

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 publizierten »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 Pfarrerrinnen 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 volksskirchlich-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 welchem 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 Gesamtnetzwerkerhebung und ihren theoretischen Hintergründen

Für die Gesamtnetzwerkerhebung wurde eine durchschnittstypische evangelische Kirchengemeinde ausgewählt (vgl. zum Auswahlverfahren den Beitrag 6.1 »Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitels zur Netzwerkerhebung«, 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 *ehrer 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 »Gesamtnetzwerkerhebung – deskriptive Statistik« im Beitrag »Religiöse Kommunikation in Netzwerkstadt« von Richard Heidler u. a., in diesem Band.

12 Der Fragebogen der Netzwerkerhebung 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 so dann 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. KMM 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 Ortsgemeinde 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 Entscheidung, 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.