

Jan Hermelink / Ingrid Lukatis

Einleitung:

Religion und Kirche im Spiegel von Gruppendiskussionen

Die großen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, getragen von der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie von einigen Landeskirchen, sind seit ihren Anfängen durch das Anliegen eines *Perspektivwechsels* gekennzeichnet: Die kirchliche Bindung wie die religiösen Einstellungen der Mitglieder sollen in diesen Erhebungen ausdrücklich nicht aus der Sicht der kirchlichen Institution selbst, ihrer inhaltlich formulierten Vorgaben und ihrer Beteiligungserwartungen verstanden werden – dieser Zugang kennzeichnet viele ältere kirchensoziologische, neuerdings auch die am kirchlichen »Marketing« orientierte Unternehmungen. Vielmehr wurde in den vier großen Erhebungen seit 1972 jeweils neu versucht, die Perspektive zu ändern: Das Verhältnis der Einzelnen zur Kirche sollte und soll primär aus ihren *je eigenen Lebenszusammenhängen*: aus ihren biographischen Prägungen, ihrer sozialen Lage und ihren spezifischen Überzeugungen heraus beschrieben und gedeutet werden.

Der Vollzug eines solchen Perspektivwechsels fällt nicht nur der Forschung, sondern auch der kirchlichen Praxis durchaus schwer. Gleichwohl ist er gerade für dieses Alltagshandeln einer Kirche, die sich im Kontext einer pluralen, ja pluralistischen Gesellschaft versteht, ganz und gar unerlässlich. »Wenn die Kirche ihre Sache vertritt, also öffentlich artikuliert, was ihr wichtig ist, dann kann sie nicht nur Themen besetzen, sondern muss sie auch mit Horizonten rechnen, über die sie selbst nicht verfügt.« (Moxter 2006: 334) Das gilt für die Rezeption kirchlicher Äußerungen in der massenmedialen Öffentlichkeit, es gilt aber auch für das Handeln »vor Ort«: Auch hier ist damit zu rechnen, dass die Predigt der Kirche, ihr gottesdienstliches wie ihr seelsorgliches, ihr diakonisches und pädagogisches Handeln von den Einzelnen in ganz unterschiedlicher Weise angeeignet wird – geprägt primär gerade nicht durch jenes Handeln selbst, sondern durch die besonderen biographischen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Rezipienten. Misslingt es den Verantwortlichen, den Perspektivwechsel auf diese je eigenen Verhältnisse der Mitglieder (und auch der Nicht-[mehr-]Mitglieder) zu vollziehen, dann droht das kirchliche Handeln tendenziell ins Leere zu gehen, oder – anders gesagt – es verliert mit dem Wissen um seine unverfügbaren Horizonte auch die Fähigkeit, sich *in* diesen Horizonten überhaupt profiliert zu äußern.

Um jene sozialen Horizonte der kirchlichen Bindung angemessen wahrzunehmen, haben die EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen auch *methodisch*

immer wieder neue Wege gesucht. Seit 1992 gehören dazu dezidiert qualitative Erhebungsverfahren: Die Repräsentativerhebung auf der Grundlage eines Fragebogens wird seither durch Verfahren ergänzt, mittels derer die Befragten ihre religiösen und kirchlichen Einstellungen stärker in ihrer eigenen subjektiven Logik darstellen können. Für die Untersuchung von 1992 wurden daher eine Reihe von »Erzählinterviews« mit Mitgliedern geführt, die sich selbst als kirchenfern sahen und nun nach ihren Assoziationen zu »Religion, Christentum, Glauben und Kirche« gefragt wurden, so dass sie ihre Erfahrungen und Überzeugungen nach einer je eigenen Erzähl-Logik kommunizieren konnten.¹ Auf diese Weise kamen vor allem die *biographischen* »Horizonte«, in denen die Einzelnen selbst ihre kirchlichen Bezüge rekonstruieren, in eindrucklicher Weise zum Ausdruck.

Auch die *Gruppendiskussionen*, mit denen die jüngste, die vierte Kirchenmitgliedschaftsstudie ihre Repräsentativbefragung verbindet, sollen die je eigentümlichen »Horizonte«, in die die Beteiligten ihre Weltansichten, ihre religiösen Einstellungen und kirchlichen Erwartungen stellen, aus der Perspektive dieser Beteiligten selbst erkennbar machen. Die dafür gewählte Methodik der Impulsfragen, etwa danach, was im eigenen Leben bedeutsam ist, was »nach dem Tod kommt« oder wie die Beteiligten »die Situation der Kirche« einschätzen, diese Frage-Methodik sowie die Auswahlkriterien für die (insgesamt fünfzehn) kirchlich, sozial und geographisch ganz unterschiedlich positionierten Gruppen werden von Monika Wohlrab-Sahr und Kornelia Sammet in ihrer methodischen Einleitung (Kap. 1.1) eingehend erläutert. Dort wird auch die religionstheoretische, an »Weltansichten« orientierte Gesamtanlage der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung skizziert.

Hier sei lediglich hervorgehoben, dass die im Folgenden präsentierten Studien vornehmlich nicht die Äußerungen Einzelner betrachten, sondern die *Gesprächsmuster*, in denen die Gruppen die thematischen Stimuli aufnehmen, entfalten und weiterführen. Analytisch wird also nach der *kommunikativen Konstruktion* der einschlägigen Weltansichten gefragt: Auf welche Weise kommen religiöse Fragen, kommt »Kirche« ins Gespräch – und zwar in Gruppen, die bereits über mehr oder weniger entwickelte Gesprächsstrukturen verfügen? Wie wird die einschlägige Kommunikation im Vollzug allererst generiert, wie durch die aktuelle Gesprächsdynamik verändert? Und wie sind jene Gesprächsmuster durch das jeweils konstitutive Interesse, das spezifische Anliegen der Gruppe geprägt sowie durch die soziale Lage und die Lebensstile ihrer Mitglieder?

Die Analysen von Mustern religiös-kirchlicher Kommunikation lassen sich so dann mit den quantitativen Resultaten der Repräsentativerhebung verbinden. Auf diese Weise wird die relative Verbreitung einzelner Einstellungs- und Orientierungs-

1. Die Interviews sind veröffentlicht und kommentiert in: Studien- und Planungsgruppe der EKD (1998); einige Deutungen sind auch eingegangen in die beiden Veröffentlichungen »Fremde Heimat Kirche«: Studien- und Planungsgruppe der EKD (1993) sowie Engelhardt u. a. (1997).

muster abschätzbar; umgekehrt erfahren die auf statistischem Weg ermittelten Eigenarten bestimmter Lebensstile und Weltsichten eine gewisse Illustration. Insgesamt können die in den Gruppendiskussionen sichtbaren Aspekte kollektiver *Selbstdeutung* verbunden werden mit korrelativ-analytischen *Fremddeutungen*, in denen Zusammenhänge, etwa zwischen Kirchenbindungsformen und Lebensstilen, klarer hervortreten, als es den Beteiligten selbst deutlich ist.

Diese wechselseitige Erhellung qualitativer und quantitativ-statistischer Untersuchungsmethoden ist bereits im ersten Band der jüngsten Mitgliedschaftsuntersuchung (Huber/Friedrich/Steinacker 2006) genutzt worden. Dort werden die umfangreichen Analysen quantitativer Daten durch kürzere Texte ergänzt, die typische Kennzeichen bestimmter Lebensstile (etwa Identitäts- und Abgrenzungsstrategien) in den Gruppen rekonstruieren (Sammet 2006b) sowie die Wahrnehmung der Kirche durch einzelne Gruppen untersuchen – etwa im Hinblick auf das Verhältnis von Individuum und kirchlicher Organisation (Schulz 2006a: 117ff.), das Verständnis kirchlicher »Gemeinschaft« (Schulz 2006b: 264ff.), die Bereitschaft zu und die Motivgrundlagen von kirchlicher Mitarbeit (ebd., 269ff.) sowie die Einschätzung der zukünftigen kirchlichen Entwicklung (Schulz 2006a: 123ff.). Auch die Muster wie die typischen Schwierigkeiten *religiöser* Kommunikation, wie sie in den Gruppendiskussionen generell zum Ausdruck kommen (und wiederum auch bestimmten sozialen Verhältnissen zuzuordnen sind), werden bereits im ersten Band untersucht (Sammet 2006a).

Im vorliegenden, zweiten Band werden diese Fragestellungen vertieft sowie durch weitere Themen ergänzt, die sich aus dem Material und aus aktuellen kirchlichen Debatten ergeben. Die einzelnen Studien seien hier im Überblick vorgestellt:

- Zunächst legt Claudia Schulz eine erweiterte, auf quantitativem Material beruhende Analyse des *lebensstilspezifischen Profils der Mitgliedschaftsbeziehung* vor (Kap. 2). Für die sechs verschiedenen Lebensstiltypen, die im ersten Band unter den Kirchenmitgliedern herausgearbeitet wurden², betrachtet sie vor allem die jeweils vorrangigen Gründe der Mitgliedschaft, sodann die spezifischen Erwartungen an die Pfarrerrinnen und Pfarrer, dazu auch die jeweiligen Beteiligungsinteressen. Dabei zeigt sich u. a., in welchem hohem Maße bei *allen* Lebensstiltypen – zur Begründung der eigenen Zugehörigkeit – auf Diakonie und Seelsorge verwiesen wird; auch die Erwartungen an ein pastorales Vorbild sind allseits hoch. Starke, teilweise auch überraschende Differenzen ergeben sich dagegen bei der Einschätzung traditionsgebundener, selbstverständlich »ererbter« Kirchenbindung

2. Vgl. Benthous-Apel 2006. Als konstitutiv für einen Lebensstil wird hier die Kombination bestimmter expressiver (Musikgeschmack, Freizeitverhalten), interaktiver (Intensität der Nachbarschaftskontakte) und normativer Aspekte (Rollenzuschreibung der Frau bei der Kindererziehung) gesehen.

sowie einer intensiven kirchlichen Gemeinschaft. Hervorgehoben sei weiterhin, wie sehr auch Mitglieder, für die – lebensstiltypisch – die eigene Beteiligung am kirchlichen Handeln kaum in Betracht kommt, gleichwohl für eine partizipatorische, von ehrenamtlicher Arbeit bestimmte Kirche plädieren. – Im Ganzen zeigt sich, dass die Mitgliedschaftsbeziehung in vieler Hinsicht eher durch den jeweiligen Lebensstil geprägt ist als durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Altersgruppe.

- In einem umfangreichen Beitrag führt Kornelia Sammet ihre Untersuchungen zu den *Affinitäten einzelner Gruppen zu bestimmten Lebensstilen* (vgl. Sammet 2006b) weiter, indem sie für insgesamt sieben, vor allem kirchlich situierte Gruppen nach den jeweils erkennbaren Stilmerkmalen, den typischen Formen von Gruppen- und Gemeinschaftsbildung sowie dem – ebenfalls paradigmatischen – Verhältnis zur Kirche fragt (Kap. 3). Dabei wird u. a. deutlich, dass die – auch innerhalb der einzelnen Gruppengespräche – vielfältige Wahrnehmung der kirchlichen Verhältnisse nicht nur durch die soziale Situation der Beteiligten, etwa am Beginn des Berufslebens oder in einer gesellschaftlich privilegierten Lage, bestimmt ist, und auch nicht nur durch die Prägungen eines Lebensstils, sondern wie bedeutsam hier auch die gruppenspezifische Wahrnehmung des – seinerseits ja sehr divergenten – kirchlichen »Angebotes« ist. Vor allem aber ist es die jeweilige »Vergemeinschaftungsdynamik«, das konstitutive Anliegen der Gruppe selbst, das deren kirchliche Bindung in Analogie wie auch in Abgrenzung prägt. Stärker als die Gruppenmitglieder selbst es zumeist sehen, wird die Differenz zwischen der (positiv besetzten) eigenen Gruppengemeinschaft und der (meist negativ bewerteten) kirchlichen Großorganisation zum wahrnehmungsleitenden Schema. Auch im Einzelnen zeigen sich in den Gruppengesprächen zahlreiche Analogien zwischen den sozialen, den religiösen, den ästhetischen und den kirchlichen Erfahrungsbezügen.
- Die beiden folgenden Texte sind weniger auf »Lebensstile« bezogen als vielmehr auf eine bestimmte Altersgruppe. Zunächst rekonstruieren Claudia Schulz und Gerhard Wegner die spezifischen *Kommunikationsstrukturen einer Diskussion von Jugendlichen* (Kap. 4, zu JuG-W), die sich durch eine besonders spielerische, assoziative und anspielungsreiche Form auszeichnet: eine Art »Palaver«, wie es in »proletarischen Öffentlichkeiten« zu finden ist. Die das Gespräch prägenden Inhalte sind von diesen Formen nicht ablösbar, sondern in das Palaver hinein verwoben: Die jeweiligen Gehalte müssen gleichsam spielfähig sein. Das gilt nun auch für die Gotteserfahrung – daher kann gefragt werden, nach welchen Regeln hier Gott »ins Spiel gebracht« wird. Die Analyse einiger Sequenzen zeigt, wie sehr dabei wiederum die Differenz zu anderen kirchlichen Gruppen und Institutionen bedeutsam ist. Schließlich wird – mit dem Ziel einer Gesprächseröffnung – versucht, das hier erkennbare religiöse Muster theologisch zu rekonstruieren wie auch kritisch zu relativieren.

- In einem weiteren Beitrag stellt Claudia Schulz solche Detailsichten in einen weiteren Horizont, indem sie vier *Gruppen von jungen Erwachsenen* betrachtet (Kap. 5). Hier wird die Kommunikation besonders stark durch intensive, tendenziell freundschaftliche Kontakte geprägt. In diese engagierten und als hoch bedeutsam erlebten Beziehungen müssen die Inhalte, auch die religiösen Inhalte der Kommunikation eingebettet sein, durch diese Beziehungen werden sie allererst plausibel. – Der Blick der Jüngeren auf die Kirche ist offenbar stark von Differenzwahrnehmungen geprägt: Zwischen dem »Alltag« und den religiösen bzw. kirchlichen »Idealen« wird ein großer Abstand gesehen. Dabei ist es unter den Gruppen, und auch in diesen selbst, durchaus strittig, wie diese Differenz im Einzelnen entsteht, und vor allem, wie sie bewertet wird: Beklagen die einen die Unmodernität, ja die autoritäre Anmutung der Kirche, so sehen andere gerade in der Alltagsenthobenheit des kirchlichen Handelns, das sich »nicht mit praktischen Problemen, sondern mit abstrakten Problemen« – etwa dem Tod – beschäftigt, den lebensrelevanten Sinn jener Institution. Auch die Frage, ob die Kirche mehr Beteiligungsmöglichkeiten für Jugendliche eröffnen sollte, bleibt in hohem Maße kontrovers – wiederum in Relation dazu, wie die jungen Diskutanten ihre eigenen Gestaltungsmöglichkeiten generell einschätzen.
- Durchaus spannungsvolle Perspektiven auf die kirchliche Organisation eröffnen sich auch dort, wo ihr gegenwärtiger Zustand und ihre – vor allem durch Finanz- und Strukturprobleme induzierte – *Veränderungsbedürftigkeit* zum Thema der Gruppendiskussionen werden. In Kap. 6 untersucht Claudia Schulz einschlägige Sequenzen auf die typischen Bereiche, in denen kirchliche Veränderungen wahrgenommen oder gefordert werden, auf die leitenden Kriterien, die dabei – oft sehr kontrovers – formuliert werden, und auf die eigene Positionierung der Gruppenmitglieder in den einschlägigen Reformprozessen. Durchgehend ist ein hohes Maß an Ambivalenz zu erkennen. So werden ökonomische Leitvorstellungen einer Kirchenreform zugleich bejaht und problematisiert; auch der bewusste, rationale Umgang mit institutioneller Macht wird eingefordert und doch auch als Bedrohung empfunden. Immer wieder geraten Außenperspektiven, denen zufolge etwa »mehr für junge Leute« oder für die mediale Präsenz der Kirche getan werden müsste, in Spannung zur internen Wahrnehmung einer schwerfällig-bürokratischen Struktur. Mitunter mutet es fast paradox an, wie kirchlich Hochverbundene sich als passive, ohnmächtige Randsiedler der kirchlichen Organisation stilisieren und wie schwer es ihnen daher fällt, ihre eigene Zugehörigkeit positiv zu begründen. Zwischen den unmittelbaren Erfahrungen in der Gruppe einerseits und der Wahrnehmung des kirchlichen Apparates, auch seiner pastoralen und bischöflichen Funktionsträger andererseits wird ein derart krasser Gegensatz konstruiert, dass – so vermutet die Autorin – angesichts der anstehenden Veränderungen große Motivationsprobleme gerade unter den engagierten Laien zu erwarten sein dürften.

- Während die Frage nach den Einstellungen der Hochverbundenen relativ neu ist, gehört das Interesse an denjenigen Mitgliedern, die sich selbst als *kirchenfern* sehen, zur Tradition der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Die 1992 in der dritten Erhebung durchgeführten »Erzählinterviews« machten den starken Einfluss *biographischer*, vor allem familialer, aber auch beruflicher Prägungen auf das jeweilige Mitgliedschaftsprofil anschaulich. Von daher kam im Beirat für die vierte Studie schon bald die Idee auf, diese biographische Prägung nun in einer Art exemplarischen Längsschnitts zu untersuchen. Rüdiger Schloz hat daraufhin vier damalige Gesprächspartner, die schon in der Publikation von 1997 ausführlicher vorgestellt wurden, nochmals nach ihren Einfällen und Einstellungen zu Religion, Glaube und Kirche befragt: die beiden Mediziner Malte und Rita (vgl. Engelhardt u. a. 1997: 68ff.) sowie Uschi, die sich zu den »kleinen Leuten« zählt, und die typische Intellektuelle Amelie (vgl. ebd.: 148ff.). In Kap. 7 referiert Schloz diese »Wiederholungsinterviews« von 2006³ im Vergleich mit 1992 und zieht einige vorsichtige Schlussfolgerungen. Auffällig erscheint nicht nur die Wiederkehr typischer Gesprächsthemen, etwa die Begegnung mit Krankheit und Sterben, kirchlich gefeierte Übergänge (Konfirmation, Trauung) oder fortgesetzte religiöse Suchbewegungen – alle diese Themen stehen in enger Korrespondenz zur familialen Herkunft, aber auch zu den aktuellen beruflichen und persönlichen Verhältnissen der Befragten. Auffällig, ja erstaunlich erscheint vielmehr vor allem die hohe Konstanz der Weltsichten, auch der jeweiligen kirchlichen Einstellungen – die gängige Erwartung einer mit dem Lebensalter steigenden Verbundenheit bestätigt sich hier gerade nicht. Im Gegenteil, für einige der Befragten ist die Kirche als rituelle oder seelsorgliche Instanz inzwischen ebenso weit weg gerückt wie die von ihr vertretenen Inhalte – bis dahin, dass Malte sich ausdrücklich als Atheist bezeichnet. Gleichwohl halten alle Befragten ganz selbstverständlich an ihrer formalen Mitgliedschaft fest. Wie diese spannungsvolle, mitunter paradox anmutende Haltung zur kirchlichen Institution näherhin zu verstehen ist, das bedarf offenbar weiterer Untersuchung.
- Zu den Themen, mit denen die vierte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung gegenüber ihren Vorgängern Neuland betreten hat, gehört die *Einstellung zur öffentlichen Präsenz des Islam in Deutschland*. Sowohl in der Repräsentativbefragung wie in den Gruppendiskussionen wurde gefragt, wie man sich zum Bau einer Moschee, auch zum Ruf eines Muezzin in der Nachbarschaft stellen würde.⁴ Kornelia Sammet untersucht in Kap. 8 die Argumentationsmuster, auch die Kontroversen, die jener Impuls in den Gruppen ausgelöst hat. Die regelmäßig

3. Das Gespräch mit Amelie wurde bereits 2002 geführt, vgl. Schloz (2004).

4. Vgl. dazu schon im ersten Band der Studie den Abschnitt 5.6 (Benthaus-Apel/Wohlrab-Sahr 2006: 319ff.).

sehr engagierten Diskussionen rekurren auf massenmediale Berichte zum Thema, aber auch auf eigene Alltagserfahrungen – sie dürften damit durchaus typische Einstellungsmuster der Mitglieder repräsentieren. Die betrachteten Gruppen lassen zwei ganz unterschiedliche Wahrnehmungen des Islam erkennen: Als fremde *Religion* begreifen ihn vor allem jüngere, gerade auch kirchlich engagierte Mitglieder, die die Intensität ihrer eigenen Glaubenspraxis im Islam wiedererkennen und von daher für Religionsfreiheit und wechselseitige Toleranz plädieren. Bei einigen anderen, vor allem älteren und hochkulturell orientierten Gruppen wird der Islam oft eher als fremde *Kultur* gesehen, die sich in einem latenten ›Kulturkampf‹ mit dem Christentum befinde. Hier werden religiöse Aspekte überlagert von politischen (Deutschland vs. Türkei) und kulturgeschichtlichen (Aufklärung vs. Vormoderne) Perspektiven; Toleranz wird als Gewährung von – streng begrenzten – Rechten seitens der Mehrheitskultur begriffen. Die Verbreitung solcher, hier im Detail rekonstruierter Argumentationsmuster lässt ahnen, wie sehr das (von den meisten Mitgliedern bejahte) kirchliche Engagement gegen Fremdenfeindlichkeit doch im gemeindlichen Alltag auch auf Brüche und Widersprüche stößt.

Die im vorliegenden Band gesammelten Analysen befassen sich mit Themen und Problemen, die für die kirchliche Praxis von hoher Bedeutung sind, und sie tun dies auf Grund von Quellen, die – wie die Zitate immer wieder vermitteln – die vielfältige Kommunikation über religiöse Fragen offenbar besonders ›realistisch‹ abbilden. Allerdings ist zu bedenken, dass diese Gruppendiskussionen eine spezifische, höchst voraussetzungsvolle Kommunikationsform darstellen, von der aus nicht unmittelbar auf die ›realen‹ Einstellungen von Kirchenmitgliedern bzw. Konfessionslosen zu schließen ist. So sei daran erinnert, dass sich für einige, in der kirchlichen Mitgliedschaft häufig vertretene Lebensstiltypen nur mit Mühe (Typ 5: von Do-it-yourself geprägt, modern) oder gar nicht (Typ 6: traditionsorientiert, unauffällig) entsprechende Gesprächsgruppen finden ließen. Vor allem in drei Hinsichten erscheint das ›Setting‹ der Gruppendiskussionen eigentümlich geprägt:

(a) In den hier betrachteten Gruppen sammeln sich besonders engagierte Personen, die an engerer Gemeinschaft und/oder einem spezifischen Anliegen interessiert sind. In solchen – kirchlichen wie nichtkirchlichen – Gruppen, mit ihrem dichten und zugleich wenig formalisierten Kommunikationsstil, wird offenbar anders geredet als in beruflich-rationalen oder in familiär-intimen Zusammenhängen, auch und gerade im Blick auf Religion. – Auch innerhalb der Kirche repräsentieren die Gruppen eine spezifische, allerdings typische Kommunikationskultur. Hier werden Sachverhalte angesprochen, die im Alltag der Beteiligten sonst wenig bedeutsam sind, und hier werden die einschlägigen Themen, etwa die Vorstellungen über »das, was nach dem Tod kommt«, nicht – wie in Kasualgesprächen – in klaren,

asymmetrischen Rollenverhältnissen besprochen, sondern in einer freieren, eher spielerischen, mitunter geradezu religionsproduktiven Weise.

(b) Gelegentlich findet sich in den Gesprächsprotokollen die Bemerkung, »sonst« rede man über solche Fragestellungen kaum – oder gar nun zum ersten Mal. Dies markiert den prägenden Einfluss der thematischen Impulse, der für die Beteiligten ungewohnte Assoziationsreihen anstößt. In jenen Bemerkungen manifestiert sich aber wohl auch die Präsenz einer Interviewerin, die – wie vermittelt auch immer – im kirchlichen Auftrag handelt. Was in diesen Gesprächen gesagt wird, ist immer im Bewusstsein formuliert, damit auch ›der Kirche‹ etwas mitzuteilen – auch dieser Aspekt wird gelegentlich ausdrücklich, wenn etwa nach der Verwendung der Gesprächsprotokolle gefragt wird. Dazu kommt, dass die einzelnen Teilnehmer, deren Verhältnis zur Kirche nunmehr implizit (oder auch explizit) zum Thema wird, sich auch gegenüber den anderen Gruppenmitgliedern genötigt sehen, die eigene kirchliche Verbundenheit bzw. – häufiger – die eigene Distanz zu akzentuieren.

(c) Die spezifische Konstellation der Diskussion in bereits bestehenden Gruppen hat, wie verschiedene Analysen zeigen, auch inhaltliche Auswirkungen auf die geäußerten Einstellungen zur Kirche. Immer wieder erscheinen die Erfahrungen in der Gruppe selbst als Paradigma angemessener religiöser Gemeinschaft – die kirchliche (Groß-) Organisation, auch deren pastorale Funktionsträger kommen dann tendenziell in einem – negativ bewerteten – Gegensatz zur »eigentlichen«, eben vornehmlich im Gruppenkontext erfahrenen Glaubenspraxis zu stehen. Daraus sollte nicht gefolgert werden, dass die Beteiligten die kirchliche Institution auch in anderen Zusammenhängen derart distanziert und kritisch beschreiben würden.

Die spezifische Profilierung der in den Gruppendiskussionen erkennbaren Einstellungs- und Argumentationsmuster macht auch Monika Wohlrab-Sahr zum Gegenstand ihres soziologischen *Resümées* (Kap. 9). Das hohe Maß an Heterogenität, das die verschiedenen Analysen zeigen, ist zunächst auf die – die gesamte Studie leitende – Frage nach differenten Weltansichten und Lebensstilen zurückzuführen. In dieser Forschungsperspektive werden eben vielfältige Kommunikationsstile in den Gruppen sichtbar – darunter nicht wenige, die von den klassischen Formen (orts-) gemeindlichen Handelns selten oder gar nicht erreicht werden, obgleich sie für einen großen Teil der Mitgliedschaft typisch erscheinen. Dazu verdankt sich jene außerordentliche Heterogenität auch den Themen, mit denen die Gruppen sich befassen sollten: Religiöse Fragen und religiöse Institutionalität produzieren offenbar aus sich heraus eine schwer zu überschauende Vielfalt von Einstellungen und Perspektiven.

Umso wichtiger erscheint Wohlrab-Sahrs Versuch, jene Heterogenität nun doch auf eine spezifische, *in sich konsistente Struktur* hin durchsichtig zu machen. Die christliche Religion, und damit auch die Kirche markieren für die Beteiligten durch-

gänglich ein »Kontrastprinzip«, das sich in verschiedenen von den Gruppen thematisierten Spannungen erkennen lässt. Wenn die evangelische Kirche sowohl als »unmodern« kritisiert wie auch als »zeitlos« gelobt wird, wenn sie als »kalte« Organisation und zugleich als Netz bergender, Glauben stärkender Gemeinschaften erscheint, als Ort kindlicher Irrationalität wie theologisch-dogmatischer Rationalität, wenn schließlich – im Spiegel des Islam – auch das Christentum als gesellschaftsprägende Kultur und zugleich als eine spezifische Religion unter anderen wahrgenommen wird – dann manifestiert sich hier die (religionstheoretisch basale) *Grundspannung von Immanenz und Transzendenz*, deren Eigenart nicht zuletzt darin besteht, dass sie nach keiner der beiden Seiten aufgelöst werden kann, ohne die spezifische Leistung der Religion, auch die spezifische Bedeutung der Kirche zu gefährden. Zugleich ist – auch in der kirchlichen Praxis – zu bedenken, dass sich diese Grundspannung an ganz unterschiedlichen Themen und in einer Vielfalt von Lebensstilmustern artikuliert – schon von daher verbieten sich eindimensionale, reduktionistische Handlungsorientierungen.

In Ergänzung dieses soziologischen, auf die gesellschaftlich vermittelte Bedeutung von Religion und Kirche abhebenden Resümeees sei nun schließlich – stärker praktisch-theologisch – darauf verwiesen, dass auch die *subjektiven Perspektiven* der Mitglieder (und Nichtmitglieder) von einer ähnlichen Grundspannung geprägt sind. Wie in nahezu jeder der hier vorliegenden Analysen erkennbar ist, formulieren die Befragten in Gruppen und Einzelinterviews ihre Einstellungen hinsichtlich der Kirche durchgängig sowohl in allgemeinen, nicht selten klischeehaften Aussagen als auch im Rekurs auf eigene, oft biographisch tief verwurzelte Erfahrungen. Beide Perspektiven, betonte Institutionsdistanz und persönliche Nähe, durchdringen und irritieren sich in den Gesprächen immer wieder wechselseitig. Auch in den einschlägigen Auskünften Einzelner steht die Betonung inhaltlicher Ferne zur Kirche neben dem Hinweis, gleichwohl innerlich mit ihr verbunden zu sein und zu bleiben. Dabei fällt es den Befragten offenbar leichter, die allgemein-gesellschaftliche Bedeutung der Kirche zu beschreiben, als zu begründen, worin sie denn den persönlichen »Nutzen« ihrer Mitgliedschaft für sich selbst sehen. Das subjektive Verhältnis zu den von der Kirche repräsentierten Horizonten ist offenbar *in sich* so perspektivenreich, dass es sich nur schwer – und schon gar nicht einlinig – artikulieren lässt. Dabei ist es nicht zuletzt bemerkenswert, dass solche Spannungen sowohl in distanzierten wie in hochverbundenen Gruppen erkennbar sind: Auch und gerade für die »Kerngemeinde« repräsentiert die Kirche nicht nur das immer schon Vertraute, sondern auch das transzendente Gegenüber der eigenen Lebenspraxis.

Diese in den Gesprächen erkennbare Grundspannung der subjektiven Einstellung zu Kirche und Glauben lässt sich nun durchaus auch *theologisch reformulieren*: Man kann verweisen auf die scholastische Unterscheidung von »fides qua«, der affektiven Bindung an Gott, und »fides quae«, der kognitiv-rationalen, dann auch

kontroversen Explikation dieser Bindung. Oder man wird an eine reformatorische Einsicht erinnert: Gerade die innere, unvertretbar subjektive Glaubensbindung an das Rechtfertigungsgeschehen impliziert eine große äußere Freiheit der Glaubenden und eine entsprechende Vielfalt kirchlicher Verhältnisbestimmungen.

In praktisch-theologischer Sicht regen die hier vorgelegten Analysen dann dazu an, das kirchliche Handeln nicht einfach auf bestimmte, scheinbar lebensstilspezifische ›Angebote‹ zu reduzieren oder umzustellen, sondern in allen einzelnen Praxisfeldern mit der *irreduziblen Vielfalt* von Horizonten zu rechnen, in die die Beteiligten ihren Glauben wie ihre institutionellen Erwartungen hineinstellen. Für diese ganz unterschiedlichen Horizonte wird die kirchliche Praxis, in den Gemeinden wie auf kirchenleitender Ebene, gerade dann anschlussfähig, wenn sie sich darum bemüht, die hinter jener Vielfalt liegende Grundspannung – die Polarität von Affirmation und Kritik, von Vertrauen und Zweifel – als eine fundamentale Eigenart des Glaubens selbst zu identifizieren, zu würdigen und zu stärken. Für diese *theologische Rekonstruktion* der Mitgliederperspektiven, im Kontext verschiedener Weltansichten und Lebensführungsmuster, stellen die folgenden Untersuchungen eine anregende Fülle von Material bereit.

Als Herausgeberinnen und Herausgeber haben wir schließlich vielfältig zu danken: Zunächst danken wir den Autorinnen und Autoren des vorliegenden Bandes, die ihre Beiträge nicht nur sorgfältig und zügig verfasst, sondern auch verschiedene Textfassungen immer wieder der gemeinsamen Diskussion ausgesetzt haben.⁵ Sodann danken wir den Mitarbeitern im Kirchenamt der EKD, vor allem Thorsten Latzel, der seine Koordinationsaufgabe erfreulicherweise auch als eine inhaltliche Arbeit verstanden hat. Schließlich sei den Institutionen gedankt, die diese Studien durch Zeit- und Werkverträge wie durch Druckkostenzuschüsse ermöglicht haben: die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau und vor allem die Evangelische Kirche in Deutschland. Diese kirchlichen Institutionen haben damit zum Ausdruck gebracht, wie hoch sie den Wert einer externen Perspektive auf ihre eigene Praxis schätzen.

5. Für hilfreiche Kommentare zur Einleitung sei Kornelia Sammet und Claudia Schulz sehr gedankt!