

Die Kirche als Dachorganisation und Symbolisierung des Unverfügbaren

Facetten des kirchlichen Selbstbildes im Spiegel der EKD-Mitgliedschaftserhebungen

Um für die Dringlichkeit kirchlicher Reform zu werben, auch um spezifische Programme und Ziele zu begründen, wurde immer wieder auf Statistiken, Befragungen und sozialwissenschaftliche Einsichten zurückgegriffen. Zur soziologisch generierten Empirie, mit der die Kirchenreformbewegung seit den 1960er Jahren immer stärker argumentiert, gehören bekanntlich die großen Mitgliedschaftserhebungen, wie sie von der katholischen Bischofskonferenz und von der VELKD einmalig, von der EKD seit 1972 regelmäßig durchgeführt und aufwändig publiziert wurden.¹ Die neue Akzentuierung der pastoralen »Schlüsselrolle«, der Kasualien oder der Diakonie, auch das Interesse an den »Kirchendistanzierten« und – neuerdings – deren Milieubestimmtheit, alle diese Anliegen der Kirchenreform ließen und lassen sich durch Rückgriff auf die großen Mitgliedschaftserhebungen differenziert begründen.

Um so mehr erstaunt es zunächst, dass die jüngsten Initiativen zur Kirchenreform, angestoßen durch Mitglieder des Kirchenamtes und des Rates der EKD, eher mit demographischen, statistischen und betriebswirtschaftlichen Daten sowie mit Repräsentativumfragen zum allgemeinen religiösen Interesse argumentieren.² Nur am Rande wird im Namen einer »Kirche der Freiheit« auch jene – von der EKD selbst initiierte und finanzierte – Forschung rezipiert. Es mag sein, dass die einschlägigen Ergebnisse den neuen Akteuren längst allgemein bekannt erschienen oder dass man ihre Komplexität einer programmatisch zuspitzenden Argumentation wenig dienlich hielt. Es könnte aber auch sein, dass die Mitgliedschaftserhebungen in ihrer soziologischen wie in ihrer ekklesiologischen Formatierung ein wenig quer

1 Vgl. zur »kirchliche[n] Auftragsforschung in den 70er Jahren« ANDREAS FEIGE, Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1990, 136-219. Ein kurzer Rückblick auf Methodik und Ergebnisse der EKD-Erhebungen findet sich in: JAN HERMELINK, Einführung, in: WOLFGANG HUBER/JOHANNES FRIEDRICH/PETER STEINACKER (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, (15-39), 26-31.

2 Vgl. THIES GUNDLACH, Wohin wächst die Kirche? Von der Generalzuständigkeit zu Zentren gelingender Kirchen, in: PTh 94 (2005), 217-230; Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg. v. KIRCHENAMT DER EKD, Hannover 2006, 14-27.

zu den Anliegen – und den Selbstbildern – der gegenwärtigen kirchlichen Organisationsreform stehen. Nicht so sehr empirisch erkennbar veränderte Haltungen der Mitglieder könnten dann im Hintergrund der aktuellen Reformbemühungen stehen, sondern vielmehr ein anderes *Selbstbild der Kirche*.

Um diese Vermutung zu erhärten, soll die Mitgliedschaftsforschung der EKD im Folgenden daraufhin befragt werden, welche Selbstwahrnehmung der kirchlich Verantwortlichen sich hier zum Ausdruck bringt und wie sich dieses Selbstbild in den letzten Jahrzehnten verändert hat. Die Erhebungen werden hier also weniger als Auskunft über verbreitete religiöse Einstellungen und kirchliche Erwartungen gelesen, sondern vor allem als Dokumente eines institutionellen Selbstverständnisses, das bestimmte Probleme mittels einer Befragung der eigenen Mitglieder zu bearbeiten versucht. Von Interesse sind im Folgenden daher nur in zweiter Linie die konkreten – und weithin bekannten – Ergebnisse der vier großen Erhebungen. In erster Linie geht es um ihre *Anlage* selbst: ihren theoretischen Ansatz, die gewählten Erhebungsmethoden, die einzelnen – immer wieder veränderten – Fragestellungen und die Rezeption, die die erhobenen Daten in der kirchlichen Debatte erfahren haben. Auf diese Weise kann deutlich werden, wie die Evangelische Kirche in Deutschland in jenen Erhebungen sich einerseits als eine soziale *Organisation* begreift und wie sie andererseits als *Symbolisierung* bestimmter biographischer sowie gesamtgesellschaftlicher »Kontrasthorizonte« fungiert.³ Beide Perspektiven erscheinen wesentlich, wenn die erfahrbare Kirche heute erneut die eigene Reform zum Thema macht.

1. Sich selbst befragende Kirche

Befragungen von Kirchenmitgliedern hat es schon im 19. Jahrhundert gegeben; immer wieder sind die Instrumente der Sozialforschung nicht zuletzt an religiösen Überzeugungen und Einstellungen erprobt worden. Nach dem zweiten Weltkrieg haben kirchliche Institute einzelne Gemeinden und Regionen empirisch erkundet;⁴ daneben haben auch kommerzielle Institute, etwa

3 Vgl. MONIKA WOHLRAB-SAIHR, Kulturelle Diversität *und* ein verbindendes Kontrastprinzip: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, in: JAN HERMELINK/INGRID LUKRATIS/DIETS. (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, Bd. 2., Analysen zu Gruppendiskussionen und Erzählinterviews, Gütersloh 2006, 321-338.

4 Vgl. nur DIETRICH GOLDSCHMIDT/FERDINAND GREINER/HELMUT SCHELSKY (Hg.), Soziologie der Kirchengemeinde, Stuttgart 1960; WOLFGANG MARHOLD, Der wissenschaftliche Ertrag der Kirchensoziologie in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945, in: ZEF 19 (1975), 297-313; INGRID LUKRATIS, Empirische Forschungen zum Thema Religion, in: KARL-FRITZ DAIBER/THOMAS LUCKMANN, Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983, 199-220; FEIGE, Kirchenmitgliedschaft, 26 ff.

EMNID oder Allensbach, wiederholt nach Glaubensüberzeugung und der Beteiligung am Gemeindeleben gefragt.⁵

Gegenüber dieser empirischen Forschung markiert die bundesweite Repräsentativbefragung, die die EKD – gemeinsam mit der südhessischen und der bayrischen Landeskirche – 1972 durchführte, nicht nur in quantitativer Hinsicht einen neuen Zugang. Ebenso wie die römisch-katholische und die VELKD-Untersuchung war jene erste EKD-Umfrage bekanntlich motiviert durch den Eindruck einer rapide schwindenden gesellschaftlichen Bedeutung der Großkirchen. Vor dem Hintergrund des (später so genannten) »Wertewandels« und eines bereits erkennbaren religiösen »Traditionsabbruchs« schien die Situation der großen Kirchen nicht nur durch die – Ende der 1960er Jahre erstmals seit langem ansteigenden – Kirchenaustritte bedroht, sondern auch durch den Mangel an Theologiestudierenden sowie durch die wachsende öffentliche Kritik an kirchlichen Positionen. Die Publikation jener ersten EKD-Erhebung trug denn auch den Titel »Wie stabil ist die Kirche?«.⁶

Die verantwortliche Projektgruppe im EKD-Kirchenamt, der u. a. Ernst Lange und Rüdiger Schloz angehörten und die durch u. a. Joachim Matthes und Trutz Rendtorff beraten wurde, wählte im Horizont jener kirchlichen Selbstwahrnehmung einen methodisch neuen Ansatz. Man fragte die Mitglieder nicht mehr vornehmlich nach ihrer Beteiligung am Sonntagsgottesdienst oder nach ihrer Übereinstimmung mit bestimmten Glaubenssätzen – etwa der Himmelfahrt Jesu, den Vorstellungen zum Weltende oder der normativen Geltung der Bibel. Hinter der Ablehnung solcher Fragen stand die Einsicht, dass damit bestimmte kirchlich-dogmatische Vorgaben unreflektiert zur Norm gemacht werden für eine Zugehörigkeit, die doch vielleicht ganz anderen Regeln und Normen folgt.

Mit einem Perspektivwechsel, dessen ekklesiologische Tragweite wahrscheinlich bis heute nicht ganz begriffen ist, wurden die Bedingungen und Regeln kirchlicher Mitgliedschaft vielmehr, jedenfalls der Absicht nach, nun aus der Sicht der Betroffenen selbst zu erheben versucht. Man fragte daher nicht nur etwa nach Kontakten zum Gemeindepfarrer und anderen Mitarbeitern, nach der Einstellung zu Kirchensteuer und Kirchenaustritt, sondern thematisierte auch die Erwartungen der Befragten an das kirchliche Handeln sowie ihre je eigene Deutung zentraler kirchlicher Vollzüge, etwa der Taufe, der Konfirmation und diakonischer Arbeitsfelder. Seit 1982 wird zudem eigens gefragt, was für die Mitglieder dazu gehört, »evangelisch zu sein«.⁷

5 Vgl. zum Beispiel WERNER HARENBERG (Hg.), *Was glauben die Deutschen?*, München/Mainz 1968; RENATE KÖCHER, *Die Abwendung von der Kirche. Eine demoskopische Untersuchung zu Religion und Kirche*, in: *IKK* 9 (1981), 443–446.

6 Vgl. HELMUT HILD (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsumfrage*, Gelnhausen/Berlin 1974.

7 Vgl. zuletzt HUBER u. a., *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge*, 440.

Noch bevor – im nächsten Abschnitt – diese Fragen und das entsprechende Bild der Kirche detaillierter zu betrachten sind, sei zunächst das prinzipielle Selbstverständnis gewürdigt, das die Institution mittels solcher Erhebungen zu erkennen gibt. Fragt die Kirche ihre Mitglieder, wie sie sich selbst als »evangelisch« verstehen, wie sie Taufe und Konfirmation deuten oder was sie vom Gottesdienst erwarten, dann macht sie damit implizit deutlich: Für das Verständnis des kirchlichen Lebens und Handelns reicht es nicht aus, das »Wesen« der Kirche – oder das, was »Gemeinde eigentlich ist«, – aus biblischen Bildern oder dogmatischen Sätzen zu deduzieren und die Reform jenes Handelns dann als Annäherung an das immer schon vorgegebene Ideal zu verstehen.

Eine Kirche, die sich in dieser Weise selbst in Frage stellt, verzichtet offenbar auf ihre theologische *Deutungshoheit* über das christliche wie das kirchliche Leben. Denn nun sind es – im Medium der Befragung – die Glaubenden selbst, die über ihr Verhältnis zur Kirche, über ihren Glauben und damit über die Verfassung der erfahrbaren Kirche im Ganzen bestimmen. Allein durch die Anlage der Befragung wird so eine (mögliche) *Differenz* markiert zwischen den eingespielten kirchlichen Selbstdeutungen etwa der Taufe (»das Kind wird in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen«) und den Deutungen der Mitglieder (»die Taufe ist in erster Linie eine Familienfeier« oder »ein Kind wird getauft, damit (!) es später kirchlich getraut werden kann«).⁸

Die derart markierte Differenz zwischen institutioneller Selbstdeutung der Kirche und ihrer Deutung durch die ihr Zugehörigen eröffnet die Sicht auf eine mögliche *Pluralität* von Kirchenbildern und -verständnissen. Schärfer formuliert: Mittels der Befragungen, die oft eine ganze Reihe von Antwortmöglichkeiten für das jeweilige Thema nennen, wird die Kirche – und das liegt ganz auf der Linie der Kirchenreform, wie sie etwa Ernst Lange betrieben hat⁹ – der *Konflikte* ansichtig, die unter den Mitgliedern wie den Verantwortlichen über die Aufgaben und Ziele des kirchlichen Handelns, über seine angemessenen Sozialformen und Strukturen herrschen. Die evangelische Kirche erfährt sich – im Medium derartiger Erhebungen – als in sich spannungsvoll, als Forum tief greifender Widersprüche und Auseinandersetzungen.

Die zum Konflikt tendierende Pluralität von Kirchenbildern wird sodann dadurch verstärkt, dass die Erhebungen von Anfang an verschiedene *Dimensionen* der Bindung zum Thema gemacht haben.¹⁰ Neben der Beteiligung an – ganz verschiedenen – gottesdienstlichen Feiern sowie an unterschiedlichen

8 Vgl. a. a. O., 441.

9 Vgl. ERNST LANGE, Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns, in: DIERS., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. RÜDIGER SCHLOZ, München/Gelnhausen 1981, 197-214.

10 Vgl. HILD, Wie stabil ist die Kirche, 39 f.

Formen des Gemeindelebens wurde und wird auch nach der medialen Wahrnehmung der Kirche, nach ihrer finanziellen Unterstützung und – nicht zuletzt – nach der »Verbundenheit« der Einzelnen mit der Gemeinde, der Landeskirche und der EKD gefragt.¹¹ Auch wenn im Einzelnen recht unklar ist (und vielleicht sein soll), was die Befragten unter kirchlicher »Verbundenheit« verstehen,¹² so wird doch mit dieser Frage markiert, dass man auch (oder vielleicht gerade) mit der Kirche verbunden sein kann, wenn man sich nicht intensiv am Gemeindeleben beteiligt. Kirche umfasst dann – schon im methodischen Ansatz – mehr als die engagierte Kerngemeinde. Die Erhebung lässt stattdessen eine ganze Reihe unterschiedlicher Beteiligungsmuster sichtbar werden: die Kasual- ebenso wie die Festtagschristen, die Kulturprotestanten ebenso wie allerhand Reformgruppen.

Im Konzept der Erhebung von 1972 dient die Unterscheidung von Bindungsdimensionen einer Konkretisierung der »hypothetischen Annahme«, die Kirche stehe – angesichts steigender gesellschaftlicher Komplexität – unter dem Druck, sich wie andere Sozialsysteme als *Organisation* zu begreifen und zu gestalten.¹³ »Organisation« wird hier im Anschluss an Niklas Luhmann als ein Sozialsystem konzipiert, das seine Zwecke, Ziele und Strukturen explizit festlegt und dem sich Einzelne zuordnen durch eine ausdrückliche, bewusste Entscheidung über ihre Mitgliedschaft.¹⁴ In diesem theoretischen Horizont interessieren sich die EKD-Befragungen etwa für das Maß individueller Verbundenheit und für die einzelnen Erwartungen an das kirchliche Handeln. Auch kirchliche Mitgliedschaft erscheint – jedenfalls im Prinzip – als eine *Entscheidung*, die auf ihre Gründe, ihre emotionalen Konnotationen und ihre Implikationen befragt werden kann.

Mit dieser Vorannahme, die die Befragung bis ins Einzelne prägt, wird die (Selbst-)Wahrnehmung der Kirche in höchst folgenreicher Weise verändert. Die sichtbare Kirche erscheint nun nicht mehr als eine staatsanaloge Institution, als »Körperschaft öffentlichen Rechts«, zu der man selbstverständlich und von vorneherein gehört, ohne nach ihren Zielen, Überzeugungen und Strukturen zu fragen. Sondern die Kirche begreift sich als ein gesellschaftlicher *Verband*, vergleichbar mit Parteien, Gewerkschaften¹⁵ und Großunternehmen. Einem solchen Verband kann man – aus Gründen des

11 Vgl. a. a. O., 162-171.

12 Forschungsgeschichtlich geht der Terminus auf das soziologische Konzept des »commitment« zurück. Vgl. PETER M. BLAU, *Exchange and Power in Social Life*, New York 1964; CHARLES Y. GLOCK/RODNEY STARK, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965; zur Rezeption vgl. HILD, *Wie stabil ist die Kirche*, 184-206.

13 Vgl. HILD, *Wie stabil ist die Kirche*, 35 ff. Zitat a. a. O., 36.

14 Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin 1964; DERS., *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, in: JAKOBUS WOESSNER (Hg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, 245-285.

15 Diese Parallelen werden ausdrücklich genannt, vgl. HILD, *Wie stabil ist die Kirche*, 35.

Eigennutzes und/oder inhaltlicher Überzeugungen – beitreten, man kann sich aber – per Entscheidung – auch wieder aus ihm verabschieden.

Im Spiegel der neuen Fragen nach Verbundenheit, nach Erwartung und Deutung der Mitgliedschaft nimmt sich die Kirche mithin als eine Institution wahr, die sich auf ihre Mitglieder einstellen muss, um deren Bindung und Beteiligung sicher zu stellen. Die fragende Kirche realisiert im Ansatz, dass nun nicht mehr (nur) der Glauben der Mitglieder in Frage steht, sondern – wie es im Untertitel der ersten Erhebung heißt – »Bestand und Erneuerung« der sichtbaren Kirche selbst. Seit den 1970er Jahren wird darum innerkirchlich immer wieder debattiert, wie dieser kirchliche »Bestand« empirisch *und* theologisch als »Organisation« zu begreifen ist.

2. Kirche in geregelter Interaktion

Welches Bild von der Zugehörigkeit zur Kirche, und damit von der Kirche selbst, wird nun in den Mitgliedschaftserhebungen vorausgesetzt? Die Betrachtung allein schon der Fragen und ihrer Veränderung während der vier Erhebungen lässt implizit ein sehr klares Bild erkennen, das – gerade indem es allen Ergebnissen immer schon selbstverständlich voraus liegt – große Wirkung entfaltet hat. Drei Fragekomplexe seien hier etwas näher untersucht.

Hinsichtlich des *Gottesdienstbesuchs* hat schon die erste Erhebung neben der Vorgabe »jeden oder fast jeden Sonntag« auch nach »besonderen kirchlichen Feiertagen« sowie nach familiären »Anlässen wie Hochzeit, Taufe, Begräbnis« gefragt.¹⁶ Zehn Jahre später, 1982, wird dazu der »Gottesdienst in neuer Form« zum Thema, genannt werden u. a. Familien-, ökumenische und »Beat- und Jugendgottesdienste« sowie Feierabendmahl.¹⁷ Während davon 1992 nur noch der Jugendgottesdienst übrig bleibt, wird 2002 auch nach »besonderen Gottesdiensten wie z. B. Gottesdienst im Grünen, Gottesdienst zur Frauenthematik, Musikgottesdienst« gefragt.¹⁸ In diesen Veränderungen bildet sich also sehr präzise die innerkirchliche Debatte um neue Gottesdienstformen ab – in der nächsten Umfrage wird höchstwahrscheinlich auch der Besuch von »Zweitgottesdiensten«¹⁹ erhoben werden.

Neben diese innerkirchliche und die biographisch-kasuelle Perspektive auf den Gottesdienst tritt mitunter auch ein gleichsam *gesellschaftsöffentliches* Wahrnehmungsmuster, etwa wenn 2002 nach den Gottesdiensten im Urlaub

16 Vgl. HILD, Wie stabil ist die Kirche, 46 ff. Die Konfirmation (die am Sonntag stattfindet!) wurde hier erst seit 1982 einbezogen. Vgl. JOHANNES HANSELMANN/HELMUT HILD/EDUARD LOHSE (Hg.), Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1984, 205 ff.

17 Vgl. HANSELMANN u. a., Was wird aus der Kirche, 217 f.

18 Vgl. HUBER u. a., Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, 453.

19 Vgl. LUTZ FRIEDRICHS (Hg.), Alternative Gottesdienste, Hannover 2007.

gefragt wird oder wenn 1992 zu den Feiertagen, die einen Gottesdienstbesuch veranlassten, neben Weihnachten, Karfreitag, Ostern etc. auch Silvester, Erntedankfest und Totensonntag gezählt werden.²⁰ Eine lebensweltliche Beteiligungsmotivik wird wohl auch dort angenommen, wo unter den Anlässen, sich am Gemeindeleben zu beteiligen, seit 1992 das Gemeindefest erscheint. Und neben den aus der kirchlichen Statistik bekannten Vorgaben – »Chöre, Gruppen, Kreise« oder »kirchliche Seminare« – wird nun auch die Wahrnehmung »kirchenmusikalischer Veranstaltungen« erfragt – wiederum ein Hinweis auf eine weder kirchlich-institutionell noch rein familiär-biographisch geprägte Form der Beteiligung.

Höchst aufschlussreich ist sodann, wie intensiv in allen Erhebungen die *Wahrnehmung des Pfarrers/der Pfarrerin* thematisiert wird.²¹ Von Interesse ist, bei welcher Gelegenheit ein persönliches Gespräch geführt wurde, wie lange dies zurückliegt und wie der Eindruck von der Pfarrperson war. Auch der pastorale Hausbesuch wird – nach Anlass und Frequenz und im Blick auf das Interesse an einem Besuch – detailliert erkundet; dazu kommt stets die Frage, ob und wie gut die Befragten den Ortspfarrer/die Ortspfarrerin überhaupt kennen.

Wie sehr sich die hier fragende Kirche als eine »Pastorenkirche« versteht, wird weiterhin an zwei Details deutlich: Nur 1982 wurde auch nach der Bekanntheit und Bedeutung anderer Mitarbeitender gefragt;²² obwohl vor allem Kindergärtner(innen) und Religionslehrer(innen) einen recht hohen Bekanntheitsgrad erreichten, wurde diese Frage später nicht mehr gestellt. Und 2002 wurde auch – recht detailliert – die Einschätzung einzelner pastoraler Aufgaben, gleichsam das von den Mitgliedern gewünschten »Kompetenzprofil« erhoben.

Neben den persönlichen Kontakten zur Kirche über Gottesdienst, Gemeindeleben oder pastorale Begegnungen wurde stets auch nach der (*massen-)medialen Wahrnehmung* gefragt. 1972 und 1982 wurde die Nutzung verschiedener, darunter auch kirchlicher, Zeitungen erhoben, dazu von politischen Sendungen und solchen mit religiösen oder kirchlichen Inhalten.²³ 1992 wurde sehr summarisch nach kirchlichen Kontakten durch Gemeindebrief und Kirchenzeitung bzw. »Berichte in Presse, Funk und Fernsehen« gefragt; und 2002 verschob sich die Aufmerksamkeit darauf, wie sich die Befragten »über die Kirche und kirchliche Themen informieren«, sei es durch Gemeindebrief,

20 Vgl. KLAUS ENGELHARDT u. a. (Hg.), *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1997, 386.

21 Vgl. nur HILD, *Wie stabil ist die Kirche*, 314-316; HUBER u. a., *Kirche in der Vielfalt*, 450-452.

22 Vgl. HANSELMANN u. a., *Was wird aus der Kirche*, 204 f.

23 Vgl. HILD, *Wie stabil ist die Kirche*, 75-84; HANSELMANN, *Was wird aus der Kirche*, 226-231.

regionale Kirchenzeitungen, Tageszeitungen, Radio, Fernsehen oder Internet.²⁴

Wiederum wird schon in diesen Vorgaben deutlich, wie sich die Perspektive allmählich verschiebt von einer eher innerkirchlichen Logik, nach der die Institution per Kirchenzeitung oder Radiosendung an die Einzelnen herantritt, zu einer Logik, die eher dem allgemeinen, gesellschaftlich verbreiteten Mediengebrauch folgt und von da aus fragt, wie kirchliche Themen überhaupt Aufmerksamkeit erhalten.²⁵

Aus solchen Detailbeobachtungen zu den einzelnen Fragen der Mitgliedserhebungen ergibt sich ein durchaus konturiertes Bild davon, wie die kirchliche Institution selbst die Beteiligungsformen der ihr Zugehörigen beschreibt. Dabei lassen sich unschwer drei – einander ergänzende – Interaktionsmuster ausmachen. Zum einen werden die Kontakte beschrieben nach der Logik der *kirchlichen Institution selbst*, die sich durch Gottesdienste und weitere Veranstaltungen, durch Pfarrpersonen und kirchliche Massenmedien an ihre Mitglieder wendet. Zunehmend reflektieren die Fragevorgaben jedoch, dass diese institutionellen Kontaktflächen von den Mitgliedern – zum Zweiten – nach einer *individuellen*, vor allem familiär und biographisch geprägten Logik genutzt werden. Zur »Vielfalt der Lebensbezüge«²⁶, in die die fragende Kirche sich gestellt sieht, gehören sodann – zum Dritten – *gesamtgesellschaftliche* Wahrnehmungsmuster, die etwa den Besuch von Christvespern oder Gemeindefesten nahe legen, die bestimmte Erwartungen an die Pfarrpersonen implizieren oder denen zufolge man sich (auch) über die Kirche vor allem in Fernsehen und Tageszeitung informiert.

Frägt man schließlich nach den Formen, in denen die individuelle Zugehörigkeit sich – aus der Perspektive der fragenden Kirche – vor allem manifestiert, dann stehen *personale Interaktionen* ganz deutlich im Vordergrund. Zwar werden einzelne Fragen nach Kirchensteuer, massenmedialer Information oder kirchlicher Verbundenheit gestellt; vor allem aber geht es den Erhebungen um die jeweilige Beteiligung an Gottesdienst und Gemeindeleben, um persönliche Kontakte zu Pfarrerin und Pfarrer, um eigene Erfahrungen mit Diakonie oder Erwachsenenbildung. Dass die Kirche öffentlich in Erscheinung tritt, ist den Fragenden durchaus bewusst; die einzelnen Mitglieder jedoch, so wird hier selbstverständlich vorausgesetzt, begegnen

24 Vgl. ENGELHARDT u. a., *Fremde Heimat Kirche*, 382; HUBER u. a., *Kirche in der Vielfalt*, 467.

25 Die gleiche Verschiebung im Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit dürfte sich in der zunehmenden Ergänzung der »evangelischen« durch eine »kirchliche« Publizistik spiegeln sowie in dem starken Bedeutungszuwachs, den die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit in den letzten Jahren erfahren hat.

26 So der Titel der beiden Publikationen zur letzten Mitgliedserhebung; HUBER u. a.; HERMELINK u. a.

der Institution vor allem in konkreten, biographisch oder lebensweltlich bedeutsamen Kontakten. In der Perspektive der Erhebungen ist die evangelische Kirche, als »Organisation«, nicht so sehr eine Kirche gemeinsamer Überzeugungen, sondern ein Geflecht vielfältiger – und vielfältig geregelter – Interaktion.

3. Kirche der Kirchenfernen

Zu den nachhaltigen Wirkungen der ersten EKD-Erhebung gehört die Aufmerksamkeit auf ein Bindungsmuster, bei dem sich hohe Erwartungen an den Pfarrer, vor allem an seine Präsenz bei Kasualien, in der Zuwendung zu Bedürftigen und im Unterricht, mit einer großen Zurückhaltung gegenüber dem Gemeindeleben verbinden. Diese Mitglieder, die nur »bei Gelegenheit« in der Kirche erscheinen, signalisieren durchaus generelle Übereinstimmung mit »der kirchlichen Lehre«; konkrete Formulierungen wie »Ich glaube an Gott, wie ihn die Bibel bezeugt« werden aber nur sehr zurückhaltend bejaht. Diese Mitglieder markieren eine mittlere Verbundenheit mit der Kirche; ihre Austrittsneigung ist jedoch – trotz aller Distanz zum Dogma und zum sozialen Leben der Gemeinde – gering.²⁷

Dass eine große Mehrheit der Mitglieder auf Abstand zum kirchlichen Leben und seinen Inhalten bleibt, war Pfarrern und Kirchenleitungen natürlich auch vor den großen Befragungen bekannt. Die sozialwissenschaftliche Methodik erleichterte es jedoch, dieses Bindungsmuster genauer in seiner inneren Logik in den Blick zu nehmen. Aus der Perspektive der Befragten selbst erscheint die Distanz zu den religiösen und sozialen Ansprüchen der Kerngemeinde ja selten als defizitär, sondern als ein selbstverständlich praktiziertes – und im Übrigen höchst konservatives – Bindungsmuster, das mit hohen Erwartungen an Kirche und Pfarrer einhergeht.

Dämpfte die Wahrnehmung dieser konservativ-abständigen Zugehörigkeit Anfang der 1970er Jahre zunächst die kirchliche Reformeuphorie und verlor das Ziel einer sozial engagierten Beteiligungskirche an Plausibilität, so beschäftigten sich die Folgeuntersuchungen vor allem mit der Tatsache, dass jenes Muster – über soziale Umbrüche, familiäre Generationenfolge und kirchliche Reformen, auch über die Ost-/West-Differenz hinweg – erstaunlich stabil erscheint. In der dritten Erhebung wurde Mitte der 1990er Jahre von den »treuen Kirchenfernen« gesprochen, die die Kirche als »fremde Heimat« sowohl schätzen als auch auf Abstand halten.²⁸

27 Vgl. zum Ganzen die inhaltlich wie methodisch aufschlussreiche Studie von GERALD KRETZSCHMAR, *Distanzierte Kirchlichkeit. Eine Analyse ihrer Wahrnehmung*, Neukirchen-Vluyn 2002.

28 Vgl. STUDIEN- UND PLANUNGSGRUPPE DER EKD, *Fremde Heimat Kirche*.

Schon in den 1980er Jahren vertrat Joachim Matthes die These, die »Unbestimmtheit« jenes Bindungsmusters, sein Changieren zwischen genereller Zustimmung und konkreter Distanz, zwischen fragloser Zugehörigkeit (»belonging«) und ebenso fragloser Glaubensskepsis (»belonging without believing«)²⁹ sei nicht zuletzt auf die Struktur der Kirche und ihr eigenes Handeln zurückzuführen: Es sei die Kirche selbst, die jene Mitglieder in stabiler »Halbdistanz« und – kritischer gesprochen – auch in religiöser Unselbständigkeit halte.³⁰

Diese Tendenz zur Entmündigung zeigt sich, so Matthes, nicht zuletzt in der Struktur einer Befragung, die – ungeachtet des programmatischen Perspektivwechsels – immer noch mit Fragebatterien und multiple-choice-Vorgaben operiert. Wenn die Haltung zur Kirche nur mittels der Zustimmung oder Ablehnung von zwar differenzierten, aber stets festliegenden Schemata erkundet wird, dann bildet sich darin eine Institution ab, die doch immer noch zu wissen meint, in welchem inhaltlichen und sozialen Rahmen sich die Bindung ihrer Mitglieder zu bewegen hat.

Unter dem Eindruck dieser methodologischen Kritik, die (schon bei Matthes) auch ekklesiologische Implikationen hat, wurde das Instrumentarium der dritten Erhebung (1992) um eine qualitative Komponente erweitert, nämlich um *Erzählinterviews*, die den Befragten noch stärker die Möglichkeit einräumen sollten, die Logik ihrer Zugehörigkeit aus der eigenen Sicht zu entfalten.³¹ Diese Interviews wurden gezielt mit »treuen Kirchenfernen« geführt und gaben nur den Anfangsimpuls vor, man solle alles erzählen, was einem/einer zu den Themen »Religion/Kirche/Glauben/Christentum« einfalle.

In diesen Interviews wurden – was die Interviewer zunächst nicht erwartet hatten – die Erfahrungen und Ansichten zu Religion, Glauben und Kir-

Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 1993, 15 ff: »Die treuen Kirchenfernen oder Christen in Halbdistanz«. Zur Dominanz dieses Mitgliedschaftsmuster auch in Ostdeutschland vgl. ENGELHARDT u. a., *Fremde Heimat Kirche*, 261 ff.

29 Diese Begrifflichkeit geht zurück auf GRACE DAVIE, *Believing without belonging. Religion in Britain since 1945*, Oxford 1994.

30 Vgl. JOACHIM MATTHES, *Unbestimmtheit: ein konstitutives Merkmal der Volkskirche? Anmerkungen zu einem Thema der Diskussion um die EKD-Mitgliedschaftsstudien 1972 und 1982*, in: DERS. (Hg.), *Kirchenmitgliedschaft im Wandel*, Gütersloh 1990, 149-162; DERS., »fremde Heimat Kirche«: ein doppelsinniges Bild, in: DERS., *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. RÜDIGER SCHLOZ, Würzburg 2005, 347-363. Eine Skizze der Argumentation von Matthes findet sich in: JAN HERMELINK, *Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft*, Göttingen 2000, 228-233.

31 Vgl. ENGELHARDT u. a., *Fremde Heimat Kirche*, 50-64; REGINA SOMMER, *Quellen religiöser Welt- und Selbsteutung. Die themenorientierten Erzählinterviews der dritten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, in: J. MATTHES (Hg.), *Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2000, 85-93.

che von den Befragten regelmäßig in die eigene Lebensgeschichte eingeordnet oder genauer: Die Interviews nahmen fast immer die Form einer Rekonstruktion der eigenen Biographie anhand der Begegnung mit der Kirche und der Auseinandersetzung mit Glaubensfragen an. Die fragende Kirche bekam sich – durch die Anlage der Interviews wie durch deren jeweilige Nutzung – in den Blick als zutiefst eingebettet in lebensgeschichtliche, familiäre und lebensweltliche Bezüge. Ein wenig zugespitzt: Die Kirche erscheint hier, im Spiegel der ›Kirchenfernen‹, als eine *Volkskirche*, die ihre institutionelle Stabilität nicht aus eigener (religiöser oder organisatorischer) Kraft, sondern aus den jeweiligen kulturellen, auch politischen Verhältnissen und deren Aneignung im ›Volk‹ empfängt.

Hatte die kirchliche Organisation schon auf die ersten Erhebungen mit der Akzentuierung biographiebezogenen Handelns vor allem der Kasualpraxis reagiert, so sah sie sich durch diese qualitativen Ergebnisse bestätigt. Die Verbesserung der religions- und gemeindepädagogischen Arbeit, die schon ein Anliegen der Kirchenreform der 1960er und 1970er war, erhält seither zusätzliche Aufmerksamkeit. Die biographische ›Beheimatung‹ in Glauben und Kirche wird zu einem zentralen Ziel aller neueren Reformanstrengungen.³²

In der vierten, der jüngsten Erhebung ist das qualitative Instrumentarium nochmals neu entworfen worden.³³ Nun wurden kirchliche und nichtkirchliche Gruppen aus diversen sozialen Milieus nach ihren Lebenszielen, ihrer Vorstellung vom Leben nach dem Tod, vom interreligiösen Zusammenleben und von der Zukunft der Kirche befragt. Die Form der Gesprächsführung, die das Eingreifen der Interviewerin auf das Setzen von wenigen thematischen Anfangsimpulsen beschränkt, treibt die *methodische Entmächtigung* der fragenden Kirche weiter voran: Sie erscheint nun ganz im Hintergrund, offen für die Einsichten und Impulse derer, die ihr zugehören, zugehörten oder zugehören könnten.

Auf diese Weise, bereits durch die gewählte Erhebungsmethode, wird der Kirche präsent, wie sehr sich das Bild, das sich die Einzelnen von ihr machen, in einer Vielzahl alltäglicher, informeller Gespräche konstituiert und stabilisiert: Familiär tradierte Vorurteile, gruppenspezifische Sichtweisen und gesprächsstrategische Polarisierungen lassen Bilder des kirchlichen Lebens entstehen, die mit der Realität, wie sie innerhalb der Gemeinde zu erleben ist, oft kaum zu vermitteln ist. Vor allem aber führt dieser Ansatz vor Augen, wie sehr es *allgemeine* Wahrnehmungsmuster und medial vermittelte und milieutypische *Klischees* sind, die das Bild der Kirche prägen, und zwar

32 Vgl. zuletzt Kirche der Freiheit, 49 ff, 77 ff.

33 Vgl. HERMELINK u. a., Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, Bd. 2, besonders 29-32.

recht unabhängig von der je eigenen (Nicht-)Mitgliedschaft. Die Relativierung der Mitgliedschaftsgrenze, und damit der kirchlichen »Organisation«, die in der Gesprächsmethodik bereits angelegt ist, wurde durch die konkreten Gespräche selbst vielfach bestätigt.

Dieser methodischen »Aufweichung« der kirchlichen Grenzen tritt in der Praxis freilich eine andere Tendenz zur Seite, die ebenfalls die »Kirchenfernen« betrifft. Angesichts des Schwindens kirchlicher Ressourcen, was – nicht ganz zu Recht – auch mit der abnehmenden Mitgliederzahl verbunden wird, betont man inzwischen weniger die (relative) Stabilität jenes Zugehörigkeitsmusters. Stattdessen verbreitet sich eine handlungsorientierte, pragmatische Sicht, derzufolge sich die Kirche gezielt um die »Distanzierten« bemühen, sie näher zur Gemeinde bringen muss: »Kirchenferne« werden zu Objekten missionarischer Bemühung.³⁴ Auf diese Weise hat sich auch die Bedeutung des Begriffs verschoben. »Kirchenfern« sind nicht mehr (nur) die Mitglieder in »Halbdistanz«. Die entsprechenden Angebote – missionarische Gottesdienste, Glaubenskurse, ganze »Pfarrstellen für Kirchenferne« – richten sich nun vielmehr programmatisch auch an Konfessionslose.³⁵ Mit der bloßen »Treue« ihrer »Kirchenfernen« kann sich eine Kirche, die ihre organisatorischen Ressourcen bedroht sieht, offenbar nicht mehr zufrieden geben.

4. Kirche als Dachorganisation

Weitere Facetten des Kirchenbildes, das die EKD-Mitgliedschaftserhebungen implizit – und damit umso wirkungsvoller – voraussetzen, ergeben sich aus ihrem Ansatz, die »Evangelischen« in der gesamten Bundesrepublik in den Blick zu nehmen. Diese gesamtgesellschaftliche Perspektive erscheint zunächst selbstverständlich, insofern eben die Evangelische Kirche in Deutschland der Auftraggeber der Erhebungen war und ist, und sie sich dabei der Expertise zahlreicher Religionssoziologen und akademischer Theologen bediente, deren wissenschaftliches Interesse sich nur selten auf regionale Besonderheiten richtet.

Gleichwohl ist diese Gesamtperspektive auch kirchenpolitisch hoch bedeutsam, weil damit implizit die Mitgliedschaft nicht einer Gemeinde oder einer Landeskirche, sondern der Evangelischen Kirche in Deutschland zugeordnet wird. 1972 wurde eine entsprechende Frage auch explizit gestellt: »Fühlen Sie sich hauptsächlich als Mitglied Ihrer Gemeinde, Mitglied Ihrer

34 Vgl. etwa WILHELM ROTHFUCHS/BURGHARD KRAUSE u. a., Kirchenferne auf Gottes Nähe aufmerksam machen: Chancen für Mission in Deutschland, Oberursel 1998.

35 Vgl. zuletzt ULRICH LAEPPLER/VOLKER ROSCHKE (Hg.), Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche, Neukirchen-Vluyn 2007.

Landeskirche, Mitglied der Evangelischen Kirche in Deutschland?«³⁶ In den Folgeuntersuchungen wurde diese Frage, bei der die EKD überraschend gut, die Landeskirchen schwach abschnitten, nicht mehr aufgenommen – über die Gründe kann man spekulieren.

Dass die Mitgliedschaftserhebungen die erfahrbare Kirche primär als die »Evangelische (Groß-) Kirche in Deutschland« präsentieren, geht aber auch aus anderen Schwerpunkten der Untersuchung – und ihren blinden Flecken – hervor. So werden Ergebnisse nirgendwo einzelnen Landeskirchen zugeordnet und in diesen (oder anderen) regionalen Bezügen diskutiert. Auch das dezidierte Desinteresse der Erhebungen an Bekenntnisfragen im engeren Sinne entspricht zwar präzise der Perspektive der EKD, nicht aber dem Selbstverständnis der meisten Landeskirchen.

Dagegen wird in den Erhebungen seit 1992 eine andere Differenz in den Vordergrund gestellt, nämlich der Unterschied von west- und ostdeutschen Kirchengebieten. Für die internen Debatten der EKD – ihren Finanzausgleich, den Proporz ihrer Gremien und lokalen Arbeitsstellen – ist diese Differenz höchst wichtig; für das kirchliche Leben »vor Ort«, auch für den Umgang mit den »Kirchenfernen«, trägt sie freilich nur wenig aus.

Auch viele Einzelfragen oder Fragevorgaben markieren die gesamtgesellschaftliche Perspektive, etwa das Interesse an der massenmedialen Wahrnehmung der kirchlichen Institution oder – bei den Erwartungen – die Frage nach den kirchlichen Beiträgen zur Entwicklungshilfe, zu politischen Grundsatzfragen oder zur Verteidigung von »christlich-abendländischen Werten«.³⁷ Auf diese Weise konkretisieren die Erhebungen die konzeptionelle Grundentscheidung von 1972, die Kirche in Analogie zu sehen mit Großverbänden wie »Gewerkschaften oder Parteien«³⁸, die ihre Ziele und Programme – ebenso wie die EKD – in der politischen und zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit artikulieren. Auch Parteien, Gewerkschaften, Wohlfahrtsverbände sind zwar in eine Vielfalt von biographischen und regionalen »Lebensbezügen« eingebettet, sie müssen sich aber zugleich auf die geographische (und soziale) Mobilität der Einzelnen einstellen und messen darum den Mitgliedschafts- und Finanzdaten auf der obersten Organisationsebene große Bedeutung bei. Wenn die EKD-Erhebungen an der individuellen »Verbundenheit«, den Einstellungen, Erwartungen und vor allem

36 IIIID, *Wie stabil ist die Kirche*, 339 f. (Tabelle 7), vgl. a. a. O., 162 ff. Für die Gemeinde optierten 46%, für die Landeskirche 7%, für die EKD 43%. Deutliche Relationen ergaben sich zum Verbundenheitsgefühl (bei den kaum Verbundenen lauteten die Zahlen 37% - 5% - 51%), zur Schuldbildung und zum Einkommen (a. a. O., 163-166).

37 Vgl. zuletzt HUBER u. a., *Kirche in der Vielfalt*, 58 f., 457. Fragen nach Entwicklungshilfe und politischen Stellungnahmen werden schon seit 1972 thematisiert, vgl. IIIID, *Wie stabil ist die Kirche*, 209 ff.

38 IIIID, *Wie stabil ist die Kirche*, 36.

den Entscheidungsgründen bezüglich der Mitgliedschaft interessiert sind, dann orientieren sie sich offensichtlich an genau diesem Selbstbild einer *gesamtgemeinschaftlich agierenden Organisation* der Kirche.

Dabei hat sich das Verständnis des kirchlichen Organisationscharakters freilich inzwischen deutlich verändert. In den 1970er und 1980er Jahren stand dieses – als Hypothese markierte! – Selbstbild im Dienst einer Kirchenreform, die die Erfahrungen und Interessen der Mitglieder, also eine Perspektive »von unten«, stärker in den Blick der Verantwortlichen rücken wollte. Der göttlich gestifteten Institution, deren »Auftrag« immer schon festzustehen schien,³⁹ wurde eine in die Gesellschaft verwobene Organisation gegenübergestellt, die nach den »Bedürfnissen« der Einzelnen fragen und damit deren je eigene religiöse Mündigkeit stärken sollte.

Seit etwa zwanzig Jahren wird das Verhältnis von Individuum und kirchlicher Institution jedoch meist mit einem anderen Begriffspaar beschrieben: »Angebot – Nachfrage«. Auf diese Weise wird die kirchliche Zugehörigkeit nun weniger qualitativ als Verbund ganz unterschiedlich dimensionierter Bedürfnisse und Einstellungen verstanden, sondern eher quantitativ als Ergebnis zweck- oder marktrationaler Entscheidungen der Einzelnen. Damit verschiebt sich auch die innerkirchliche Funktion der Mitgliedschaftserhebungen und ebenso das von ihnen implizit kommunizierte kirchliche Selbstbild: Als »Organisation« ist die Kirche nun weniger einem gesellschaftlichen oder politischen Verband, sondern eher einem Großunternehmen vergleichbar, das die Wünsche seiner »Kunden« durch – nun als Marktforschung fungierende – Repräsentativerhebungen zu erheben sucht,⁴⁰ um ihr »Kerngeschäft« möglichst präzise auf die jeweilige religiöse Nachfrage einzustellen.

Zwar haben sich, so weit dies zu erkennen ist, weder der theoretische Ansatz noch die empirischen Ergebnisse der EKD-Erhebungen in den letzten Jahrzehnten stark verändert.⁴¹ Umso bemerkenswerter ist die Verschiebung des *Selbstbildes*, das sich durch diese Erhebungen zum Ausdruck bringt: von einer Kirche, die sich als religiöser Großverband auf die individuellen wie die öffentlichen Erwartungen neu einstellen will, zu einer Kirche, die den Erhebungen vor allem Hinweise entnehmen möchte für die Reform ei-

39 Vgl. die – ihrerseits schon kritische – Darstellung der Debatte bei WOLFGANG HUBER, *Kirche*, München 21988, 110 ff., 40 ff.; zum Hintergrund vgl. auch WOLFDIETER MARSH, *Institution im Übergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform*, Göttingen 1970, 117 ff.

40 Ausdrücklich wird diese Funktionszuschreibung im Schlusskapitel der dritten Erhebung gemacht, vgl. ENGELHARDT u.a., *Fremde Heimat Kirche*, 350-353.

41 Vgl. zur Deutung dieses erstaunlichen Befundes etwa die Debatte zwischen Detlef Pollack, Michael Moxter und Klaus Tanner in: *KIRCHENAMT DER EKD* (Hg.), *Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Weltsichten – Kirchenbindung – Lebensstile. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover 2003, 71-79; JAN HERMELINK, *Einführung*, in: HUBER u. a., *Kirche in der Vielfalt*, 30.

ner profilierten, ziel- und wirkungsorientiert agierenden *Dachorganisation*, wie sie – vor allem – die EKD selbst darstellt.

5. Kirche als Symbolisierung des Unverfügbaren

Das Bild der Kirche als einer Organisation, die ihre Mitglieder über persönliche Kontakte, biographische Prägung und gesellschaftsöffentliche Präsenz an sich bindet, dieses Selbstbild hat nicht nur den Ansatz der Mitgliedschaftserhebungen, sondern natürlich auch die entsprechenden Ergebnisse und deren kirchliche Rezeption tief greifend geprägt. Diese empirische Bestätigung der impliziten und expliziten Hypothesen zur Verfassung der sichtbaren Kirche soll hier nicht weiter verfolgt werden. Zum Schluss sind vielmehr diejenigen Einsichten in den Blick zu rücken, die jenem hypothetischen Selbstbild der Kirche als Organisation nicht ohne weiteres entsprechen und die auf diese Weise ein anderes – nicht alternatives, aber ergänzendes – Selbstbild der Kirche zu bedenken geben.

Schon in den ersten Erhebungen fiel auf, dass die Befragten eine weit intensivere gottesdienstliche Beteiligung behaupten, als die kirchliche Statistik zum Gottesdienstbesuch ausweist.⁴² Eine ähnliche Differenz zeigt sich zwischen der bekundeten Bereitschaft zur Taufe der eigenen Kinder und der tatsächlichen Tauftrate.⁴³ Offenbar markieren die Befragten jeweils ihre (subjektive) Norm kirchlicher Beteiligung, auch wenn das tatsächliche Verhalten dem – aus unterschiedlichen Gründen – nicht entspricht. Peter Cornehl hat herausgestellt, dass dies gerade im Blick auf den Gottesdienst »mit dem Wesen der Sache zu tun [hat]. Kirchgang erschöpft sich nicht im physischen Vorgang. Der Gottesdienst als solcher hat die Qualität eines Symbols. Er repräsentiert das Ganze des Glaubens [...]. Gottesdienstbesuch dokumentiert Zugehörigkeitsbewusstsein und ist eine Weise, zeichenhaft an diesem symbolischen Ganzen zu partizipieren.«⁴⁴ Nicht so sehr die tatsächliche Beteiligung an den liturgischen Vollzügen, sondern ihre *symbolische Qualität* ist demnach für das subjektive »Zugehörigkeitsbewusstsein« bedeutsam.

In ähnliche Richtung weisen weitere Ergebnisse. So lässt eine Korrelationsanalyse von Daten der jüngsten Erhebung erkennen, dass ein Interesse an den kirchlichen Kasualien weniger zur Begründung und Intensität von Mitgliedschaft beiträgt, als man lange vermutet hat; konstitutiv ist vielmehr die *persönliche Bedeutung*, die den Kasualien von den Befragten zugeschrieben

42 Vgl. zur Diskussion dieses – bis heute erkennbaren – Befundes PETER CORNEHL, Teilnahme am Gottesdienst. Zur Logik des Kirchgangs – Befund und Konsequenzen, in: J. MATTHES (Hg.), Kirchenmitgliedschaft im Wandel, (15-54) 35-38.

43 Vgl. HUBER u. a., Kirche in der Vielfalt, 68 f.

44 CORNEHL, Teilnahme am Gottesdienst, 37 [Hervorhebungen im Text getilgt].

und dann auch auf die Kirchenbindung übertragen wird.⁴⁵ Dass nicht faktische Kontakte, sondern symbolische Zuschreibungen das Verhältnis zur Kirche prägen, zeigen auch einige Details zur Wahrnehmung der Pfarrperson seitens der Mitglieder.⁴⁶ So wird der Pfarrer/die Pfarrerin im Rückblick etwa auf die Konfirmandenzeit oder auf ein persönliches Gespräch zwar stets sehr positiv bewertet, auch wird von ihm/ihr mehrheitlich ein vorbildlicher Lebenswandel erwartet. Aber faktisch hat kaum die Hälfte der Befragten mit der für sie zuständigen Pfarrperson überhaupt schon gesprochen; das Interesse an persönlichen Kontakten ist nicht sehr ausgeprägt und auch pastorale Hausbesuche – dies ist besonders bemerkenswert – werden nur von einem recht kleinen, hoch verbundenen Teil der Mitglieder gewünscht und erwartet.

Dass der Einfluss des pastoralen, überhaupt des kirchlichen Handelns auf das individuelle Verhältnis zu Religion und Kirche geringer ist als oft angenommen, zeigen weiterhin etwa die angegebenen Gründe für einen Kirchenaustritt, bei dem der Ärger über Pfarrer/innen, andere Mitarbeitende oder auch kirchliche Stellungnahmen regelmäßig nur eine geringe Rolle spielt.⁴⁷ Aufschlussreich ist auch die hohe Stabilität der kirchlichen Bindungsmuster wie der religiösen »Weltsichten«.⁴⁸ Bei Kirchenmitgliedern in Ost- wie in Westdeutschland, auch bei Konfessionslosen, lassen sich einige wenige distinkte und zwar ganz ähnliche Einstellungsmuster zum Sinn des Lebens, zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft und zu den unverfügbaren Grenzen der je eigenen Lebensführung ausmachen. Relativ unabhängig von gesellschaftlichen und politischen und erst recht von den kirchlichen Verhältnissen scheint die individuelle Haltung zu Glauben und Kirche viel eher biographisch, milieu- und regionalkulturell geprägt zu sein.

Solche Ergebnisse lassen erkennen, dass die Zugehörigkeit zur Kirche viel weniger bewusst begründet und insofern entscheidungsförmig ist, als die gängige Rezeption der Organisationstheorie Luhmanns es nahelegt. Dafür spricht schließlich auch die hohe, zunächst überraschende Präferenz für die Mitgliedschaftsgründe »[...] weil mir der christliche Glaube etwas bedeu-

45 Vgl. PETER HÖHMANN/VOLKHARD KRECH, Das weite Feld der Kirchenmitgliedschaft, in: HUBER u. a., Kirche in der Vielfalt, 143-195, hier 187-189.

46 Vgl. zum Folgenden JAN HERMELINK, Pastorales Wirken im Spannungsfeld von Organisation, Person und geistlicher Darstellung. Aktuelle Tendenzen der Fremd- und Selbstwahrnehmung, in: PTh 97 (2008), 384-403, besonders 390-394; ALEXANDRA EIMTERBÄUMER, Pfarrer/innen: Außen- und Innenansichten, in: JAN HERMELINK/THORSTEN LATZEL (Hg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch, Gütersloh 2008, 375-394.

47 Vgl. HUBER u. a., Kirche in der Vielfalt, 94; zum Ganzen JAN HERMELINK, Kirchenaustritt, in: DERS./LATZEL, Kirche empirisch, 95-116, besonders 108-110.

48 Vgl. dazu MONIKA WOHLRAB-SAJIR/FRIEDERIKE BENTHAUS-APEL, Weltsichten, in: HUBER u. a., Kirche in der Vielfalt, 281-329.

tet« und » [...] weil ich der christlichen Lehre zustimme«.⁴⁹ Während einzelnen Topoi dieser »Lehre«, etwa der Auferstehung Jesu oder der Vorstellung des jüngsten Gerichts, eine Zustimmung seitens der Befragten meist versagt wird, erscheint ihnen diese »Lehre« im Ganzen durchaus bedeutsam. Wieder lässt sich dies dem symbolischen Gehalt von Begriffen wie »christliche Lehre« zuschreiben: Es geht den Einzelnen um eine prinzipielle, gleichsam vorbewusste Einstimmung in den Assoziations- und Erfahrungsraum des Christentums, nicht aber um die bewusste »Entscheidung« für oder gegen bestimmte Glaubenssätze. Gerhard Rau hat in diesen Sinn die Kirchenmitgliedschaft als ein »Un-Bewusstheitsphänomen« beschrieben, in dem das vorprädikative Wissen um die sinnhafte Ganzheit der Wirklichkeit und der Lebensführung symbolisiert werden kann, während und weil jenes Wissen im rational-wissenschaftlichen Alltagsbewusstsein keinen Platz mehr hat.⁵⁰

Diese empirischen Einsichten, die sich einem genaueren Blick auf einzelne Daten verdanken, lassen nicht nur die Vorstellung zweifelhaft erscheinen, in der Regel verdanke sich die Mitgliedschaft in der Kirche einer expliziten Entscheidung über Eintritt bzw. Nicht-Austritt. In Frage steht dann vielmehr auch das mit jenem Mitgliedschaftsverständnis korrespondierende Selbstbild einer kirchlichen »Organisation«, die sich den Einzelnen in persönlichen, nachhaltig prägenden Kontakten präsentiert und für deren »Bestand« daher ein gezieltes Handeln, vor allem ein »kompetentes« pastorales Handeln ausschlaggebend wäre. Nicht so sehr die Organisation der Kirche – und deren Reform – erscheint im Licht jener Daten als gegenüber individueller Verbundenheit und deren möglicher Intensivierung, sondern vielmehr das Bild, ja das *Symbol* einer dem Einzelnen persönlich zugewandten Institution, die ihn in den Anforderungen und Krisen der Lebensführung entlastend begleitet und zwar unabhängig von deren wechselnden geographischen und sozialen Kontexten.

Für die jüngsten Reformbemühungen dürfte diese Einsicht in die wesentlich symbolische Qualität der individuellen Kirchenbindung allerdings kaum anschlussfähig sein. Für die Re-Organisation einer »Kirche der Freiheit« sind die EKD-eigenen Mitgliedschaftserhebungen, so kann man vermuten, nicht nur deswegen einigermaßen irrelevant, weil sie die komplexen und vielfältigen Perspektive der Mitglieder viel stärker gewichten als die recht eindeutigen Interessen der Großorganisation. Sondern für jene Organisationsreformen, die an der ‚Beheimatung‘ und (Wieder-) Gewinnung von Mitgliedern interessiert sein müssen, ist es wohl auch nachhaltig irritierend, wenn die Erhebungen *die Grenze zwischen Mitgliedern und Konfessionslosen me-*

49 Vgl. HUBER, Kirche in der Vielfalt, 61, 449.

50 Vgl. GERHARD RAU, Das Alltägliche und das Außer-Alltägliche oder: Kirchenmitgliedschaft als Bewusstheitsphänomen, in: MATTHIES, Kirchenmitgliedschaft im Wandel, 183-198, bes. 183-189.

thodisch und auch in vielen Ergebnissen *relativieren*: Bestimmte Deutungen und Erwartungen an die Kirche sind eben nicht Ausdruck einer (mehr oder weniger ausdrücklichen) Zugehörigkeitsentscheidung, sondern sie verdanken sich einem gesamtgesellschaftlich verbreiteten, symbolisch verfassten Wissen von der Kirche, das diese durch eigene organisatorische Anstrengung und Profilierung allenfalls langfristig wird verändern können.

Die sichtbare Kirche steht offenbar, so lässt sich resümieren, für eine Reihe von »Kontrasthorizonten« des moderngesellschaftlichen Lebens; sie markiert für die Mitglieder – und ebenso für Konfessionslose – ein fundamentales »Kontrastprinzip«,⁵¹ das der ökonomisierten Rationalität des Alltagslebens eine unverfügbare Grenze setzt. Die Aufmerksamkeit für die Kirche in der Öffentlichkeit, sei es in massenmedialer Vermittlung, sei es im Blick auf ein kirchliches Gebäude »vor Ort«, wird offenbar ebenfalls durch die Erwartung gesteuert, hier einer ganz anderen Tradition zu begegnen, die so etwas wie einen »Gegenhorizont« zu den geltenden Maßstäben der Moderne symbolisiert. »Es ist eher eine ästhetische als eine moralische Funktion, die hier von der Kirche erwartet wird, allerdings eine [...], die im zweiten Schritt dann doch moralische und politische Implikationen haben kann.«⁵² In der individuellen, der nahräumlichen wie der öffentlichen Wahrnehmung markiert die Kirche – und zwar vorgängig zu ihrem eigenen Handeln – die Grenzen aller zielgerichteten Planung, das Wissen um die Unverfügbarkeit eines sinnhaften »ganzen« Lebens.

Abschließend sei betont: Auch dieses symbolische, genuin religiöse (Selbst-)Verständnis der Kirche taugt nicht zur Verabsolutierung. Den Imperativen rationaler Planung, auch gezielter »Mitgliederorientierung« kann sich die Kirche weder vor Ort noch gesamtgesellschaftlich entziehen.⁵³ Aber sie wird in den entsprechenden Organisationsreformen darauf achten müssen, bei allen eindeutigen »Entscheidungen« und »Zielbestimmungen« doch die symbolische Dimension ihrer sozialen Verfassung im Blick zu behalten.

51 Vgl. WOHLERAB-SAIHR, Kulturelle Diversität.

52 A. a. O., 325.

53 Vgl. etwa Kirche der Freiheit, 87 u. ö.