

7.1 Anstöße aus der Praktischen Theologie

Adressaten kirchlicher Angebote, religiöse Sinnsucher oder Akteure bei Gelegenheit?

Kirchentheoretische Perspektiven auf den Menschen

Birgit Weyel

Die Frage nach dem Menschen ist ein zentrales Thema von Pädagogik und Theologie. Wer der Mensch sei, was man ihm zutrauen und von ihm erwarten kann, sind Fragehinsichten, die für jede Theoriebildung konstitutiv sind, und zwar unabhängig davon, ob sie ausdrücklich behandelt oder nur indirekt erschlossen werden können. Die Bildung als Gegenstand von Pädagogik und Praktischer Theologie bietet besondere heuristische Sensibilisierungen für die explizite und implizite Anthropologie, die Friedrich Schweitzer in engagierter Weise in die Praktische Theologie eingebracht hat.¹ Während das theologische Menschenbild in der dogmatischen Ekklesiologie² einen Stammplatz hat, bleibt es in der praktisch-theologischen Kirchentheorie vielfach noch unterbestimmt.³ Gründe für diesen Befund dürften in den soziologischen Referenztheorien liegen, die die Kirchentheorie zu integrieren versucht. Im Folgenden soll daher der Versuch gemacht werden, am Beispiel kirchentheoretischer Konzepte die Frage nach dem Menschenbild zu stellen, das jeweils entworfen wird, wenn es auch bisweilen nur mittelbar, etwa über die soziologischen Referenztheorien eingespielt wird. Immer aber haben Leitbilder in Kirchentheorien auch theologische Implikationen, die mit zu bedenken sind.

Es ist offensichtlich, dass im Rahmen dieses Beitrags nur ausgewählte Kirchentheorien in den Blick genommen werden können. Drei kirchentheoretische Zugangsweisen werden im Folgenden auf ihre Menschenbilder befragt und diese dabei möglichst prägnant konturiert. Damit sind gewisse Unschär-

1. Vgl. beispielsweise *Friedrich Schweitzer, Menschenwürde und Bildung. Religiöse Voraussetzungen der Pädagogik in evangelischer Perspektive, Theologische Studien 2, Zürich 2011.*
2. Vgl. exemplarisch *Eilert Herms, Kirche und Kirchenverständnis als Fundament protestantischer Identität. Eine dogmatische Perspektive, in: Ders., Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums, Tübingen 2010, 33–46.*
3. Man wird die Kirchentheorie als Ganzes auf ihr Menschenbild hin befragen müssen. Teile, in denen normativ Leitvorstellungen von Mitgliedschaft verhandelt werden, sind allerdings besonders anschlussfähig an die Frage nach dem Menschen.

fen hinsichtlich der Auswahl und auch idealtypische Überzeichnungen nicht ausgeschlossen.

1. Adressaten kirchlicher Angebote. Lebensstil und Milieu als kirchentheoretische Perspektive auf den Menschen

Es liegt in der Logik kirchlicher Organisation und der Handlungsorientierung⁴ einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, wenn man danach fragt, welche Veranstaltungsangebote eine Kirchengemeinde vorhalten kann und soll, welche Zielgruppen sie mit ihren vorhandenen und prospektiv zu entwerfenden Veranstaltungen ansprechen will, wie sie ihre Veranstaltungen bewerben kann, um tatsächlich die intendierten Zielgruppen zu motivieren und möglichst viele Menschen für eine Teilnahme zu gewinnen. Im Hintergrund steht ein Modell von Kirche, das möglichst viele Menschen in pluralen lebensweltlichen Bezügen für die Teilnahme an kirchlichen Angeboten gewinnen möchte. Leitbegriff ist die nach Möglichkeit auf Dauer angelegte, durch Regelmäßigkeit charakterisierte Teilnahme durch Anwesenheit bei kirchlichen Angeboten, die über eine Teilnahme hinaus auch für ein Engagement offen ist. Neben dem Gottesdienst bzw. den unterschiedlichen Zielgruppengottesdiensten, die der Logik der adressatenbezogenen Auffächerung bereits folgen, ist an das Ensemble von Veranstaltungen zu denken, das Kirchengemeinden in ihren Gemeindebriefen ausweisen und zu dem sie öffentlich, beispielsweise im Rahmen der gottesdienstlichen Abkündigungen, einladen. Es bleibt zu beachten, dass die Veranstaltungen nicht notwendig parochialen Charakter haben müssen, sondern auch auf überregionaler Ebene liegen können.⁵ Der Leitgedanke ist an der Frage der Erreichbarkeit der Menschen für kirchliche Veranstaltungen orientiert: Es sollen möglichst viele Menschen sein und sie sollen möglichst aus vielen unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen und lebensweltlichen Kontexten kommen. Im Hintergrund darf der ekklesiologische Grundsatz einer öffentlichen Kirche vermutet werden, der etwa im Konzept der Volkskirche aufscheint und auf die Kirche als Institution verweist. Mehr und mehr schiebt sich jedoch mit der Fokussierung auf die Erreichbarkeit von Menschen und die Steigerung der Teilnahmezahlen ein wirtschaftlicher Organisationsbegriff in den Vordergrund. Dass auf diese Situation, in der pragmatische, wirkungs- und strukturorientierte Fragen die Oberhand gewinnen, bereits seit

4. Dabei ist durchaus an unterschiedliche Professionen innerhalb der Kirche zu denken.

5. Vgl. *Uta Pohl-Patalong*, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen 2006.

Beginn des 20. Jahrhunderts, in den einschlägigen Kirchentheorien reagiert wird, darauf hat Jan Hermelink hingewiesen. Die Organisationswerdung der Kirche ist mit der Frage nach Wirtschaftlichkeit, Ressourcen und den Steuerungsmöglichkeiten kirchlichen Handelns eng verknüpft: »Die Rede von der Organisation markiert insofern auch in der Kirche den Eindruck, angesichts bedrohlicher Knappheitserfahrung eine umfassende, zielorientierte Umgestaltung der herkömmlichen Praxis in Angriff nehmen zu müssen.«⁶

In den letzten zehn Jahren wurden im Zusammenhang mit der Fokussierung auf die Frage nach Zielgruppen und Angebotsstrukturen Milieutheorien in die Kirchentheorie aufgenommen. Einen wichtigen Impuls hat die 4. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge* gegeben, die Kirchenmitgliedschaft in Bezug auf Weltansichten, Soziallagen und Lebensstile hin betrachtet. Muster der Welt- und Lebensdeutung, Merkmale wie Bildung, Lebensform, Wohnumfeld, Alter und Geschlecht sowie soziokulturelle Perspektiven, Einstellungen und Handlungsfelder wurden in das Zentrum der Erhebung gestellt. Der wechselseitige Zusammenhang von Weltansichten, Soziallagen und Lebensstilen wurde auf religiöse Überzeugungen und kirchliche Einstellungen und Beteiligungsformen bezogen. Die Komplexität und Mehrschichtigkeit des konzeptionellen Ansatzes der KMU 4 kann an dieser Stelle nur angedeutet und nicht weiter entfaltet werden.⁷ Die KMU 4 nimmt das Paradigma der wachsenden Mitgliederorientierung kirchlichen Handelns auf und bezieht es auf die Vielfalt der Lebensbezüge, in denen Menschen immer schon stehen.⁸ Die soziologischen Theoriekonzepte, die im Hintergrund stehen, sind breit aufgefächert.⁹ Sie haben ihre gemeinsame Schnittmenge in der Fokussierung auf Lebensstile. Dieser konzeptionelle Ansatz findet seine Entsprechung in den Gruppendiskussionen der KMU 4, die die Lebensstile

6. Vgl. zur kirchlichen Rezeption des wirtschaftlichen Organisationsbegriffs *Jan Hermelink*, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2011, 90 f. (Zitat 91).
7. *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, hg. von Wolfgang Huber/Johannes Friedrich/Peter Steinacker, Gütersloh 2006, darin besonders: *Jan Hermelink*, Einführung, 13–39; Übersicht 33.
8. »Insgesamt ist der Begriff der »Mitgliederorientierung« inzwischen zum Leitbegriff zahlreicher kirchlicher Reformprogramme geworden.«, a. a. O., 23.
9. Zu nennen sind *Hartmut Lüdtke*, *Expressive Ungleichheit. Zur Soziologie der Lebensstile*, Opladen 1989; *Gerhard Schulze*, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main/New York 1992; *Hans-Peter Müller*, *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, Frankfurt am Main 1993; *Wolfgang Vögele/Helmut Bremer/Michael Vester* (Hg.), *Soziale Milieus und Kirche*, Würzburg 2001.

durch die Kommunikationsmuster und Argumentationsweise nicht nur ergänzen, sondern auch sehr gut illustrieren.

Von der KMU 4 sind entscheidende Impulse für die Frage nach Lebensstil und Milieuzugehörigkeit ausgegangen. Die sozialwissenschaftliche Milieuforschung bietet auch Anchlüsse an die historische Milieuforschung. Im kirchentheoretischen Diskurs ist allerdings der Differenzierungsgrad, den die Lebensstilforschung erreicht hatte, mehr und mehr unterschritten worden, da die Kirchen sich auf Sinusstudien konzentriert haben.¹⁰ Die, wenn man den Begriff an dieser Stelle aufnehmen mag, kirchentheoretische »Milieuverengung« auf die Sinusmilieus, die mithilfe eines an Konsumforschung orientierten methodischen Instrumentariums generiert werden, hat erhebliche Konsequenzen für die Sicht auf den Menschen. Zugespitzt gesagt wird der Mensch zu einem Konsumenten, der in einen fragmentierten gesellschaftlichen Raum eingeschlossen ist. Die von Pierre Bourdieu für die französische Gesellschaft beschriebenen distinktiven Wirkungen der Milieugrenzen werden auch im Blick auf das soziale Leben in Kirchengemeinden betont: »Auch in (Kirchen-)Gemeinden gibt es sogenannte Distinktionsgrenzen, deutlicher gesprochen: Ekel-schranken zwischen den einzelnen Milieus, die zuverlässig funktionieren, auch wenn viele sie nicht wahrhaben wollen und theologisch ummänteln: Was den einen gefällt, schreckt die anderen ab. Je wohler sich die einen fühlen, umso mehr wissen die anderen: Hier gehören wir nicht hin.«¹¹

Manches ließe sich kritisch gegenüber dieser Engführung der komplexen Lebensstiltematik einwenden. Methodisch festzuhalten bleibt, dass Sinusmilieus nicht notwendig soziale Gruppen bilden, sondern auf der Basis eines Sets statistisch generiert sind. Es ist somit in der Empirie davon auszugehen, dass Menschen immer schon Milieugrenzen überschreiten und im sozialen Leben über Milieugrenzen hinweg interagieren. Auf der anderen Seite werden lebensweltliche Kontexte wenig ernst genommen, wenn Gemeindeentwicklung primär an der Erreichbarkeit der Menschen orientiert ist.¹² Auch der Kirchenbegriff ist dann unterbestimmt, wenn Kirche primär als Gemeinde und stärker noch als Gemeinschaft verstanden wird. Zugespitzt gesagt: Das Men-

10. Eine Zusammenstellung verschiedener Studien findet sich <http://www.milieus-kirche.de> [08.03.2014].
11. *Heinzpeter Hempelmann*, Gott im Milieu. Wie Sinusstudien der Kirche helfen können, Menschen zu erreichen, Gießen 2012, 21.
12. Vgl. dazu den Untertitel bei *Hempelmann*, Gott im Milieu: *Erreichbarkeit lässt sich als Leitbegriff identifizieren*: »Wie sehen denn die Lebenswelten derer aus, die wir so relativ selten erreichen [...] Was müssen wir beachten, wenn wir sie erreichen wollen?« (22).

schenbild der Sinusmilieutheorie zeichnet primär den Konsumenten, dem kirchliche Angebote dadurch schmackhaft gemacht werden, dass die Veranstaltungen an seine ästhetische Präferenzen angepasst werden.¹³

2. Religiöser Sinnsucher. Lebensgeschichte und individuelle Orientierung des Menschen

Wenn die Kirchentheorie in die Praktische Theologie integriert ist, wie das im Folgenden der Fall ist, sind bereits einige wichtige Grundentscheidungen dieses Theoriekonzepts angesprochen, dem viele Praktische Theologien zuzuordnen sind, die dadurch charakterisiert sind, dass sie die Kasualtheorie im Sinne der Biografiebegleitung in das Zentrum rücken. Die große Aufmerksamkeit, die die Kasualpraxis in der neueren Praktischen Theologie auf sich gezogen hat, verdankt sich nicht zuletzt den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen,¹⁴ die die Bedeutung der Amtshandlungen für die Volkskirche herausgearbeitet haben.¹⁵ Eine konsequent subjekttheoretisch begründete Praktische Theologie, wie sie Henning Luther skizziert hat, ist ebenfalls in diesem Zusammenhang zu verorten. »Praktische Theologie würde dann in empirischer und kritisch normativer Weise die Bedeutung der konkreten Subjekte für das Praktisch-Werden der Religion untersuchen sowie umgekehrt die Bedeutung der Religion für die Subjekte bzw. ihre Subjektwerdung.«¹⁶

Der Kirchentheorie ist somit eine Religionstheorie vorgelagert, die die Religion wesentlich funktional als lebensgeschichtliche Sinndeutung bestimmt. Vor dem Hintergrund der Transformationen des Christentums in der Moderne ist die Funktion der Religion am Ort des Individuums der Dreh- und Angelpunkt einer Kirchentheorie, die sich auf diese Funktion der Religion bezieht. Die Kirche ist ein Ort religiöser Deutungskultur, der sich in erster Linie

13. Kritisch gegenüber einer trivialisierten Perspektive auf Milieutheorien äußern sich auch: *Eike Kohler/Eberhard Hauschildt/Claudia Schulz*, Wider den Unsinn im Umgang mit der Milieuperspektive, in: *WzM* 64 (2012), 65–82.
14. Das lässt sich seit der ersten KMU (1972) beobachten. Ausdrücklich rückt dann die 3. KMU (Fremde Heimat Kirche) das Kasualchristentum in das Blickfeld.
15. Klassisch geworden ist der Aufsatz von *Joachim Matthes*, Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens, in: *Ders.* (Hg.), *Erneuerung der Kirche – Stabilität als Chance?*, Gelnhausen/Berlin 1975, 83–112.
16. *Henning Luther*, *Religion, Subjekt, Erfahrung. Grundbegriffe der Praktischen Theologie* Friedrich Niebergalls, München 1984, 165.

zu bewähren hat »als Ort zur religiösen Deutung biographischer Erfahrung«. ¹⁷ Allein in ihrer »Religionsfähigkeit« ¹⁸ erweist die Kirche ihre theologisch begründete Funktion. Die Lebensgeschichte ist der Ort, an dem Religionsbedarf einerseits entsteht, indem Erfahrungen der Kontingenz gemacht werden, die Sinnfragen aufwerfen; andererseits aber auch der Ort, an dem diese Fragen immer schon in Alltagswelt und Kultur bearbeitet werden. »Lebensgeschichte ist offener Prozess, kommunikative Deutung und symbolische Kommunikation.« ¹⁹ Der kirchlichen Kasualpraxis kommt eine besondere Bedeutung für das religiöse Subjekt insofern zu, als sich angesichts der Passagen und Übergänge im Lebenslauf Erfahrungen des Gegebenseins und der Endlichkeit einstellen, die durch kirchliche Symbole und Riten gedeutet werden: »Wo uns das unbegreifliche Geschenk des Lebens und das Glück, das es bedeuten kann, bewusst wird, drängt menschliches Leben in seine religiöse Deutung, greifen wir aus auf die großen Transzendenzen, will die individuelle Lebensgeschichte immer auch im umfassenden Sinnzusammenhang des christlichen Glaubens gedeutet sein.« ²⁰

Auch außerhalb der Kirche gibt es Formen religiöser Vergemeinschaftung, doch die Kirche als Institution bewährt sich angesichts »prekärer Sozialbeziehungen« ²¹ gerade darin, dass sie zwar Vereinsbildungen und Gruppenbildungen in sich aufnimmt, diese aber zugleich als eine auf Religion spezialisierte Institution überschreitet und Gesellschaftsdistanz ermöglicht: »Indem sie den religiösen Sinnzusammenhang auf seine weltstanzierende Unbedingtheitsdimension, auf die Verheißung der uns einholenden Gegenwart des welttranszendenten Gottes hin auslegt, wehrt sie der Absolutsetzung jeder Form der Vergesellschaftung, der Gruppenbildung, des sozialen Zugehörigkeitsverhältnisses, der ästhetischen Weltsicht, der politischen Einstellung und Bindung.« ²²

17. *Wilhelm Gräb*, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Göttingen 1998, 95.
18. Zum Begriff vgl. auch *Volker Drehsen*, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisations-theoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994. Drehsen schließt hier an seine soziologischen Studien an und wendet sie kasualtheoretisch: *Volker Drehsen*, *Der Sozialwert der Religion. Aufsätze zur Religionssoziologie*, hg. von Christian Albrecht, Hans Martin Dober und Birgit Weyel, Berlin/New York 2009.
19. *Kristian Fechtner*, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh 2003, 44.
20. *Wilhelm Gräb*, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, 67.
21. *Gräb*, *Lebensgeschichten*, 94.
22. A. a. O., 97.

Die Kirche reproduziert familiäre und gruppenspezifische Sozialitäten nicht einfach, sondern überschreitet sie durch ihre Referenz auf Gott als große Transzendenz.²³ Gerade anlässlich der Kasualien entstehen seitens der Kirche seelsorgerliche, kommunikative und rituelle Gelegenheiten, um Sinndeutungsangebote zu vermitteln, zu denen sich die beteiligten Subjekte verhalten können. Sie prüfen die Angebote auf ihre Sinnfälligkeit, Plausibilität und biographische Überzeugungskraft. Sie übernehmen diese nicht einfach, sondern formen sie gegebenenfalls um, adaptieren sie und reichern sie an. Der im Prozess der Aneignung zugeschriebene Spielraum ist für das hier entworfene Bild vom Menschen von Bedeutung. Die Individualität des Menschen korrespondiert der Freiheit, sich zu den Deutungsangeboten allererst verhalten zu müssen. Es ist daher auch konsequent, dass die Praktische Theologie, die der Kasualpraxis eine zentrale Funktion im Rahmen der Kirchentheorie zuweist, die Wahrnehmungen der Menschen nachgefragt und rekonstruiert hat.²⁴

3. Akteure bei Gelegenheit. Netzwerke religiöser Kommunikation

Sowohl die Lebensstilforschung als auch die subjektorientierte Praktische Theologie der lebensgeschichtlichen Sinndeutung stehen auch im Hintergrund dieses dritten kirchentheoretischen Konzepts. Es ist gewiss nicht etwa von trennscharfen, gegeneinander zu profilierenden Unterscheidungen auszugehen, sondern eher von unterschiedlichen Nuancen und Akzentverlagerungen, die gleichwohl Konsequenzen für das Menschenbild haben. Im Folgenden möchte ich ein soziologisches Konzept für die Kirchentheorie fruchtbar zu machen versuchen, das im Kontext der kulturellen Netzwerkforschung zu verorten ist.²⁵

23. Im Anschluss an die Unterscheidung von *Thomas Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991.
24. Das zeigen empirische Studien wie beispielsweise *Christoph Müller*, *Taufe als Lebensperspektive*. Empirisch-theologische Erkundungen eines Schlüsselrituals, *Praktische Theologie heute* Bd. 106, Stuttgart 2010; *Cäcilie Blume*, *Populäre Musik bei Bestattungen*. Eine empirische Untersuchung zur Bestattung als Übergangsritual, *Praktische Theologie heute* Bd. 137, Stuttgart 2014. Müller unterstreicht die theologische Kompetenz der religiösen Subjekte: *Christoph Müller*, *Laiinnen und Laien*. Empirische Religionsforschung als Beitrag zur Wahrnehmung religiöser Kompetenz, in: Birgit Weyel/Wilhelm Gräb/Hans-Günter Heimbrock (Hg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*, VWGTh 39, Leipzig 2013, 183–192.
25. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Engagement und Indifferenz*. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. 5. Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, darin: *Birgit*

In der KMU 5 wird ein erster Versuch vorgelegt, Netzwerke religiöser Kommunikation zu erheben. Kirchenmitgliedschaft wird als eine soziale Praxis verstanden und so wird nach eben diesen vielfältigen lebensweltlichen Kontexten gefragt. Viele Fragen in der KMU zielten immer schon auf Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. Dazu gehören Fragenkomplexe, die die religiöse Sozialisation oder die Beeinflussung durch Familie, Freunde u. a. berühren. Ergänzend soll in dieser KMU die Wechselseitigkeit bzw. *Interaktivität* der religiösen und kirchlichen Praxis stärker in den Blick kommen. Die Beziehung zur Kirche wird somit nicht primär als ein ›mehr‹ oder ›weniger‹ an Verbundenheit, Beteiligung oder Überzeugung hinsichtlich einer immer schon feststehenden Größe verstanden, sondern als eine Praxis der beteiligten Menschen, die diese als ihre je eigene Mitgliedschaft gestalten. Der Einzelne wird so als ein Akteur verstanden, der immer schon in vielfältigen Beziehungsgefügen steht, in die seine kirchliche Mitgliedschaftspraxis eingebettet ist.

Mitgliedschaft als soziale Praxis fragt daher insbesondere nach Interaktionen, die sich auf einer ›Zwischenebene‹ zwischen den Individuen und der Institution in typischen Kommunikationsmustern und Sozialitätsformen vollziehen und auf diese Weise Einstellungen und kirchliche Partizipation prägen. Eine zentrale Frage ist dabei die nach den Zusammenhängen, in denen Menschen religiös kommunizieren. Ob ein Thema im Gespräch als religiös wahrgenommen wird oder nicht, hängt wesentlich davon ab, ob die Beteiligten dieses Thema als religiös verstehen. Der Tod, die Entstehung der Welt und ethische Fragen im Umfeld des Lebensendes sind die Themen, die von den Befragten am stärksten als religiöse Themen verstanden werden. Die Frage nach dem Sinn des Lebens wird ebenfalls als religiöses Thema eingestuft. Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden oder auch Natur werden deutlich weniger als religiöse Themen betrachtet. Diese Fragen sind insofern wichtig, als sie präzisieren, woran die Befragten denken, wenn wir sie weiter danach fragen, *mit wem sie sich bei welchen Gelegenheiten über Religion unterhalten*. Die Frage nach dem Sinn des Lebens hat auch in religionstheoretischer Perspektive eine besondere Nähe zur Religion. Allerdings gilt auch hier, dass nicht jedes Sprechen über den Sinn des Lebens religiös sein muss, sondern es auf religiöse Konnotationen und den Transzendenzbezug der Sinndeutungen aus der Sicht der Beteiligten ankommt. Der Sinn des Lebens ist ein Thema, das vor allem mit dem Lebenspartner und der Lebenspartnerin zur Sprache kommt. Es gehört nicht einfach in ›die Familie‹, sondern ist ein persönliches, offenbar als intim empfundenenes Thema, das in erster Linie mit dem Partner bzw. der Part-

nerin 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-, Großeltern-Enkel-, Patenonkel-Patenkind-Beziehungen und vieles andere mehr, je nach Verständnis des Befragten.

Über den Bereich von Lebenspartnern, Freunden und Familie, also dem Kreis der persönlich Vertrauten hinaus, kommt für die religiöse Kommunikation auch die Kirchengemeinde in den Blick. Andere Gemeindeglieder und Mitarbeiter (auch Pfarrerinnen und Pfarrer) werden immerhin von etwa einem Fünftel als Gesprächspartnerinnen und -partner 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. Der private, vertraute Kontext, besonders Lebenspartnerinnen und -partner, spielt für den Austausch über den Sinn des eigenen Lebens die mit Abstand wichtigste Rolle. Wenn Menschen keine festen Partner haben, sind Freunde die wichtigsten Gesprächspartner. 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 sind für diejenigen, denen sonstige enge Kontakte durch Familie und Partner fehlen, z. B. ältere, allein lebende Menschen, besonders wichtig.

Dieser Befund wird sehr gut verständlich vor dem Hintergrund der alltagsweltlichen Situierung der Religion, auf die im Zusammenhang der Alltagsseelsorge hingewiesen wurde.²⁶ 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, wird nicht als abstrakter Diskurs geführt, sondern ist in die Alltagswelt eingebettet und in erster Linie hier institutionalisiert, bevor sie ein Thema im Austausch mit professionellen Experten wird.

Ein vorläufiges Fazit: Die Ergebnisse der KMU 5 spiegeln sehr deutlich die lebensweltliche Situierung von Religion wieder. Man mag über die Dichte und geringe Reichweite der Netzwerke religiöser Kommunikation erstaunt sein. Der Befund zeigt aber auch, dass Religion in dieser existentiellen Perspektive als Sprechen über den Sinn des je eigenen Lebens und die Thematisierung von Fragen des Lebensendes Privatsache sind, grundsätzlich eher in vertrauter, persönlicher Umgebung stattfinden. Erst wo diese Möglichkeiten erschöpft sind, kommen subsidiär andere ins Spiel: Freunde, Nachbarn und die Profes-

26. *Wolfgang Steck*, Der Ursprung der Seelsorge in der Alltagswelt, in: ThZ 43 (1987), 175–183; reprint in: *Kristin Merle/Birgit Weyel (Hg.), Seelsorge. Quellen von Friedrich Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2009, 215–223.

sionals der Institution. Die Grenzen unserer Methodik werden auch darin deutlich, dass implizite, fluidere oder auch öffentliche Erscheinungsformen des Religiösen von den Befragten nicht als Religion identifiziert und daher auch nicht Netzwerkstrukturen zugeordnet wurden. Die Emblematisierung des Religiösen kann in qualitativen Studien methodisch feinsinniger gestaltet werden. Insofern Religion als transzendentes Sinn- und Bedeutungssystem nicht selbstverständlich wie in der Wissensgemeinschaft geteilt wird, bedarf es der emblematischen Markierung von Religion *als* Religion. Dazu trägt Bildung maßgeblich bei.²⁷ Kommunikationsnetzwerke könnten insbesondere daraufhin beobachtet werden, wie die Religion als Sinnhorizont in sozialen Netzwerken kommunikativ ausgehandelt wird und wie sich über religiöse Themen soziale Vergemeinschaftungen bilden bzw. nicht bilden. Ich sehe daher Ansatzpunkte,²⁸ um Erscheinungsformen von Religion und Sozialität in der Gegenwart unter Netzwerkgesichtspunkten von Seiten der interaktiven Akteure auf der Mikro- und Mesoebene künftig mehr noch in den Blick zu nehmen, ohne sich vom Bild des religiösen Sinnsuchers abgrenzen zu wollen oder das Teilnahmeverhalten ganz aus dem Blick zu verlieren. Die kirchlichen Veranstaltungsangebote spielen weiter eine wichtige Rolle, da sie, wenn auch neben anderen sozialen Orten, Gelegenheitsstrukturen darstellen.

Die Anregungen liegen auf zwei Ebenen: Zum einen auf der Ebene der methodischen Erforschung des Verhältnisses von Individuum und Sozialität unter den Bedingungen translokaler, mediatisierter Kommunikation (Netzwerk-karte und Netzwerkanalyse), zum anderen auf der Ebene der Begriffe und Theoriekonzepte, die sich mit der Netzwerktheorie verbinden. Die Netzwerktheorie setzt ein Gegengewicht zur Kirche, die nur als Institution und Organisation gedacht ist, weil Kirche primär als Ort religiöser Kommunikation und der Interaktion von Akteuren verstanden wird.

27. Friedrich Schweitzer, *Bildung als Dimension der Praktischen Theologie*, in: Ders. (Hg.), *Der Bildungsauftrag des Protestantismus*, VWGTh 20, Gütersloh 2002, 265–277.

28. Vgl. auch Birgit Weyel, *Netzwerkanalyse – ein empirisches Paradigma zur Konzeptualisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten*, in: Dies./Gräß/Heimbrock (Hg.), *Praktische Theologie*, 157–169. Siehe auch Kristin Merle/Birgit Weyel, *Sozialer und subjektiver Sinn: das Netzwerk als ‚Modell‘ zur Abbildung inter- und transsubjektiver Vorgänge der Bedeutungskonstitution in der Seelsorge*, in: Andreas von Heyl/Konstanze Kemnitzer (Hg.), *Modellhaft Denken in der Praktischen Theologie. Festschrift für Klaus Raschzok*, 137–146.