

KIRCHENMITGLIEDSCHAFT ALS SOZIALE PRAXIS

Religions- und kirchentheoretische Akzente in der Konzeption der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung

Jan Hermelink / Birgit Weyel

In den letzten 40 Jahren haben die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD kaum zu überschätzende produktive Impulse für die Praktische Theologie und insbesondere die Kirchentheorie freigesetzt. Vor allem die Wahrnehmung und Bewertung der Kasualien für das volkskirchlich-selektive Teilnahmeverhalten sind hier augenfällig. Auch darüber hinaus haben die Studien und die sie begleitenden Fachdiskurse in Kirche und Gemeinde vielfältige Wirkungen gezeigt, die sich im Einzelnen zwar nicht immer explizit auf die KMUs zurückführen lassen, die aber bei näherer Betrachtung doch mittelbar von ihnen geprägt erscheinen. Das betrifft etwa das gewandelte Selbstverständnis des pastoralen Handelns, das Interesse an »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 KMUs rekurriert.

Die Überlegungen zum konzeptionellen Ansatz der jüngsten, der fünften Mitgliedschaftserhebung haben jenes kirchentheoretische Aufklärungspotential durch eine Reihe von begrifflichen und methodischen Innovationen zu stärken versucht. Diese Innovationen, über die hier aus der Sicht von zwei Beteiligten an der KMU V berichtet werden soll, resultieren insgesamt aus dem Bemühen, »Kirchenmitgliedschaft« noch deutlicher als bisher als eine *eigentümliche soziale Praxis* zu verstehen, die primär nicht als Reaktion auf inhaltliche oder organisatorische Vorgaben der Kirche, sondern aus den religiösen Vollzügen und den lebensweltlichen Kontexten der Einzelnen selbst zu verstehen ist. Daher fließen in die KMU V diverse methodische Verfahren der Netzwerkanalyse ein, die auf diese Zusammenhänge zielen.¹ Dieses Verständnis von Mitgliedschaft und Kir-

¹ Vgl. B. Weyel, Netzwerkanalyse – ein empirisches Paradigma zur Konzeptionalisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Me-

che aus der Perspektive der Mitglieder selbst ist in den bisherigen KMUs durchaus schon angelegt (1), es ist aber im Ansatz der KMU V deutlicher ausgearbeitet worden (2). Die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen dieses Ansatzes sollen an drei besonders prägnanten methodischen Neuerungen gezeigt werden (3-5).

I ZUM ZUSAMMENHANG VON LEBENSWELT, RELIGION UND KIRCHE. METHODISCHE UND INHALTLICHE TENDENZEN IN DER ANLAGE DER ERSTEN VIER KIRCHENMITGLIEDERSCHAFTSUNTERSUCHUNGEN

In der Einleitung zur KMU III ist das Interesse, das auch schon die beiden ersten Erhebungen bestimmt hat, ausdrücklich und prägnant formuliert:

»Mit ihrer Kirchenmitgliedschaftsforschung hat es sich die EKD zur Aufgabe gemacht, die Sicht der evangelischen Kirchenmitglieder empirisch zu untersuchen, um so zu einer differenzierten Betrachtung beizutragen. Wie bestimmen die Mitglieder selbst ihr Verhältnis zu Religion und Kirche? Welche Aspekte sind für sie persönlich von Bedeutung? Welche Erfahrungen haben sie mit der Kirche gemacht, und wie nehmen sie ihrer eigenen Einschätzung nach am kirchlichen Leben teil?«²

Am Beginn der systematischen Mitgliedschaftsforschung, die zunächst und in etwa zeitgleich auch von der römisch-katholischen Kirche betrieben wurde, steht die prinzipielle Einsicht, dass das Selbstbild der evangelischen Kirche unvollständig bleibt, ja verzerrt erscheint, wenn nicht auch die Erfahrungen und Einstellungen der Mitglieder einbezogen werden. Während die ersten beiden KMUs sich noch ganz auf die Einstellungen der Mitglieder zur Kirche selbst konzentrieren und insofern der klassischen Organisations- und Meinungsforschung zuzuordnen sind, weitet die KMU III die Perspektive in mehrfacher Hinsicht aus.

Zum einen will sie »ein besonderes Gewicht auf die Erforschung von Religiosität und Kirchlichkeit von solchen Mitgliedern [legen], die am Leben der Ortsgemeinde nicht teilnehmen, den Sonntagsgottesdienst kaum einmal besuchen und allenfalls im Rahmen von Kasualien persönlichen Kontakt mit dem Pfarrer oder der Pfarrerin aufnehmen«.³ Dieses Interesse wird methodisch vor

thoden und praktisch-theologischen Konzepten, in: *Dies./W. Gräß/H.-G. Heimbrock* (Hg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung* (VWGTh 38), Leipzig 2013, 157-169.

² *K. Engelhardt/H. von Loewenich/P. Steinacker* (Hg.), *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1997, 12.

³ A.a.O., 13.

allem durch Leitfadeninterviews verfolgt, in denen die befragten »treuen Kirchenfernen« ohne inhaltliche Vorgaben erzählen sollten, was ihnen »zu den Stichworten Religion, Kirche, Glaube, Christentum in den Sinn« komme.⁴ Schon in diesem Ansatz bei einer möglichst offenen Selbstbeschreibung wird deutlich, dass das Verhältnis zur Kirche aus der je persönlichen Logik der Einzelnen verstanden werden soll, aus ihren biographischen Prägungen und lebensweltlichen Verhältnissen. Die Interviews führen denn auch die Prägungen der Religiosität, des kirchlichen Teilnahmeverhaltens und des Verhältnisses zur Kirche als Organisation durch Sozialisation, familiäre Konstellationen, berufliche Orientierungen und mehr vor Augen. Hatten bereits die KMUs I und II diesen Faktoren Bedeutung beigemessen, so gewinnen diese mit der KMU III und ihren Originaltönen doch erheblich an eindrucklicher Anschaulichkeit.

Zum anderen gewinnen auch im Repräsentativfragebogen der KMU III die lebensweltlichen, nicht zuletzt die religiösen Prägungen der Mitglieder an Gewicht:

»Nicht allein die Verhältnisbestimmung zu einem vorab definierten Kirchenbild sollte im Zentrum des Interesses stehen, sondern es kamen Fragen hinzu, die den vorhandenen Wissensbestand der Mitglieder, ihre Vorstellungen von der Kirche, wie die Bedeutung von Religion in ihrer Alltagswelt zu erfassen vermochten.«⁵

Religiöse Überzeugungen, die Kontur des Gottesglaubens, die Gebetspraxis und nicht zuletzt Erfahrungen mit »neuer Religiosität« werden ausführlich erfragt und in Bezug gesetzt insbesondere zum Alter der Befragten, aber auch zu ihrer religiösen Sozialisation und ihrer kirchlichen Verbundenheit.⁶ Das Verhältnis zur Kirche wird schon im konzeptionellen Ansatz eingebettet in die gesamte Lebenssituation der Befragten; insbesondere erscheint die Mitgliedschaft im Kontext der jeweiligen religiösen Einstellungen und Vollzüge: Es ist nicht die Kirche, sondern es ist die gesamte Praxis der Einzelnen, die ihr Verhältnis zu jener Organisation wesentlich prägt.

Dieses Interesse an der lebensweltlichen, vor allem biographischen und religiösen Prägung der Mitgliedschaftspraxis hat auch die KMU IV aufgenommen. Indem sie die repräsentative Befragung konzeptionell an dem wechselseitigen Zusammenhang von »Soziallagen«, Lebensstilen und »Weltsichten« orientiert,⁷

⁴ A. a. O., 52.

⁵ A. a. O., 24.

⁶ Vgl. a. a. O., 132 ff.

⁷ J. Hermelink, Einführung, in: W. Huber/J. Friedrich/P. Steinäcker (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 13–39, besonders die Übersicht S. 33.

kann sie zum einen Merkmale wie Bildung, Lebensform, Wohnumfeld, Alter und Geschlecht, zum anderen Milieu- und Wertorientierungen als Kontexte der jeweiligen kirchlichen Einstellungen und Beteiligungsformen in den Blick nehmen – und diese spezifische soziale Praxis in ihrer Eigenart nochmals deutlicher fassen.⁸

Dem dient zudem die (eher implizite) Ausweitung des Religionsverständnisses: Mit dem religionssoziologisch avancierten Konzept der »Weltsichten«, das nach dem jeweiligen Verhältnis von immanenten und transzendenten Zu-rechnungen bei Selbstdeutung und Lebensführung fragt, wird die Identifikation von Wirklichkeitsdeutungen möglich, die das Schema »religiös/nicht religiös« relativieren.⁹ Auf diese Weise eröffnet sich – jedenfalls im Prinzip – die Möglichkeit, auch eine kirchliche Mitgliedschaftspraxis in den Blick zu nehmen, die sich dezidiert *nicht* als religiös, nicht als transzendenzorientiert begreift.

Dieser konzeptionell erweiterte Ansatz findet seine methodische Entsprechung in den Gruppendiskussionen der KMU IV, die – in kirchlichen wie in nicht-kirchlichen Gruppen – typisch religiöse Fragen, etwa nach den Jenseitsvorstellungen, mit Einschätzungen der kirchlichen Situation verbinden. Auch auf diese Weise wird – noch vor allen konkreten Ergebnissen – wiederum die lebensweltliche Situierung des Verhältnisses zur Kirche in den Vordergrund gestellt:

»Religion und Kirchlichkeit werden auf diese Weise nicht nur in Form aggregierter Antworten auf vorformulierte Fragen erkennbar, sondern auch in ihrer *kommunikativen Gestalt*: als spezifische Formen, ethische, weltanschauliche und existenzielle Grundfragen zu thematisieren – und dabei das jeweilige Verhältnis zur kirchlichen Organisation mehr oder weniger einzubeziehen.«¹⁰

Vieles sprach aus unserer Sicht dafür, in der KMU V dieses Paradigma einer maßgeblich lebensweltlich bestimmten, wesentlich kommunikativ verfassten Religiosität und eines ebenso lebensweltlich kontextuierten Teilnahmeverhaltens aufzunehmen und nach Möglichkeit weiter zu entwickeln. Eben dies soll das Konzept der Kirchenmitgliedschaft als »sozialer Praxis« leisten, die zudem –

⁸ Die soziologischen Theoriekonzepte, die im Hintergrund stehen, sind breit aufgefächert. Zu nennen sind *H. Lüdtke*, *Expressive Ungleichheit. Zur Soziologie der Lebensstile*, Opladen 1989; *G. Schulze*, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M./New York 1992; *H.-P. Müller*, *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, Frankfurt a. M. 1993; *W. Vögele/H. Bremer/M. Vester* (Hg.), *Soziale Milieus und Kirche*, Würzburg 2001.

⁹ Vgl. *M. Wohlrab-Sahr/F. Benthaus-Apel*, *Weltsichten*, in: *Huber u. a.* (Hg.), *Kirche* (s. Anm. 7), 281ff.

¹⁰ *Hermelink*, *Einführung* (s. Anm. 7), 34.

noch stärker als vor zehn Jahren – in den Horizont der religiösen Pluralisierung zu stellen ist. Die Mitglieder müssen insofern dezidiert als *Akteure*: als eigenständig agierende religiöse Subjekte begriffen werden, die ihr Verhältnis zu den inhaltlichen Überzeugungen wie zur Praxis der verfassten Kirche im Kontext ihrer gesamten Lebensführung wie ihrer Welt- und Selbstdeutung gestalten.¹¹

2 RELIGION, MITGLIEDSCHAFT UND KIRCHE ALS KOMMUNIKATION. SOZIOLOGISCHE UND THEOLOGISCHE HORIZONTE DES ANSATZES DER KMU V

Schon der Ansatz, die Situation der evangelischen Kirche durch eine Befragung ihrer Mitglieder zu eruieren, impliziert eine nachhaltige Korrektur der ekklesiologischen Tradition: Die Kirche kann offenbar nicht allein aus ihrer eigenen, organisatorischen Praxis und deren Strukturen erklärt werden, schon gar nicht ist sie primär in der Kirchengemeinde fassbar. Sondern sie konstituiert sich ebenso durch die – empirisch eruierebare – Praxis ihrer Mitglieder, die ihr Verhältnis zur Kirche nach einer je eigenen, lebensweltlich geprägten Logik gestalten. Indem die KMU die Mitgliedschaftspraxis immer dezidiierter in den Kontext biographischer Prägungen, familiärer Konstellationen und kultureller Milieubindungen stellt, wird dieses Verständnis der Mitglieder als Akteure ihres Verhältnisses zur Kirche ebenso unterstrichen wie durch den Ausbau der qualitativen Verfahren, die die Eigenlogik, die Selbstartikulation der Befragten methodisch in den Vordergrund stellen. Insbesondere die Anlage der Gruppeninterviews in der KMU IV setzt implizit bereits voraus, dass Religion und Kirchlichkeit *wesentlich kommunikativ verfasst* sind, und dass speziell das Verhältnis zur Kirche nicht als eine Kommunikation zwischen der Institution und »einsamen« Individuen gedacht werden kann. Vielmehr sind auch in religions- und kirchentheoretischer Hinsicht die »Zwischenebenen« in den Blick zu nehmen,

¹¹ Das Problem einer »Emigration der Kirche aus der Gesellschaft« (Joachim Matthes, 1964) ist nach wie vor aktuell, wenn kirchensoziologische Säkularisierungstheorien, die Deinstitutionalisierung und das Verschwinden des Religiösen im wesentlichen gleichsetzen, als Masternarrativ herangezogen werden, um die gegenwärtige kirchensoziologische Situation in Deutschland zu deuten. Vgl. etwa *D. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003. Ausdrücklich für eine »Verabschiedung des Matthes-Paradigma« und für eine Fokussierung der KMU V auf die Hochverbundenen hat sich Gerhard Wegner ausgesprochen: 50 Jahre dasselbe gesagt? Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD im religiös-kirchlichen Feld (Entwurf): http://www.ekd.de/si/download/SI-Text_50_Jahre_dasselbe_gesagt__15_02_2011__2_.pdf (abgerufen am 08. 04. 2014).

die *intermediären Instanzen*, die relevante Kommunikations- und Deutungsmuster der Mitgliedschaft bereitstellen.

In der KMU V sind diese Einsichten in den kommunikativen und intermediären Charakter der Mitgliedschaftspraxis vor allem durch den Rekurs auf *Theorien der sozialen Netzwerke* konzeptualisiert worden. Im Hintergrund stehen Theorieansätze der formalen Soziologie wie die Theorie der sozialen Kreise von Georg Simmel¹² oder Leopold von Wieses Lehre von den sozialen Prozessen und sozialen Gebilden,¹³ aber auch ethnologische Theorien, die dem Austausch von Gaben in Gesellschaften eine zentrale Bedeutung beimessen.¹⁴ Auch religiöse Kommunikation, auch Kommunikation im Kontext kirchlicher Zugehörigkeit kann demnach als eine wesentlich wechselseitige Praxis beschrieben werden. Religiosität und Kirchlichkeit sind primär nicht am Ort einzelner Individuen zu denken, sondern als Aspekte sozialer Bindungen und Geflechte, als Dimensionen sozialer Netzwerke unterschiedlicher Dichte, Ausdehnung und typischer Strukturen.

Die Erhebungsverfahren im Rahmen der KMU V dienen daher nicht zum Wenigsten der Erforschung der kommunikativen Netzwerke, in denen sich religiöse Überzeugungen, Praktiken – und eben auch kirchliche Mitgliedschaftsverhältnisse realisieren. Während der Repräsentativfragebogen egozentriert nach den Gelegenheiten der religiösen Kommunikation und nach den Beziehungen zu den »Alter« fragt, zielt die Netzwerkerhebung in der mittelhessischen Kirchengemeinde Biedenkopf, die derzeit noch ausgewertet wird, auf »Bimodalität«, d. h. die Wechselseitigkeit der religiösen Praxen wie religiöse Kommunikation und gemeinsamer Gottesdienstbesuch werden sichtbar gemacht.¹⁵

Das Verständnis von Kirchenmitgliedschaft als einer sozialen, in Netzwerken verfassten kommunikativen Praxis entspricht sehr genau einem genuin protestantischen Kirchenverständnis, das nicht bei der Institution, auch nicht beim kirchlichen Amt ansetzt, sondern diese Strukturen – strikt funktional – auf die Kommunikation des Evangeliums¹⁶ bezieht. Diese lässt sich weder auf die Orga-

¹² G. Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908.

¹³ L. von Wiese, *System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und sozialen Gebilden*, München 1933 [1924]. Vgl. auch die instruktiven Kapitel zur Geschichte der Netzwerkforschung von M. Schnegg, J. Raab und R. Ziegler in: C. Stegbauer/R. Häußling, *Handbuch Netzwerkforschung*, Wiesbaden 2010.

¹⁴ M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1990 (Original: *Essai sur le don*, Paris 1950).

¹⁵ Auf die Auswertungen der Gesamtnetzwwerkerhebung können wir an dieser Stelle nur verweisen. Veröffentlichungen dazu sind für 2015/16 zu erwarten.

nisation Kirche begrenzen, noch kann die Kommunikation in der Organisation 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 miteinander erschließt. Auch wenn dieses Geschehen, als Werk und Wirkung des Heiligen Geistes, einem empirisch objektivierten Zugriff nicht unmittelbar zugänglich ist, so können doch die sozialen Folgen dieses Kommunikationsgeschehens empirisch, eben kirchensoziologisch beschrieben werden.

Vor allem aber vermag der evangelisch-theologisch qualifizierte Kirchenbegriff auch die empirische Perspektive auf die Kirche und ihre Mitgliedschaft zu orientieren. Realisiert sich die Kommunikation des Evangeliums - nicht nur, aber auch - in Vollzügen und Strukturen kirchlicher Zugehörigkeit, dann ist diese Zugehörigkeit nicht primär kirchlich-organisatorisch, sondern eben als kommunikativer, wechselseitiger Vollzug in den Blick zu nehmen. Die Kommunikation des Evangeliums ist nicht »amtlich« zu kanalisieren, sondern sie impliziert selbständige, ja selbstbewusste Akteure, die ihren Glauben in je eigener Verantwortung artikulieren und praktisch realisieren - nicht nur, aber auch in ihrem Verhältnis zur Kirche. Vieles spricht dafür, dass dies nicht einfach eine willkürliche Zuschreibung, eine realitätsferne theologische Setzung ist, sondern dass dies auch dem Selbstverständnis der Subjekte entspricht.

Wird das Verständnis der Kirchenmitgliedschaft theologisch an der Kommunikation des Evangeliums bzw. soziologisch an der Kommunikation in sozialen Netzwerken orientiert, dann kann die Vorstellung eines selbständigen Akteurs offenbar nicht den Hochverbundenen und Engagierten vorbehalten bleiben. Vielmehr können sich prinzipiell alle Evangelischen in ein - wie auch immer begründetes und reflektiertes - kommunikatives Verhältnis zum Evangelium und zur kirchlichen Institution setzen. Gerade die jüngste Befragung hat gezeigt, dass diese theoretische Voraussetzung sich weithin - und sei es durch die Befragung selbst induziert - auch empirisch bestätigen lässt.

Die KMU V versteht kirchliche Mitgliedschaft also von vornherein als eine kommunikativ verfasste Praxis, die in die Lebenswelt sowie in die gesamte religiöse Praxis der Einzelnen eingebettet und wesentlich von den jeweiligen sozialen Netzwerken geprägt ist. Dieser konzeptionelle Ansatz soll hier nun an drei Fragekomplexen veranschaulicht werden: an den Items zum evangelischen Selbstverständnis, an offenen Fragen zur Kirche sowie an den Fragen nach religiöser Kommunikation. Vor allem bei der letztgenannten Thematik ist auch auf

¹⁶ Zu den Problemen und Potentialen dieses Leitbegriffs vgl. auch den Beitrag von Wilfried Engemann in diesem Band.

die ersten Ergebnisse der Erhebung einzugehen,¹⁷ da diese die Möglichkeiten wie die Grenzen des Ansatzes deutlich machen.

3 ZUM SELBSTVERSTÄNDNIS, »EVANGELISCH ZU SEIN«

Seit der KMU II gehört die Erkundung, was für die Befragten »unbedingt dazu gehört, evangelisch zu sein«, zu den Standardfragen.¹⁸ Bereits in der Erhebung von 1982 ergab sich, dass »für die Evangelischen gerade das am wenigsten zum Evangelisch-Sein [gehört], was einen »Kirchenchristen« ausmacht« – nämlich der Kirchgang, die Lektüre der Bibel und der enge Kontakt zur Kirchengemeinde. Unbedingt zum Evangelisch-Sein gehören – auch in den folgenden Befragungen – lediglich Taufe und Konfirmation sowie das Bemühen, »ein anständiger und zuverlässiger Mensch zu sein« – im Übrigen aber, so formuliert die Auswertung von 1984, »kann man weitgehende Selbständigkeit gegenüber der Kirche bewahren«.¹⁹ Schon seinerzeit wurde dieses Resultat auf ein wesentliches »Strukturelement der Volkskirche« bezogen, die nämlich das »Hineinwachsen in die Kirche« von der bewussten, entschiedenen »Erfüllung ihrer engeren Verhaltensnormen« unterscheidet;²⁰ schon 1984 wurde zudem auf »die konfessionelle Abgrenzung« verwiesen, die die Sonntagspflicht im allgemeinen Bewusstsein eher der katholischen Kirche, eine ethisch verantwortliche Lebensführung dagegen (auch) der evangelischen Kirche zuweise.²¹

In der 3., vor allem jedoch in der 4. Erhebung von 2002 sind diese kirchentheoretischen Deutungen in entsprechende Item-Formulierungen umgesetzt worden. Die Vorgaben, zum Evangelisch-Sein gehöre unbedingt, dass man »seinem Gewissen folgt«, »über seinen Glauben selbst bestimmt« und »die Freiheit anderer tolerant achtet«, sind denn auch von 80% bis 90% der befragten Mitglieder bejaht worden.²²

In der jüngsten KMU hat man sich bemüht, die Items insgesamt offener zu gestalten und damit noch besser der Eigenlogik der Befragten auf die Spur zu

¹⁷ Vgl. B. Weyel/G. Kretzschmar/J. Hermelink, Religiöse Kommunikation und ihre soziale Einbettung, in: *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 24–31.

¹⁸ Vgl. J. Hanselmann u. a., Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der 2. EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1984, 91–94 und zuletzt Huber u. a. (Hg.), Kirche (s. Anm. 7), 62f.

¹⁹ Hanselmann u. a., Kirche (s. Anm. 18), 93.

²⁰ Ebd.

²¹ A. a. O., 94.

²² Huber u. a. (Hg.), Kirche (s. Anm. 7), 63.

kommen. Zugleich wurde jedoch eine ganze Reihe von ›klassischen‹ Vorgaben beibehalten, um eine Vergleichbarkeit mit den Ergebnissen der früheren Befragungen (›Zeitreihen‹) zu ermöglichen. Von der Liste der 2012 vorgelegten Items, was »Ihrer Meinung nach dazu [gehört], evangelisch zu sein«, sind die ersten sechs schon in früheren Befragungen verwendet worden:

- »dass man getauft ist,
- Mitglied der evangelischen Kirche ist,
- die Bibel liest,
- am Abendmahl teilnimmt,
- nach den 10 Geboten lebt,
- sich bemüht, ein anständiger Mensch zu sein,
- [neu] seinen Glauben in der Öffentlichkeit vertritt,
- [neu] sich anderen Menschen, die evangelisch sind, verbunden fühlt,
- [neu] sich dafür einsetzt, dass andere Menschen ein gutes Leben haben.«

Die jetzige Liste der Vorgaben lässt vor allem drei Tendenzen erkennen. Erstens wurde auf viele *inhaltlich profilierte* Formulierungen *verzichtet*, etwa auf die Items, dass man als Evangelische/r »über seinen Glauben selbst bestimmt« oder dass man »die Freiheit anderer tolerant achtet« (beide von 2002). Auf diese Weise wird das institutionelle, theologisch konturierte Selbstverständnis der evangelischen Kirche weniger akzentuiert.

In die gleiche Richtung geht die Ersetzung *inhaltlich ›gefüllter‹* durch *offenere Formulierungen*. Statt der Vorgabe, Evangelisch-Sein könne heißen, dass man »gute Werke tut« (2002), wurde nun formuliert, dass man »sich dafür einsetzt, dass andere Menschen ein gutes Leben haben«; und die ältere Formulierung, dass man »als bekennender Christ lebt«, wurde nun ersetzt durch die Vorgabe, dass man »seinen Glauben in der Öffentlichkeit vertritt«. ²³ Auch das Item, dass man sich als Evangelische/r »anderen Menschen, die evangelisch sind, verbunden fühlt«, kann vielleicht als eine offenere Formulierung der bisherigen Frage nach dem Kontakt zu Kirche und Kirchengemeinde verstanden werden.

Das gerade zitierte neue Item lässt schließlich noch eine dritte Tendenz erkennen, nämlich eine verstärkte Ausrichtung auf *kommunikative Vollzüge* oder – etwas vorsichtiger gesagt – eine ›horizontalere‹, weniger am Verhältnis Individuum-Institution orientierte Perspektive. In diese Richtung weist auch die Ersetzung der Rede von den »guten Werken« durch den Einsatz für »andere Menschen« sowie der Rekurs auf die soziale »Öffentlichkeit«. ²⁴

²³ Interessant ist, dass diese beiden offeneren Formulierungen von 2012 deutlich weniger Zustimmung gefunden haben (64% bzw. 45%) als die anspruchsvolleren Items von 2002 (75% bzw. 57%).

²⁴ Auch der Verzicht auf das Item »dass man über seinen Glauben selbst bestimmt« kann auf dieser Linie interpretiert werden.

Soweit es das Interesse an der Konstanz von ›Zeitreihen‹ erlaubte, wurde auch in zahlreichen anderen Item-Batterien – etwa bei der Frage nach den Mitgliedschaftsgründen oder nach der Beteiligung am kirchlichen Leben – versucht, die kommunikative Verfassung der Mitgliedschaftspraxis stärker zu berücksichtigen, und ebenso deren Verflochtenheit in das jeweilige soziale Beziehungsgeflecht der Befragten.

4 OFFENE FRAGEN NACH ASSOZIATIONEN ZUR ›EVANGELISCHEN KIRCHE‹

Zu den Neuerungen der KMU V gehört, dass die Repräsentativerhebung zu Beginn drei offene Fragen stellt: »Was fällt Ihnen ein, wenn Sie ›evangelische Kirche‹ hören?«, sodann spezifiziert: »Fällt Ihnen eine Person ein, die Sie mit der evangelischen Kirche in Verbindung bringen?«, in gleicher Weise wird »ein Ort« erfragt. Den Befragten wird auf diese Weise – noch vor allen ausformulierten Fragen und Antwortvorgaben – die Möglichkeit zu freien Assoziationen eröffnet. Damit verband sich die Erwartung, einen unmittelbareren Zugang zu den jeweiligen Erfahrungen mit der kirchlichen Institution, ihren Protagonisten und ihrer Praxis zu erhalten und auf diese Weise nachverfolgen zu können, wie sich persönliche Erfahrungen zu Kirchenbildern verdichten.

In einem ersten Auswertungsschritt wurden die – schon im Einzelnen sehr aufschlussreichen, oft recht ausführlichen – Antworten zu thematischen Gruppen zusammengefasst. Aus den Resultaten lässt sich, wenn auch in aller Vorsicht, ein recht klares, profiliertes Kirchenbild entnehmen.²⁵ Weithin entspricht es den Erwartungen, die man – nicht zuletzt auf Grund der bisherigen Mitgliedschaftsstudien – haben konnte; es weist aber auch einige interessante Akzente auf.

Die evangelische Kirche wird von ihren Mitgliedern offenbar in erster Linie mit Gottesdiensten, und zwar vor allem mit Kasualien verbunden. Diese werden von 20% der Evangelischen genannt, und zwar nicht selten als Reihung, etwa »Konfirmation, Taufe, Trauung, Beerdigung«. Auch von konfessionslosen Befragten werden die Kasualien (mit 11%) vergleichsweise häufig erwähnt. Auch andere Gottesdienste und Gottesdienstformen, etwa am Heiligabend, zum Reformationstag, Familien- oder Ostergottesdienste, werden sehr häufig genannt (19%). Nimmt man hinzu, dass bei der Frage nach einem Ort, den man mit der Kirche verbindet, sehr häufig Kirchengebäude genannt werden, so ist deutlich, dass die evangelische Kirche besonders mit ihrer breiten gottesdienstlichen Praxis – und eben mit deren Orten – identifiziert wird.

²⁵ Vgl. zum Folgenden *J. Hermelink*, Kirchenbilder. Erste Beobachtungen zu den Antworten auf die offenen Fragen, in: *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Engagement (s. Anm. 17), 32–35.

In erheblichem Maße werden mit der evangelischen Kirche sodann »Glauben«, »Spiritualität« und andere Stichworte verbunden, die auf *Religion und religiöse Praxis* verweisen (17% der Evangelischen). Zählt man Erwähnungen des Betens dazu (12%), so wird die Kirche von etwa einem Viertel der Befragten mit religiöser Überzeugung bzw. der entsprechenden Praxis verbunden.

Mit der »evangelischen Kirche« verbinden nicht wenige Befragte, dass diese Kirche nicht katholisch ist (7%) – etwa weil hier auch Frauen Pfarrerinnen sein können oder weil sie »Frauen und Homosexuelle nicht diskriminiert«. Nimmt man hinzu, dass immerhin ca. 5% auf die allgemeine Assoziationsfrage mit »Luther« antworten, dass der Reformator auch bei der Frage nach Personen, die für die evangelische Kirche stehen, sehr häufig genannt wird und dass bei den konkret genannten Orten Wittenberg weit an der Spitze liegt, dann kann man sagen: Die evangelische Kirche wird – je nach Bezugsgröße – von 10% bis 30% ihrer Mitglieder dezidiert als *die Kirche der Reformation* verstanden.

Was die Personen angeht, die die Befragten mit der evangelischen Kirche assoziieren, so werden neben Luther (30%) auch andere *prominente Gestalten* sehr häufig genannt: Jesus Christus (13%), die ehemalige Hannoversche Bischöfin Margot Käßmann (10%) und der frühere Pfarrer Joachim Gauck, dessen Wahl zum Bundespräsidenten zum Zeitpunkt der Befragung (15. Oktober bis 15. Dezember 2012) gerade ein halbes Jahr zurücklag.

Mit aller Vorsicht lassen sich vor allem drei Züge des Kirchenbildes der Befragten namhaft machen. Zum Ersten wird die Kirche vor allem als *eine öffentliche Institution* wahrgenommen, deren gottesdienstliche Praxis man auch dann kennt, wenn man selbst sich daran nur selten beteiligt. Ebenso sind das spezifisch evangelische Profil der Kirche, ihre markanten Gebäude und ihre weithin bekannten Protagonisten gerade im Abstand zum Alltag gut erkennbar.

Zum Zweiten, ergänzend, wird die Kirche mit *persönlicher religiöser Praxis* verbunden – das markiert die häufige Erwähnung der Kasualien, auch des Gebets und des »Glaubens«. Hier wird es in einem zweiten Auswertungsschritt von großem Interesse sein, wie diese spezifisch religiösen Assoziationen mit der jeweiligen religiösen Selbsteinschätzung der Befragten, ihrer Sozialisation und ihrer kirchlichen Beteiligung korrelieren.

Zum Dritten ist eine gewisse *Ferne* der meisten Befragten *zum (orts-)gemeindlichen Leben* zu notieren. Nur 10% der Befragten assoziieren mit der evangelischen Kirche »Gemeinschaft« oder »Zusammenhalt«; die Nennung konkreter gemeindlicher Einrichtungen (Kita oder Friedhof) oder Gruppen ist noch seltener. Bei der Frage nach Personen, die der evangelischen Kirche zuzuordnen sind, werden zwar von knapp 25% der Evangelischen konkrete Pfarrpersonen – namentlich oder als »unsere PfarrerIn« o. ä. – genannt. Unter den allgemeinen Assoziationen zur evangelischen Kirche sind die Pfarrer/innen aber nur mit 4%

vertreten, und auch konkrete kirchliche Gebäude fallen zunächst nur 2% der Befragten ein.

Auch in dieser Hinsicht wird im zweiten Auswertungsschritt zu fragen sein, wie die eher gemeindenahen Assoziationen mit kirchlicher Verbundenheit, Beteiligung und nicht zuletzt mit Alter, familiärer Situation und Milieuprägung korrelieren. Auf diese Weise könnte noch deutlicher werden, was sich schon in diesen ersten Ergebnissen abzeichnet, nämlich die Bestätigung der Ausgangsthese, dass die kirchliche Mitgliedschaft als eine selbstbewusst, aktiv vollzogene soziale Praxis begriffen werden kann. Dies gilt ebenso für die Minorität derer, die sich engagiert am kirchlichen Leben beteiligen, als auch für die Majorität derer, die der kirchlichen Praxis keineswegs »indifferent« gegenüberstehen,²⁶ sondern ihre Zugehörigkeit mit der gezielten, meist persönlich motivierten Beteiligung an einzelnen Gottesdiensten sowie mit der wohlwollenden Beobachtung jener Praxis und ihrer Protagonisten verbinden.

5 RELIGIÖSE KOMMUNIKATION UND IHRE SOZIALE EINBETTUNG²⁷

Anschließend an den theologisch qualifizierten Kirchenbegriff haben wir versucht, den kirchentheoretischen Leitbegriff der »Kommunikation des Evangeliums« in Fragen umzusetzen, die auf die religiöse Kommunikation der Kirchenmitglieder zielen. Wie bereits oben angedeutet, ist das Konzept einer aktiven sozialen Mitgliedschaftspraxis nicht unmittelbar zu erfragen und abzubilden, sondern birgt aus guten theologischen Gründen empirische Unschärfen. Eine praktisch-theologische Kirchentheorie, die Theologie und Empirie nicht nur nebeneinander halten will, sondern die Verbindung der Perspektiven sucht, kann im Wissen um die Unverfügbarkeit des Evangeliums und seiner menschlichem Handeln entzogenen Wirkung gleichwohl nach den Konturen einer religiösen Kommunikation fragen, die das Geschehen der Kommunikation des Evangeliums wahrscheinlicher macht.

Eine methodische Schwierigkeit liegt bei diesem Ansatz darin, dass religiöse Kommunikation nicht einfach gleichbedeutend ist mit einem Sprechen *über* Religion, da die Praxis religiöser Kommunikation (religiös kommunizieren) von ihrer Reflexion (Sprechen über Religion und deren Kommunikation) zu unterscheiden ist. Diese Schwierigkeit lässt sich allerdings nicht einfach durch eine

²⁶ Der für die erste Veröffentlichung gewählte Titel »Engagement und Indifferenz« führt insofern, durch den Rekurs auf einige wenige Ergebnisse und deren zugespitzte Interpretation, eher in die Irre.

²⁷ Vgl. *Weyel/Kretschmar/Hermelink*, Kommunikation (s. Anm. 17), 24–31.

alternative Frageformulierung umgehen. Im Anschluss an gängige Diskurse zum empirischen Religionsbegriff²⁸ und im Blick auf die begrenzten Möglichkeiten einer Repräsentativerhebung haben wir die Frage nach der religiösen Kommunikation daher (nur) in dreifacher Hinsicht operationalisiert. Zunächst wurde – im Anschluss an die ›klassischen‹ Fragen 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.

Eine zweite Frage betraf den Austausch mit anderen über den Sinn des Lebens. Hier haben wir, um der o. g. Schwierigkeit Rechnung zu tragen, auch danach gefragt, für wie religiös die Befragten den Austausch über den Sinn des Lebens halten. Durch diese Ergänzung war es zumindest möglich, sich von einem religiösen, auf Transzendenz explizit ausgreifenden Austausch über den Sinn des Lebens zu distanzieren.

Eine dritte Frage richtete sich auf den Austausch über religiöse Themen, war also eher inhaltsorientiert als existentiell. Hier war zu bedenken, dass eine weitere methodische Schwierigkeit darin liegt, dass Religion im Anschluss an Joachim Matthes und Pierre Bourdieu als ein diskursiver Tatbestand zu bestimmen ist. Das, was Religion ist, steht nicht einfach fest. Was als Religion identifiziert wird oder nicht identifiziert wird, ist Gegenstand gesellschaftlicher Kommunikationen, in denen kulturelle Konventionen über die Grenzen des Religiösen je neu und je unterschiedlich ausgehandelt werden. Ob ein Thema im Gespräch als religiös wahrgenommen wird oder nicht, hängt wesentlich davon ab, ob die Beteiligten dieses Thema als religiös verstehen. Wir haben daher zunächst danach gefragt, welche Themen die Befragten als religiös emblematisieren. Dazu haben wir ein Set an Themen angeboten und dabei – ähnlich wie bei der Frage nach dem Evangelisch-Sein – bewusst auf explizit religiöse Semantiken verzichtet. Beispielsweise haben wir nach ›Natur‹ und nicht etwa nach ›Schöpfung‹ gefragt, um die religiösen Konnotationen nicht schon vorzugeben.

Die Perspektive der sozialen Einbettung und der entsprechenden sozialen Netzwerke kommt in der Frage nach den Gelegenheiten, den Orten und den Medien der religiösen Kommunikation insbesondere zur Geltung. Mit welchen Alteri tauscht sich Ego über Religion aus? In welchen Beziehungen steht Ego zu Alter? Bei welchen Gelegenheiten geschieht dieser Austausch über Religion? Geschieht er zuhause, im Rahmen der Freizeitgestaltung, in Vereinen und Gruppen, bei der Arbeit, in der Schule, in der Kirche oder andernorts? Die Pointe dieser lebensweltlichen Kontextuierung liegt darin, dass die religiöse Kommunikation auch außerhalb der Kommunikation in der Organisation, nämlich auf der interaktionalen Mesoebene verortet wird. Religiöse Kommunikation wird nicht

²⁸ Vgl. auch den Beitrag von Stefan Huber in diesem Band.

selbstverständlich der Organisationskirche zugeordnet, sondern sie wird auch in den Kontexten erhoben, die außerhalb der Organisation sind. In dieser netzwerktheoretischen Perspektive liegen deutliche Wahrnehmungsgewinne, die insbesondere die Gelegenheitsstrukturen profilieren.

Schon die KMU I hat nach religiöser Kommunikation gefragt: »Wenn Sie sich mit jemandem außerhalb ihres Verwandtenkreises unterhalten, geht es dabei häufig, manchmal, selten oder so gut wie nie um Religion, Glaube und Kirche?« Hier wurde gerade der familiäre Bereich ausgeklammert. Im Hintergrund stand ein doppeltes Interesse. Das Anliegen war zunächst, die Reichweite religiöser Themen auch für die alltägliche Kommunikation nachzuzeichnen und die Relevanz von Kirchenmitgliedschaft für das alltägliche Leben zeigen zu können. Zum anderen ging es aber auch um eine möglicherweise zu beobachtende Differenzierung von Religiosität und Kirchlichkeit. Zwar besteht eine starke Korrelation zwischen Kirchlichkeit (Verbundenheitsgefühl) und Gesprächen über Religion, Glaube und Kirche, aber die Auswertung kommt zu dem Ergebnis: »Dass ein bis in die Alltagskommunikation hineinreichendes Interesse an religiösen und kirchlichen Themen nur bei denen vorkäme, die ein enges Verhältnis zur Kirche haben, wird man also keinesfalls sagen können.«²⁹

Die KMU II hat in ihrer Frage nach religiöser Kommunikation Verwandte, Freunde und Kollegen dann ausdrücklich benannt. Darüber hinaus wurden auch 1982 schon drei Angebote zu den Themen religiöser Kommunikation gemacht: »Was ist der Sinn des Lebens?« »Was kommt nach dem Tode?« »Wozu all das Leiden auf der Welt?«³⁰ Erst in der KMU IV von 2002 wird das Thema wieder aufgenommen und das Gegenüber der Kommunikation in drei Hinsichten aufgefächert: Freunde und Bekannte, Pfarrer und andere kirchliche Beschäftigte, Arbeitskollegen.

Auch wenn es hier viele Übereinstimmungen gibt, liegt die besondere Pointe der KMU V darin, vor dem Hintergrund der Netzwerkanalyse zunächst namentlich nach den Alteri zu fragen und erst in einem zweiten Schritt die Beziehung zu Alter näher zu qualifizieren, etwa im Hinblick auf Freundeskreis, Familie, Arbeitskollegen etc. Mehrfachnennungen sind dadurch möglich: Die Relation von Ego zu Alter kann vielschichtig sein. Alter ist möglicherweise zugleich Freund und Arbeitskollege oder sowohl Verwandter als auch kirchlicher Mitarbeiter. Ergänzend zu diesen komplexen Relationen sind die Fragen nach den Gelegenheiten zu verstehen. Möglicherweise spricht Ego mit Alter bei gemeinsamen Aktivitäten in der Freizeit über Religion, nicht aber mit demselben Alter am Arbeitsplatz.

²⁹ H. Hild (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche. Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage*, Gelnhausen/Berlin 1974, 75.

³⁰ Vgl. *Hanselmann u. a.*, *Kirche* (s. Anm. 18), 164ff.

Ein wesentliches kirchentheoretisches Problem liegt in der starken Fokussierung auf die Kommunikation unter Anwesenden. Im Anschluss an die Systemtheorie Niklas Luhmanns³¹ und vor dem Hintergrund einer starken Fokussierung der Wahrnehmungen von Kirche auf der Ebene der Ortsgemeinde stand und steht die face-to-face Kommunikation im Zentrum der Wahrnehmung. Mediatisierte Formen wie etwa internetbasierte, translokale Kommunikation sollte in der Nachfrage nach der religiösen Kommunikation ausdrücklich mit einbezogen werden. Wir haben daher danach gefragt: »Auf welche Weise haben sie sich mit Alter über religiöse Themen ausgetauscht?« Bei den Antwortmöglichkeiten waren ausdrücklich auch Formen der mediatisierten, deterritorialen Kommunikation genannt, um nach Möglichkeit auch die Bedeutung der Medienkommunikation für religiöse Kommunikation in den Blick zu bekommen, sofern diese tatsächlich relevant wäre.³² Neben dem direkten persönlichen Gespräch sind daher genannt: Soziale Netzwerke, Internet-Foren oder Internet-Blogs, E-Mail und Telefon.

Tatsächlich hat sich dann aber gezeigt, dass die Frage nach der religiösen Kommunikation in der Repräsentativerhebung, anders als ursprünglich intendiert eher hochschwellig war. Nur 43%, weniger als die Hälfte der befragten evangelischen Kirchenmitglieder stimmte zu, dass sie sich überhaupt (häufig, gelegentlich und selten) mit anderen über den Sinn des Lebens austauscht. Dabei war zum einen der hier eingeräumte Zeitraum von zwei Monaten zu knapp bemessen. Zum anderen aber hat die Frageformulierung nach dem »Sinn des *je eigenen* Lebens« die existentielle Dimension verstärkt. Im Zusammenhang der Gesamtnetwerkerhebung in Biedenkopf, bei der wir die Fragen aufgrund der Erfahrungen mit dem Fragebogen leicht variiert haben, haben deutlich mehr Menschen ausgesagt, dass sie sich über den *Sinn des Lebens* im erweiterten Zeitraum von einem Jahr mit anderen unterhalten haben.³³

Diese existentielle Perspektive wirkt sich dann auch auf die *Anzahl* der Alteri aus, die *Beziehungen* zu den Alteri sowie die *Gelegenheiten* des Austauschs: Der Sinn des Lebens wird häufig mit nur einer Person thematisiert (69%), mit zwei Alteri 22%; und der Sinnaustausch mit drei Personen wurde nur von 9%

³¹ Vgl. etwa *I. Karle*, *Der Pfarrerberuf als Profession*, Gütersloh 2001, 59ff. u. ö. (»Interaktionsabhängigkeit von Religion«).

³² Vgl. dazu etwa die Ausführungen von Andreas Hepp, die auf den Wandel der Religionszugehörigkeit durch Aspekte der Posttraditionalisierung und der medial vermittelten Tradition zielen. (A. Hepp, *Medienkommunikation und deterritoriale Vergemeinschaftung. Medienwandel und die Posttraditionalisierung von translokalen Vergemeinschaftungen*, in: R. Hitzler/A. Honer/M. Pfadenhauer [Hg.], *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen*, Wiesbaden 2008, 132-169)

³³ Die genauen Zahlen liegen noch nicht zitierfähig vor. Aber die Tendenz geht auf 60%.

genannt. Der Sinn des Lebens ist ein persönliches, offenbar als intim empfundenen Thema, das in erster Linie mit dem Partner/der Partnerin besprochen wird, dann auch mit Freunden. Erst an dritter Stelle wird die Familie genannt, wobei der Familienbegriff ein Ensemble an möglichen Beziehungen umfassen kann: Eltern-Kind-Beziehungen, Großeltern-Enkel, Patenonkel-Patenkind und vieles andere mehr, je nach Verständnis der Befragten. Über den Kreis der persönlich Vertrauten hinaus kommt für die religiöse Kommunikation auch die Kirchengemeinde in den Blick. Andere Gemeindeglieder und Mitarbeiter (auch Pfarrer und Pfarrerin) werden immerhin von jeweils ca. 20% derjenigen, die sich mindestens selten über den Sinn ihres Lebens unterhalten, als Gesprächspartner und -partnerinnen genannt. Auch wenn es sich um kleinere Zahlen handelt, so ist doch interessant, dass auch Nachbarn und Kollegen in den Austausch über den Sinn des Lebens einbezogen werden.

Gesprächspartner aus dem kirchlichen Kontext spielen bei diesem Austausch zwar eine geringere Rolle, aber sie fungieren doch als Scharnier zwischen den privaten und den kirchlich-institutionellen Kontexten religiöser Kommunikation; und sie scheinen für diejenigen, denen sonstige enge Kontakte durch Familie und Partner fehlen, z. B. ältere, allein lebende Menschen, besonders wichtig zu sein. Dieser Befund wird sehr gut verständlich vor dem Hintergrund der alltagsweltlichen Situierung der Religion, auf die etwa im Zusammenhang der Alltagsseelsorge hingewiesen wurde.³⁴

Man kann diese Einbettung religiöser Kommunikation in den Alltag und seine Strukturen als Wahrnehmung des Priestertums aller Gläubigen verstehen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens, die deutlich existentiell dimensioniert ist, erscheint in die Alltagswelt eingebettet und in erster Linie hier institutionalisiert, bevor sie ein Thema im Austausch mit professionellen Experten wird.

Eine Einbettung in die Strukturen der Lebenswelt zeigen auch die Ergebnisse zu den Gelegenheiten und Orten sowie den Medien jener Kommunikation. 83 % tauschen sich über den Sinn des eigenen Lebens im direkten persönlichen Gespräch aus. Der Austausch über den Sinn des eigenen Lebens erfolgt in erster Linie und mit deutlichem Abstand zu anderen Gelegenheiten zu Hause. Weitere Gelegenheit für diesen Austausch bieten Formen der individuellen Freizeitgestaltung (z. B. Treffen mit Freunden, Fitnessstudio). Eher sporadisch bietet auch die Kirche eine Gelegenheit für den Austausch über den Sinn des eigenen Lebens.

³⁴ Vgl. *W. Steck*, Der Ursprung der Seelsorge in der Alltagswelt, in: *ThZ* 43 (1987), 175-183; reprint in: *K. Merle/B. Weyel*, Seelsorge. Quellen von Friedrich Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2009, 215-223.

6 KIRCHENMITGLIEDSCHAFT ALS SOZIALE PRAXIS KIRCHENTHEORETISCHE IMPLIKATIONEN

Der konzeptionelle Ansatz der KMU V konnte in seinen Fragehinsichten hier nur exemplarisch angedeutet werden. Insgesamt erscheint es uns als vielversprechend, einen kommunikativen Kirchenbegriff in den Vordergrund zu rücken. Die starke Orientierung an der Kirchenverbundenheit, die bei den KMUs immer auch eine Rolle gespielt hat, entwickelt gerade dann eine Eigendynamik und droht sich in den Vordergrund zu drängen, wenn sich die zahlenmäßigen Mitgliedschaftsverhältnisse verändern. In den Ergebnissen der KMU V spiegeln sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, insbesondere die religiöse Pluralisierung und der demografische Wandel wider. Wenn man allerdings die Veränderungen allein vor dem Hintergrund von Verfallsnarrativen deutet³⁵ und Hochverbundene zur Norm erhebt, dann ist damit eine Defizitperspektive auf die Ergebnisse eingetragen, die Kirchenbindung primär als Selbstzweck von Kirche als Organisation versteht. Ein kommunikativer Kirchenbegriff weitet dagegen nicht nur die Perspektive auf Kirche, sondern ist auch ekklesiologisch zu favorisieren. Die Vielfalt der religiösen Interaktionen ist in der KMU V nur ausschnittshaft nachgefragt. Rituelle Praxen etwa kommen nur zum Teil, insbesondere im Blick auf den Gottesdienstbesuch und die Teilnahme an Kasualien in den Blick. In diese Richtung weiter zu fragen, ist aus unserer Sicht sehr verheißungsvoll.

³⁵ <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/mitgliederuntersuchung-der-ekd-erosion-auf-fast-allen-ebenen-12838580.html> (abgerufen am 08. 04. 2014).