräfte in der Schrift lebendig sind, wie sie uns ergreifen, uns Leben schenken und in unserer Gegenwart wirken können.«<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> RUDOLF BULTMANN, Theologische Wissenschaft und Kirchliche Praxis, in: Oldenburgisches Kirchenblatt 19 (22.10.1913) 22, 123–127 und 19 (5.11.1913) 23, 133–135: 126.